

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

1

EDITORIAL OFFICE: Gh. Bîlașcu no. 24, 3400 Cluj-Napoca ♦ Phone 0264-40.53.52

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – TARTALOMJEGYZÉK

Joseph A. FAVAZZA: <i>Reconciliation on the Border between Theological and Political Praxis</i>	3
Joseph A. FAVAZZA: <i>A kiengesztelődés a teológiai és a politikai gyakorlat határán</i>	15
HOLLÓ László: <i>A katolikus egyház társadalmi tanítása a nemzetiségi feszültségek feloldásának szolgálatában</i> ♦ <i>Die Katholische Soziallehre im Dienst der Versöhnung der Völker</i>	27
Ioan CHIRILĂ: <i>Reconcilierea – ca descoperire a unității și unicității ființei umane în cadrul slujirii liturgice</i> ♦ <i>La Reconciliation – redécouverte de l’unité et de l’unicité de la nature humaine dans le cadre de l’office liturgique</i>	37
PÉTER István: <i>A megbékélés szolgálata az egyházban és a társadalomban</i>	49
MARTON József: <i>Catholicismul transilvan și globalizarea poziției Bisericii Romano-Catolice față de globalizare în special cu privire la situația din Transilvania</i> ♦ <i>The Transylvanian Catholicism and the Globalisation</i>	59

JITIANU Liviu: <i>Heil in Christus Die christozentrische Heilsbedürftigkeit des Menschen bei Karl Rahner</i>	67
NÓDA Mózes: <i>Învățământul confesional romano-catolic în perioada interbelică ♦ The Roman Catholic Confessional Educational System in Transylvania between the Two World Wars</i>	93
ZAMFIR Korinna: <i>Az eukarisztia értelmezése a Limai Dokumentumban ♦ The Interpretation of the Eucharist in the Lima-Paper</i>	109
Dávid DIÓSI: <i>Die mittelalterliche Kaiser-/ Königssalbung als „Sakrament“</i>	135
Pierre CLERMIDY: <i>Konfliktus és kiengesztelődés</i>	149

RECONCILIATION: ON THE BORDER BETWEEN THEOLOGICAL AND POLITICAL PRAXIS

JOSEPH A. FAVAZZA¹

Reconciliation is a theologically-charged word with politically-charged implications. In fact, I would argue that over the last fifteen years, we have witnessed a dramatic shift in the contextual meaning of the word from the world of theology to the world of politics.² During this time in the English-speaking world, very few books have been published that explore the Christian theological and ritual praxis of reconciliation while books that explore the political dimensions of reconciliation proliferate! Such a shift is partially explained by the worldwide attention on the dramatic events in South Africa following the end of apartheid and the establishment, work and final report of the now famous Truth and Reconciliation Commission (TRC). The South African experience gave focus to a nascent discussion about what constitutes reconciliation in a political context and raised fruitful questions about the “parts” or “partners” of reconciliation: truth-telling, repentance, amnesty, reparations, and ultimately forgiveness and justice. The religious status of Archbishop Tutu notwithstanding, the TRC loosened the theological moorings of reconciliation and set it adrift in a political sea.

As a theologian, I want to explore two questions about this turn of events. First, are we as theologians ready to give up our exclusive claim on reconciliation as a theological term or, at the very least, are we agreeable to the fact that reconciliation might have political as well as theological meanings? Second, if we are ready to allow reconciliation unhindered access across the borders of theology and politics, what wisdom from our theological tradition has informed the political praxis of reconciliation and has political praxis in any way challenged our theological understanding of reconciliation? In other words, has theology taught politics something about reconciliation and has politics taught theology something in return?

To this end, I first will explore, in broad strokes, the theological development of reconciliation, with particular attention to the New Testament and subsequent historical praxis. I then will discuss points of connection where I believe the theological development has informed political praxis. This will be followed by a brief discussion of where I see political praxis challenging aspects of reconciliation that have been under-emphasized in the theological tradition. The paper will conclude with an attempt to define reconciliation in a way that embraces both its theological and political

¹ The author is associate professor of Religious Studies at the Rhodes College, Memphis, Tennessee. The areas of research interest are the contribution of religion to cross-cultural practices of social reconciliation, the contemporary development of Catholic theology and practice of reconciliation, Roman Catholic studies, including history, doctrine, and practice, rite, ritual and symbol as observed from interdisciplinary perspectives and the exploration and history of interpretation of religious phenomena.

² Hannah Arendt was the first to see the religious practice of forgiveness as having political possibilities. See *The Human Condition*, 214ff.

contexts. I will claim that reconciliation, as a theological reality, is a word that is final in the eschatological hope it implies and non-final in its lived reality. While I will not draw specific conclusions about the religious and political context of Transylvania, I believe that my remarks have implications for this context, which I hope will be explored in our later discussions.

1. Reconciliation in the Christian Tradition

In the New Testament, Paul speaks of reconciliation as a legal term for the restoration of relationship between husbands and wives (1 Cor 7:11). But in other places, Paul theologically stretches the term to describe the initiative by God to reestablish communion with a humanity that has been justifiably excluded from relationship with God. “For while we were yet enemies, we were reconciled to God through the death of His Son, much more surely, having been reconciled, will we be saved by his life” (Romans 5:10).³ According to Paul’s theological vision, this is the core of the good news: God has graciously taken the initiative and reconciled human beings to God’s self in Christ. This reconciling embrace of humankind broke the reign of sin and alienation, and inaugurated the reign of God where communion with God has both a present and a future possibility. Restored relationship is at the heart of Paul’s theological understanding; communion between God and humans is reconciliation. Only as a consequence of this communion are humans saved from death and offered the unlimited possibilities of salvation and redemption.

Paul goes on in his second letter to the Corinthians:

Anyone is in Christ, there is a new creation: everything old has passed away; see, everything has become new! All this is from God, who reconciled us to himself through Christ, and has given us the ministry of reconciliation. I mean that God, in Christ, was reconciling the world to Himself, not counting human transgressions against them, and that He has entrusted the message of reconciliation to us. This makes us ambassadors for Christ, God as it were appealing through us. We implore you, in Christ’s name: be reconciled to God! (2 Cor 5:17-20)

Paul’s next theological step is to demonstrate that the reconciled relationship between divinity and humanity through the saving work of Christ is now the model of relationship that those who confess Christ must embody. In other words, Paul believes that Christ has entrusted the ministry of reconciliation to his followers who must undertake the same reconciling work of Christ in their relationships with other human beings. He implies that only by embracing Christ in faith can one live a life that is both reconciled and reconciling. Divine reconciliation is the precondition to human reconciliation: one must accept God’s reconciliation so that one can effect reconciliation as a mediator/ ambassador of Christ’s work of reconciliation.

What exactly is this ministry of reconciliation? Is it merely a theological construct to explain the significance of Christ or does it have ethical consequences? If we think of Paul using a model of communion to describe the content of reconciliation, then to live a life of communion implies that the follower of Christ cannot exclude anyone, not even those whose transgressions could be justifiably held against them.

³ All Scriptural quotations are taken from the New Revised Standard Version.

Perhaps this is what Paul means when he says, “everything has been made new.” But does this imply that sin has no consequences, that forgiveness of the sinner supercedes the demands of justice? If this is the case, why does Paul in his first letter to the Corinthians exhort the community to expel from their midst the man who was living with his father’s wife (1 Cor 5:1-13)? How can the followers of Jesus both undertake his ministry of reconciliation and expel certain sinners from their midst?

To answer this problem, one is brought back to the narratives of the Gospels. While exploring every Gospel passage where restored relationship is mentioned or implied would delay us too long, I focus only on the one activity of Jesus of Nazareth that the Gospel’s provide an abundant witness: eating.⁴ In narrative after narrative, Jesus is presented as eating meals or promising to eat with people whose place on the socio-economic scale range from top to bottom. The Gospels report that Jesus uses these occasions to invite forgiveness, to challenge hypocrisy, to teach about justice. In the end, social boundaries are broken and redrawn by Jesus (Shriver 1995, 40). Why at a meal? It is here that Jesus renegotiates social boundaries and challenges all previous barriers as to with whom one can eat. He welcomes the Gentiles, the tax collectors, the prostitutes, the lame, and the list goes on. By making space at the table for those previously excluded from the table, the Gospels portray Jesus as issuing two invitations: he invites those at the table to reconsider their “purity” and make room for those once thought “impure”, and he invites those previously excluded because of their status to consider their lives and make changes. Both invitations are invitations of repentance. In this way, not only does he create space in the exterior place where the meal occurred, but, through repentance, space is created in the interiority of each diner’s heart.

Is not what we see Jesus doing in these Gospel narratives the same thing we hear Paul theologizing about in his letters: reconciliation as restored relationship? Yes and no. I believe a small distinction can be noticed in the “praxis” of Jesus and the “theologizing” of Paul. Jesus literally practices companionship, “breaking bread with” the righteous and the sinner, inviting each to create space for the “other” at the table. The breaking of the bread celebrates this creating of space; otherwise, the meal is not possible. Paul’s theological project, on the other hand, is to use reconciliation as restored relationship as a core theological metaphor to interpret the ministry of Christ as the everlasting reconciliation of God with humanity. God’s reconciling action precedes any action by humans to effect reconciliation. Yet, Paul cannot escape praxis and must face new pastoral problems that confront the early believers. What if the summons to be a new creation reconciled in Christ is ignored, even after repeated opportunities, by individual members of the community? What must the community do with those who refuse to change their lives? A pastoral solution emerges, that of excluding the sinner from communion with the community, a practice to which Paul witnesses in First Corinthians and which is also seen in Matthew’s Gospel.

If any member of the Church sins against you, go and point out the fault when the two of you are alone. If the member listens to you, you have regained that one. But if you are not listened to, take one or two others along with you, so that every word

⁴ Mt 6:12 is another interesting example. Jesus instructs his followers to not ask for forgiveness unless they are already forgiving. This will be discussed later in the paper.

may be confirmed by the evidence of two or three witnesses. If the member refuses to listen to them, tell it to the church; and if the offender refuses to listen even to the church, let such a one be to you as a Gentile and a tax collector. (Mt 18:15-17)

These verses speak of a genuine pastoral problem for the early communities. How were they to maintain the literal “companionship” in the example of Jesus yet maintain an ethical standard of behavior that was required by those who professed the name of Jesus? The solution is to expel the sinner from their midst and isolate him. However, such action is not punitive but is medicinal; the sinner is excluded as strong medicine to be healed of whatever is keeping her from responding to the community’s invitation to repentance. Even so, it is startling to find in this passage that the very people the Gospels portray Jesus desiring to eat with (Gentiles and tax collectors) are presented as models of absolute “otherness” that the community must avoid. Already, the meal has become less a vehicle to break down social barriers and more the way barriers of identity are constructed.

It is not surprising that the early Christian church seized upon a communal meal as a way to continue the reconciling ministry of Jesus. However, the exclusion of certain sinners from the Eucharistic table and the pastoral processes developed to lead them back to full communion with the community demonstrate that what begins as a pastoral solution, practiced for the sake of the future salvation of the sinner, soon becomes a way for the community to reaffirm its own identity. And by the fourth century, it becomes a way for the community to exercise direct control over those who it judges to be impure or immoral. We witness a shift from eating as a sign of “a new egalitarianism of spiritual and material resources” as witnessed in the Gospels to eating as a mark of Christian identity over and above other competing identities (Crossan 1991, 263). The increasing harshness of the penitential discipline, including the law that it was available only one time after baptism and the imposition of certain juridical obligations after reconciliation with the Church (such as lifelong celibacy and being banned from church office), leads to its demise as a pastoral strategy. It is eventually replaced by the tradition of confessing one’s faults to a spiritual director, men and women with capacities for spiritual healing and insight, seen in the Eastern desert tradition by the second and third centuries and in the Celtic tradition in the West by the fifth and sixth centuries. Yet, it is interesting to note that even as the practice of this new penitential form becomes dominant, the earliest insight of the ancient church to connect the ministry of reconciliation to a communal meal is not lost totally. The rarely used form of solemn penance, which included excommunication from the Eucharist and the granting of the *pax ecclesia* through readmission to Eucharistic communion, lasted in the sacramentaries until the fifteenth century.

By the time that the Fourth Lateran Council (1215) defines and the Council of Trent (1563) canonizes the four parts of sacramental penance – confession, contrition, penance and absolution – the practice of reconciliation has been totally juridicalized, privatized and clericalized. It has become totally disconnected from the Eucharist, only the ordained could serve as confessors, and emphasis was placed on secrecy through the practice of anonymous confession and the confessional seal. In return for such dramatic developments away from the broader tradition of early church, the ministry of reconciliation was guaranteed to be sacramentally efficacious if all of its parts were present. Moral purity could be restored each time a “good” confession was made. Indeed,

such developments came under the reforming eyes of Luther and Calvin who disputed that such a sacramental system could assure the reconciliation of the sinner with God. The result is that while Luther retained the practice of confession, he changes its' meaning from sacramental efficacy to a way to receive consolation for those open to God's justification. Calvin, on the other hand, abandons the practice altogether since he saw it as anathema to his understanding of justification by grace alone and the priesthood of all believers.⁵ Yet, while the reformers took issue with the juridical and clerical aspects of the ministry of reconciliation, they stressed the role of the divine over the individual in the work of reconciliation and de-emphasized the role of the community. This stress on the priority of the individual over the community is only given more prominence in the eighteenth century Enlightenment.

In our present theological context, we are faced with a variety of questions about reconciliation. Is it possible to reconnect the praxis model of reconciliation as restored relationship/companionship seen in the Gospels with a theology about God's work of reconciliation in Christ? How are we attempting to reconnect the role of the individual with the role of the community in the reconciliation process? How are we attempting to reconnect a theology of reconciliation with fully communal rituals of reconciliation, especially the connection to the Eucharist/ communion? In my own context as a Roman Catholic living in the United States, serious theological reflection about reconciliation beyond "going to confession" or "turning your life over to God" has all but ended. Some might say it is because we have lost a sense of sin, but I disagree. I think we have lost a sense of community and have become comfortable with our identities at the expense of knowing how to negotiate otherness. Nonetheless, the theological tradition is rich has been instructive about the praxis of reconciliation to political processes of reconciliation.

2. The Theological Tradition as Instructive to Political Praxis

The wisdom of the theological tradition has been instructive in shaping political praxis. Consider this definition of political forgiveness offered by one contemporary scholar.

Forgiveness in a political context... is an act that joins moral truth, forbearance, empathy, and commitment to repair a fractured human relation. Such a combination calls for collective turning from the past that neither ignores past evil nor excuses it, that neither overlooks justice nor reduces justice to revenge, that insists on the humanity of enemies even in their commission of dehumanizing deeds, and that values the justice that restores political community above the justice that destroys it (Shriver 1995, 9).

While this author is speaks of forgiveness, the definition points to a number of parts that make up a political process of reconciliation. I wish to discuss briefly three areas where the wisdom of theological praxis has been appropriated by political praxis: truth-telling as an act where the community validates individual memory; forgiveness and repentance as invitations to act with forbearance rather than imitate the act of the enemy; and commitment to repair and redress (justice) through restored relationship.⁶

⁵ SHRIVER 1995, 52-58

⁶ I rely heavily on the experience of South Africa here, but I believe the implications reach far beyond this one context.

2.1. Truth-Telling as an Act Where the Community Validates Individual Memory

The Christian tradition has no exclusive claim on truth. However, the inextricable connection between truth-telling and reconciliation is indisputable in the tradition. In the sacramental traditions, such truth-telling always occurs in the context of the community and in a safe place. It is the community, or at least one other individual that preserves the correspondence between the act and the memory of the act and leads to a judgment about the significance of the act. The establishment of truth is essential to the honest assessment of the act and provides the means to contextualize the act within the larger trajectory of the moral self. Finally, the truth of the act provides the necessary data on which to base a decision about how the person must redress the act. The result of the truth-telling is not to restore lost innocence, for no one can ever undo an act once committed. It is to lead one to a new place of integration, where the act is integrated within the larger fabric of one's moral life. However, the act of truth-telling makes one vulnerable to retaliation and judgment. The safety of the penitent one must be guaranteed by the moral and institutional authority of the one receiving the confession and by the public ritual context of the act that gives it greater importance than in another context.⁷

In political processes of reconciliation following what social upheaval or trauma, the first step is always to establish the truth of individual acts. Establishing the truth about what happened provides a basis for a common memory that in turn provides a basis for a new moral order to be established. The process of establishing the truth provides a pattern of truthfulness and honesty on which any new political order must be built. It must be a public process to insure the right of all parties to contribute to a new narrative of truth. Without the validation of wider community, truth remains elusive and prone to the "narrative of the lie" perpetuated by the previous political order.⁸ In fact, truth-telling in a political process of reconciliation is a key strategy to "re-legitimize" language that has been co-opted by the past regime.

Between 1974 and 1994, twelve truth commissions were established following dramatic changes in the political and social order of individual nations.⁹ The success of these truth commissions is related not only to how well they investigate and establish a correspondence between what happened and the memory of what happened, but in insuring the safety of those who come forward to tell the truth. To this end, who is designated to receive the truth and how the truth is delivered become critically important questions. Persons with both moral authority and institutional authority insure that the truth will be heard and the safety of those who come forward to speak the truth will be guaranteed. Also, speaking before an established Truth Commission is a public ritual that heightens the importance of what is said by distinguishing it from other less formal or rule-governed contexts.

⁷ Performance theory speaks of ritual "framing" where the acts performed within the frame take on special significance and so special efficacy. See BELL 1997, 159-164.

⁸ SCHREITER 1992, 29-39

⁹ For an excellent summary of the work of these commissions and implications for notions of truth, justice, and responsibility, see KRITZ (ed.) 1995, 225-245.

2.2. Forgiveness and Repentance as Invitations to Act with Forbearance Rather than Imitate the Act of the Enemy

The Croatian scholar Miroslav Volf points out that Jesus in the Gospels preaches a message of repentance and forgiveness not just to those who are oppressed but to those who are the victims of oppression (Volf 1996, 114). Often those in the former group are instructed to turn away from greed or violence, but what exactly from what must those in the latter group repent? Volf argues that Jesus' message of repentance addressed to victims is to repent from the impulse to match the greed and violence of the oppressor. In other words, victims must repent from their envy of the wealth of the oppressor and from their desire for violent revenge when violence is perpetrated against them. Volf argues that Jesus asks victims to give up their claim against oppressors as all too often such claims mimic the dehumanizing values of the oppressors. Jesus invites victims to a change of heart towards their oppressors, to repent from their desire to oppress the oppressor, to forgive the oppressor, and to be liberated from the very oppressive values and actions that victimize them. One might consider the Gospel injunction to forgive one's enemies "not seven times...but seventy-seven times" (Lk 18:22) as an example of how repentance and forgiveness is based on a change of heart that ultimately frees the victim from the values of the oppressor and makes the victim capable of establishing a new kind of relationship with the oppressor. The victim is asked to show forbearance towards the perpetrator, not because the perpetrator is innocent, but to "make something new" through forgiveness as a sign of the kingdom come into the world.

The issues of forgiveness and repentance are thorny ones in political processes of reconciliation. Too often, the value of finding out the truth supercedes the value of those who have perpetrated crimes being asked to show evidence of remorse or repentance. In South Africa, the controversial decision to grant amnesty to those who came forward to establish their role in politically motivated criminal action continues to be fiercely debated. However, looking at it from the theological tradition, the issue of repentance goes beyond that of the perpetrator to include the victim. This does not in anyway imply the victim is responsible for his victimization or should not demand justice from those who have victimized him. We must be very clear on this. What the victim must repent of is the desire to retaliate against the perpetrator or claim superiority against the perpetrator. While the victim cannot prevent her hate of the perpetrator from beginning, she can choose not to give it nourishment; otherwise, should the opportunity present itself, they too will become oppressors. By showing forbearance and perhaps even forgiveness towards their victimizers, they gain a new power in the situation and they disempower the act of the oppressor.¹⁰ In certain instances, I wonder if granting amnesty to perpetrators might serve to break the cycle of violence and temptation to violence; it shows that the new moral order will no play by the same rules of the former one. It can open the way to genuine social transformation where forgiveness rather than violence can shape a new political order.¹¹

¹⁰ VOLF 1995, 116

¹¹ I recognize that this is a contested point and that victim's often experience a second victimization when perpetrators are treated too leniently.

2.3. Commitment to Repair and Redress (Justice) through Restored Relationship

In the familiar story of the interaction between Zachaeus and Jesus (Lk 19:8), the tax collector tells Jesus that he will pay back “four times as much” what he has cheated from the poor. Did Jesus demand such redress before he would come and stay in Zachaeus’ house? No. Jesus’ expressed desire to come and stay with Zachaeus occasions Zachaeus’ repentance and his desire to redress the wrong he had committed. Put in theological language, the genuineness of Zachaeus’ repentance is proven through his willingness to undertake penance. Is such penance necessary for God to forgive? Absolutely not, but it is necessary for Zachaeus to create a space in his heart (and house) for those who previously he had not adequately considered. In this story, Jesus is depicted as demanding neither retributive justice (the punishment of the perpetrator) nor restorative justice (the making of a mutually agreeable redress by the perpetrator to the victim). Jesus is more concerned about sustaining a relationship with Zachaeus than in making a judgment about his past. However, in light of the care shown to him, Zachaeus comes to a judgment about his past that leads him to act decisively, even superabundantly, to fulfill the demands of justice.

In the Roman Catholic ritual tradition, a key role of the confessor came to be that of a judge, one who had to make an informed yet detached judgment about the truth of the confession and the repentance of the penitent. Such judgments were based on the content of the confession rather than personal knowledge of the penitent since the identity of the penitent was unknown. Penance was demanded as proof of the required contriteness of the penitent and was not intrinsically connected to fulfilling the demands of justice created by the sinful act of the penitent. In fact, penance came to be seen more of a punishment for sin that had to be completed not to win God’s mercy, but so that the grace of forgiveness would be appropriately valued and would in no way appear “cheap”. As you know, the issue of the efficacy of penance was the linchpin in Luther’s protest over the sale of indulgences.

In a political context, retributive justice may be harder to accomplish yet is much “cleaner” than embarking down the messy road of restorative justice. Retributive justice simply punishes the perpetrator, usually through prison or death, and pushes him or her to the margins of society. The crime is judged to render the perpetrator so inhuman that restoration of the perpetrator back into the human community is not possible.¹² On the other hand, restorative justice leaves open the possibility that the perpetrator could fulfill the demands of justice required by the crime and, once fulfilled, resumes an equal place in the community along side of those he had formerly victimized. While both retributive and restorative models of justice take seriously the demands of justice demanded by the crime, one can argue that restorative justice alone creates a space for the perpetrator in the new moral and political order being constructed.

However, even with this model, a problem arises. Who decides what restorative redress must be done and will it ever be enough, especially for violent crimes such as murder and rape? Based on the story of Zachaeus, the Christian tradition reminds us that forgiveness implies justice, but it is a justice based first and foremost on relationship. In the words through which Jesus teaches his disciples to pray “forgive us

¹² It is striking how many times the metaphor of “animal” is used by victims in their testimony to South Africa’s TRC to describe perpetrators. Viewing perpetrators as non-human mitigates any requirement to reincorporate them into the human community and sets the stage for retributive rather than restorative justice.

our debts as we also have forgiven our debtors” (Mt 6:12), justice is not overlooked. It is a part of forgiveness; something is owed to God by us (forgiving others debts) and something is owed to us by others (debts). Yet, only in the reestablishment of relationship can justice be negotiated; otherwise, the debts owed to us and our debts to God will never be paid in full.¹³ Only the person who is willing to forgive, to create a space for the other in her life, can pursue the demands of justice without falling into the temptation to demand restoration or punishment even at the expense of relationship with the perpetrator.¹⁴ As Reinhold Niebuhr reminds us, “anything short of love cannot be perfect justice”.¹⁵

3. Political Praxis as Instructive to Theological Praxis

Revisiting the question asked earlier in the paper, are we as theologians ready to give up our exclusive claim on reconciliation as a theological construct or, at the very least, are we agreeable to the fact that reconciliation might have political as well as theological meanings? I have attempted to argue that the very fact that reconciliation is being claimed as a political term is at least in part due to the wisdom of theological reflection and praxis. However, I also want to stress that the political praxis of reconciliation in South Africa, Chile, Guatemala and other places has highlighted aspects of reconciliation that have been under-emphasized in the Christian praxis of reconciliation. Allow me to briefly discuss three such aspects. First, reconciliation is not the same reality as forgiveness. While forgiveness is one step in a reconciliation process, it does not necessitate engagement with the perpetrator. Ultimately, it results from a decision made by the victim, an act of the will to make space for the perpetrator once more as a fellow human being. This decision is made without reference to the stance or situation of the perpetrator nor does it depend on such. The Christian theological tradition has put great emphasis on forgiveness and has tended to equate forgiveness with reconciliation. The stress has been on seeking God’s forgiveness and, to a lesser extent, the community’s forgiveness of the sin by an individual penitent. However, political praxis shows us that true reconciliation has many parts and partners with forgiveness being just one aspect, albeit a necessary one, of a larger, more complex picture.

Second, the political praxis has given placed great emphasis on reconciliation as a process. Truth-telling, time for repentance and forgiveness, repair and redress, coming to regard the full humanity of the perpetrator, all of these take time and happen at different moments if they happen at all. True reconciliation between human beings cannot be modeled on the theological understanding of reconciliation between God and humanity where, based on Paul’s insight, relationship is restored through the unique salvific act of Christ. While grace from this act provides humans with the ability to undertake the ministry of reconciliation, it does not reduce the hard work of reconciliation into a single encounter. So while theological praxis has given emphasis to the grace of Christ active in a reconciliatory event such as a sacramental encounter (i.e., baptism, penance, Eucharist) or the prayer of a penitent, our human experience of how reconciliation “works” does not confirm the efficacy of such single encounters. It is only through a

¹³ NIEBUHR 1967, 49f

¹⁴ VOLF 1995, 122-23

¹⁵ NIEBUHR 1967, 50

long and difficult process involving many steps and stages through which relationships, once broken by acts of self-centeredness including violence and greed, are restored. True reconciliation, while based on the grace of a single act, does not happen in a single act. Political processes of reconciliation confirm this for us.

Third, the political praxis of reconciliation has begun a discourse about the vital role of the community in the reconciliation process. Part of truth-telling is to bring before the community those crimes that have destroyed in some way the moral fabric of the community. This connection between the act of the perpetrator and the life of the community cannot be overlooked. It is exactly this connection that calls for all the parts of a political process of reconciliation to be public. One act impacts the whole so that the whole must play a role in how the act must be redressed and the perpetrator reintegrated back into the whole. This is accomplished practically in the selection of those from the community with the moral credibility to hear the truth and act on it. It also is accomplished through the efforts and talents of many others who shepherd victims and perpetrators through the process. On the other end of the spectrum, theological praxis has come to emphasize either the private confession of sin by the penitent to either a member of the clergy or to God directly. Adequate attention has not been given to the role of the community in the reconciliation process. Theological praxis is challenged by the political praxis to look again at the practice of the early Church and to recover the active role of the community, including the development of many ministries of reconciliation, who will serve as companions on the journey towards restored relationship.

4. Conclusion: The (In)Adequacy of Reconciliation as a Theological and Political Term

If reconciliation describes the process of companionship/restored relationship where space for the other is made in the identity of the self, then we can locate it as both a theological and political praxis. While the term itself is being loosened from the exclusive domain of theology through its use to connote a political process, such a shift enriches the term rather than diminishes it. We see in the political praxis of reconciliation both the wisdom of the theological tradition and a challenge to expand it.

Yet, as theologians, we are led back to a fundamental question: no matter how one defines reconciliation, is it possible without divine assistance, without grace that alone has the power to transform existence from self-centeredness to other-centeredness? Given our experience of the profound human evil that we witnessed last year in my own country and for sixty years or more in this country, we cannot but be left with the conclusion that true reconciliation is not possible without the irrevocable reconciliation that has come to us in Christ. Paul's theological insight from the first century resonates with even more urgency in the twentieth and twenty-first centuries. On it, we rest our hope that a final and everlasting communion between God and humans, between humans and humans, between our will and our action, between humans and the earth, will come. This hope for a New Kingdom of reconciliation will ultimately not be our work but the work of God who will make "a new heaven and new earth" (Rev 21:1). We cannot lose sight of this hope since it reminds us that all of our

efforts to build communities of reconciliation must cooperate with the Spirit of reconciliation alive in our midst.

So while the political claim on reconciliation may enrich our understanding of the complexities of the process, we also are led to the inescapable theological conclusion that true reconciliation is never finished since we ourselves remain unfinished until the time when all hope will be fulfilled. As such, whether reconciliation is a theological or a political reality, it will in every instance remain non-final; even with the best of intentions and with unlimited resources, all the barriers to true and lasting reconciliation will never be fully removed.¹⁶ Yet the “non-finalness” of reconciliation should not cause despair as much as it should animate recommitment to the difficult work of building lives and communities of reconciliation. According to Paul, we have been given the ministry of reconciliation, a ministry that demands that we become sacraments of reconciliation to others. We must be willing to make space at the table, to be the companion of the sinner and the perpetrator as well as the innocent and the victim. Even though our efforts always will be non-final, our efforts will be guided by the vision of a reconciling embrace without limit.

REFERENCES

1. Appleby, R. Scott. *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000.
2. Arendt, Hannah. *The Human Condition: A Study of the Conditions Facing Modern Man*. Garden, Doubleday, 1959.
3. Bell, Catherine. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford U. Press, 1997.
4. Crossan, John Dominic. *The Historical Jesus: A Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991.
5. Helmick, S.J., Raymond G. & Petersen, Rodney L., eds. *Forgiveness and Reconciliation: Religion, Public Policy, and Conflict Resolution*. Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2001.
6. Kritz, Neil J., ed. *Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes. Vol. 1: General Considerations*. Washington, D.C.: United States Institute of Peace Press, 1995.
7. Lederach, John Paul. *The Journey Toward Reconciliation*. Scottdale, PA: Herald Press, 1999.
8. Meredith, Martin. *Coming to Terms: South Africa's Search for Truth*. New York: PublicAffairs, 1999.
9. Niebuhr, Reinhold. “Christian Faith and Natural Law.” In *Love and Justice: Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, edited by D. B. Robertson, 46-54. Cleveland: The World Publishing Company, 1967,
10. Schreiter, Robert J. *The Ministry of Reconciliation: Spirituality & Strategies*. Maryknoll, NY: Orbis, 1998.

¹⁶ VOLF, 1995, 109-110.

11. _____. *Reconciliation: Mission & Ministry in a Changing World*. Maryknoll, NY: Orbis, 1992.
12. Shriver, Jr., Donald W. *An Ethic For Enemies*. New York: Oxford U. Press, 1995.
13. Volf, Miroslav. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdon Press, 1996.

A KIENGESZTELŐDÉS A TEOLÓGIAI ÉS A POLITIKAI GYAKORLAT HATÁRÁN

JOSEPH A. FAVAZZA¹

A kiengesztelődés egy teológiai töltetű kifejezés, amelynek azonban politikai vonatkozásai is vannak. Az elmúlt tizenöt év alatt tanúi voltunk annak, hogy e fogalomkontextus drámai módon átlépett a teológia területéről a politika világába.² Mindez időben angol nyelvterületen nagyon kevés olyan könyv jelent meg, amely a kiengesztelődés keresztény teológiai és rituális gyakorlatával foglalkozott, miközben egyre növekszik az olyan kiadványok száma, amelyek a kiengesztelődés politikai dimenzióját tárgyalják. Ez a váltás részben annak köszönhető, hogy a világ figyelme Dél-Afrikára irányult az apartheid utáni időszakban, részben pedig a ma már jól ismert Igazság és Kiengesztelődés Bizottság (Truth and Reconciliation Commission) megalakításának, munkájának és zárójelentéseinek. A dél-afrikai tapasztalat egy egyre mélyülő vita felé irányította a figyelmet, arról, hogy mit is jelent a kiengesztelődés politikai kontextusban, és gyümölcsöző kérdéseket ébresztett a kiengesztelődés összetevőivel illetve résztvevőivel kapcsolatosan: gondolok itt az igazság kimondására, a bűnbánatra, az amnesztiára, a jóvátételre és végül a megbocsátásra és igazságosságra. Tutu érsek vallási státusa ellenére, a TRC fellazította a kiengesztelődés teológiai értelmezését és a politikai szférába helyezte át.

Teológusként két kérdést szeretnék feldolgozni az események ilyen jellegű átalakulásával kapcsolatosan. Először, készen állunk-e mi teológusok feladni a kiengesztelődés fogalmának kizárólagosan teológiai értelmezését, vagyis elfogadjuk-e, hogy a kiengesztelődésnek politikai jelentése is lehet? Másodszer pedig, ha már szabad mozgást engedünk e fogalomnak a teológia és a politika határain keresztül, a politikai gyakorlat milyen bölcsességet merített teológiai hagyományunkból, illetve befolyásolta-e kihívásaival a politikai gyakorlat a kiengesztelődés teológiai megértését? Vagyis a teológia nyújtott-e valamilyen tanítást a politikának a kiengesztelődésről, és adott-e a politika cserében hasonló jellegű tanítást a teológiának?

E célból szeretném először nagy vonalakban feldolgozni a kiengesztelődés teológiai fejlődését, különös figyelmet fordítva az újszövetségi forrásokra és a történelmi gyakorlatra. Azután kimutatnám a teológiai fejlődés és a politikai gyakorlat találkozási pontjait, amelyekben a teológiai fejlődés hatással volt a politikai gyakorlatra. Ezt követően röviden tárgyalom azokat a kihívásokat, amelyeket a politikai gyakorlat intézett a kiengesztelődés bizonyos aspektusaival szemben, amelyeket a teológiai hagyomány nem hangsúlyozott ki eléggé. Tanulmányomat a kiengesztelődés olyan definíciójával zárom, amely felöleli mind a teológiai, mind a politikai kontextust. Úgy gondolom, hogy a kiengesztelődés

¹ A szerző a Memphis-i (AEÁ) Rhodes College Vallástudományi Tanszékének tanára. Teológiatörténetet és fundamentális teológiát tanít. Kutatási témája a bűnbánati fegyelem az első keresztény századokban, a bűnbánati szertartás új formáinak keresése, a kiengesztelődés, mint egyházi hagyomány és társadalmi tapasztalat. Világi, nős és négy gyermeke van. A tanulmányt Hübel Szilvia fordította.

² Hannah Arendt elsőként értelmezte a megbocsátást politikai valóságként. Lásd *The Human Condition*, 214 skk.

egy olyan teológiai valóság, amely csak az eszkatologikus reménységben nyer beteljesülést, és nem a jelen megélt valóságában. Annak ellenére, hogy nem foglalkozom az erdélyi politikai és vallási közeggel, úgy gondolom, hogy megjegyzéseim alkalmazhatók erre a helyzetre is, és remélem, hogy későbbi beszélgetéseink során ezeket megvizsgálhatjuk.

1. A kiengesztelődés a keresztény hagyományban

Az Újszövetségben Pál a kiengesztelődést jogi fogalomként használja, amely alatt a férj és feleség kapcsolatának helyreállítását érti (1 Kor 7,11). Más helyeken azonban kiterjeszti a fogalmat teológiai értelemben, hogy leírja ezzel Isten kezdeményezését az emberiséggel való közösség helyreállítására, azzal az emberiséggel, amely érthetően kirekesztődött az Istennel való közösségből. *„Mert ha Istent Fia halála kiengesztelte akkor, amikor még ellenségek voltunk, most hogy kibékültünk vele, az ő életébe beoltódva még könnyebben megszabadulunk.” (Róm 5,10).*³ Pál teológiai szemléletében ez az evangélium lényege: Isten kegyelmesen kezdeményezte azt, hogy Krisztusban kiengeszteli önmagával az emberiséget. Az emberiség kiengesztelő átölelése megtörte a bűn uralmát és megnyitotta Isten Országát, amelyben a vele való közösség mind a jelenben adott, mind a jövőre vonatkozó lehetőség. A helyreállított kapcsolat Szent Pál teológiájának középpontjában áll. Isten és az ember közössége nem más, mint kiengesztelődés. Csak ennek a közösségnek köszönhetően lett megmentve az ember a haláltól, és ezáltal kapja meg az üdvösség és a megváltás lehetőségét.

Pál így folytatja a második korintusi levélben:

„Mindenki, aki Krisztusban van új teremtmény. A régi megszűnt, valami új valósult meg. De ezt Isten viszi végbe, akit Krisztus kiengesztelt irántunk, és aki minket a kiengesztelődés szolgálatával megbízott. Isten ugyanis Krisztusban kiengesztelődött a világgal, nem tartja számon vétkeinket, sőt ránk bízta a kiengesztelődés tanítását. Tehát Krisztus követségében járunk, maga az Isten int benneteket általunk. Krisztus nevében kérünk: engesztelődjete ki az Istennel” (2 Kor 5,17-20).

Pál egy következő teológiai lépésben bebizonyítja, hogy Isten és az ember kiengesztelődött kapcsolata Krisztus megváltó műve által, példává kell legyen mindazok kapcsolatában, akik Krisztust megvallják. Vagyis Pál úgy látja, hogy Krisztus az ő követőire bízta a kiengesztelés szolgálatát, és nekik ezt folytatniuk kell embertársaikkal való kapcsolataikban. Ezzel azt mondja, hogy csak a hitben Krisztust átölelve élhet az ember kiengesztelődött és egyben kiengesztelő életet. Az Istennel való kiengesztelődés előfeltétele az emberi kiengesztelődésnek: az embernek el kell fogadnia az Istennel való kiengesztelődést ahhoz, hogy Krisztus kiengesztelő művének közvetítője / követe lehessen.

Mi is pontosan a kiengesztelődés szolgálat? Csak egy egyszerű teológiai kategória, amely megmagyarázza Krisztus szerepét, avagy vannak etikai következményei is? Ha arra gondolunk, hogy Pál a közösség modelljét használja a kiengesztelődés tartalmának leírására, akkor a közösségi élet magában hordozza azt is, hogy a Krisztus-követők senkit sem zárhatnak ki, még azokat sem, akiknek tetteik erre feljogosíthatnák őket. Valószínűleg erre gondol Pál, amikor kijelenti, hogy „minden újjá lett teremtvé”. Ez azt jelentené talán, hogy a bűnnek nincsenek következményei, avagy azt, hogy a

³ Az angol szövegben a bibliai idézetek a New Revised Standard Version kiadásból származnak. A magyar fordítás a Káldi-féle Neovulgata kiadást követi.

megbocsátás fontosabb az igazságszolgáltatásnál? Ha ez így van, miért szólítja fel Pál a közösség tagjait az első korintusi levélben, hogy zárják ki körükből azt a férfit, aki apja feleségével él (1 Kor 5,1-13)? Hogyan végezhetik Krisztus követői a kiengesztelés szolgálatát és zárhatják ki ugyanakkor a bűnösöket közösségükből?

Ahhoz, hogy erre a kérdésre válaszoljunk, vissza kell térnünk az evangéliumi elbeszélésekhez. Mivel túl hosszadalmas lenne mindazon perikopák vizsgálata, amelyek helyreállított kapcsolatokról beszélnek, egy olyan gesztusra szeretnék összpontosítani, amely nagyon sokszor leírás nyer a Názáreti Jézussal kapcsolatban: az étkezésre.⁴ Számos elbeszélésből értesülünk arról, hogy Jézus ismételtén étkezik olyan emberekkel vagy közös étkezést ígér olyan személyeknek, akik a társadalmi-gazdasági ranglétrán a legkülönbözőbb helyet foglalják el, a legfelső osztálytól a legalacsonyabbig. Az evangéliumok arról számolnak be, hogy Jézus felhasználja ezeket az alkalmakat arra, hogy megbocsátásra szólítson fel, hogy leleplezze a kétszínűséget, és hogy az igazságosságról tanítson. Végül Jézus áttöri a társadalmi határokat és átalakítja azokat.⁵ Miért étkezéskor, kérdezhetnénk? Jézus itt kérdőjelezi meg a társadalmi határokat és azokat a korábbi szabályokat, amelyek megmondják, kivel szabad étkeznünk. Ő vendégül látja a pogányokat, a vámosokat, prostituáltakat, a bénákat és sorolhatnánk tovább. Azáltal, hogy helyet ad asztalánál azoknak is, akik előzőleg ki voltak zárva, Jézus tulajdonképpen arra szólítja fel az asztalnál ülőket, hogy vizsgálják felül saját „tisztaságukat” és helyet adjanak az asztalnál azoknak, akiket eddig „tisztátalannak” tartottak; másrészt azokat, akik eddig, állapotuk miatt, ki voltak zárva, arra szólítja fel, hogy vizsgálják meg életüket és változtassák azt meg. Mindkettő tulajdonképpen bűnbánatra való felszólítás. Ily módon nemcsak a külső térben készít helyet, ahol az étkezés történik, hanem bűnbánat által minden egyes résztvevő szívében is helyet készít.

Vajon az evangéliumi beszámolók Jézus tetteiről nem ugyanazt idézik, amit Pál leveleiben fejteget: a kiengesztelődés nem más, mint helyreállított kapcsolat? Igen is, meg nem is. Úgy gondolom, hogy egy finom különbség észlelhető Jézus „gyakorlata” és Pál „teologizálása” között. Jézus szösz szerint gyakorolja az asztalközösséget, megtöri a kenyeret a bűnösnek és az igaznak egyaránt, és mindkettőt meghívja, hogy helyet készítsen a másik számára az asztalnál. A kenyértörés éppen ezt a hely-teremtést ünnepli. Másként az étkezés nem történhetne meg. Pál teológiai terve az, hogy a kiengesztelődést, mint helyreállított kapcsolatot, teológiai metaforaként használja fel Krisztus örökérvényű megváltó művére, amellyel Ő kiengesztelte az emberiséget Istennel. Isten kiengesztelő tevékenysége mindig megelőzi az ember ilyen irányú próbálkozásait. Pálnak azonban szembesülnie kell a gyakorlattal és a pasztorális problémákkal, amelyek a korai közösségekben merültek fel. Mi történik, ha megfélekedünk arról a feladatról, hogy Krisztusban kiengesztelődött új teremtménnyé váljunk, ha a közösség egyes tagjai, az ismételtén felkínált lehetőségek után is elutasítják a kiengesztelődést Krisztussal? Mit tegyen a közösség azokkal, akik nem akarják megváltoztatni életüket? Az egyik lelkipásztori megoldás, amelyről Pál ír az első korintusi levélben, és amely Máténál is megtalálható, a bűnös kizárása a közösségből.

⁴ A Mt 6,12 egy másik érdekes példa. Jézus arra oktatja követőit, hogy nem kérhetnek bocsánatot, amíg ők maguk nem bocsátanak meg mindenkinek. Ezt majd részletesen tárgyalom a továbbiakban.

⁵ SHRIVER, 1995, 40.

„Ha testvéred vét ellened, menj és figyelmeztess négy szemközt. Ha hallgat rád, megnyered testvéredet. Ha nem hallgat rád, vigyél magaddal egy vagy két másik embert, hogy két vagy három tanú bizonyítsa a dolgot. Ha ezekre sem hallgat, jelentsd az egyháznak. Ha az egyházra sem hallgat, vedd úgy, mintha pogány volna vagy vámos.” (Mt 18,15-17).

Ezek a versek egy valódi pasztorális problémáról számolnak be, amellyel a korai közösségek szembesültek. Hogyan folytassák azt az asztalközösséget, amelyről Jézus példája tanúskodott, úgy, hogy ugyanakkor megőrizték azt az erkölcsi színvonalat, amelyet a Krisztus-követőktől elvártak? A megoldás az volt, hogy kiközösítették a bűnöst és elszigetelték. Ez az eljárás nem büntető jellegű volt, hanem inkább gyógyító. A bűnös kiközösítése olyan volt, mint egy erős gyógyszer, amellyel kigyógyíthatták mindabból, ami távol tartotta őt a közösségtől, és gátolta a bűnbánatban. Mégis mehökkentő, hogy az itt felhozott példában a kirekesztést példázó alanyok éppen azok, akikkel Jézus együtt akart étkezni (pogányok, vámosok), és éppen ezek itt úgy szerepelnek, mint akiket teljes „másságukért” a közösségnek kerülnie kell. Itt az étkezés már nem eszköz a társadalmi korlátok átszakítására, hanem inkább az identitás körülhatárolását szolgálja.

Nem véletlen, hogy a korai keresztény egyház megragadta a közös étkezés lehetőségét, hogy ezzel folytassa Jézus kiengesztelő tevékenységét. Mégis úgy tűnik, hogy noha az egyes bűnösök kizárása az eukarisztikus ünneplésből és a lelkipásztori intézkedések, amelyek által visszavezették őket a közösségbe, eleinte pasztorális megoldások voltak a bűnös lelki üdvének érdekében, később azonban a közösség identitásának elhatárolását szolgálták. A negyedik században az eukarisztikus lakomából való kizárás már olyan eszköznnek számított, amellyel a közösség egyenesen ellenőrzést gyakorolhatott azokkal szemben, akiket erkölcstelennek és tisztátalannak ítélt. Tanúi lehetünk annak, hogy az étkezés, amely kezdetben „a lelki és anyagi adottságok új egyenlőségének jele”, amint azt az evangélium is tanúsítja, később a keresztény identitás jele lesz a más, ettől eltérő identitásokkal szemben.⁶ A bűnbánati fegyelem egyre növekvő szigorra, beleértve a törvényt miszerint az ember a keresztség után csak egyszer részesülhetett a bűnbánat szentségében, valamint a különféle fegyelmi eljárások előírása az egyházzal való kiengesztelődés után (mint az életreszóló cölibátus vagy a kizárás az egyházi hivatalból) – odavezet, hogy fokozatosan megszűnik a kiközösítés pasztorális stratégia-jellege. Ehelyett megjelenik a gyónás gyakorlata egy lelkivezető, egy olyan férfi vagy nő előtt, aki rendelkezik a lélek ismeretének és gyógyításának képességével. Ez a gyakorlat a keleti sivatagi hagyományban a 2–3. században jelenik meg, nyugaton pedig a kelta hagyományban az 5–6. század táján. Érdekes megfigyelni azonban, hogy noha ez az új bűnbánati forma uralkodóvá válik, nem tűnik el teljesen az ősegyház gyakorlata, amely a kiengesztelődést összeköti a közösségi étkezéssel. A ritkává lett nyilvános bűnbánattartás, amely magában foglalja az eukarisztikus kommunióból való kizárást, valamint a visszafogadáskor az egyház békéjének átadását (*pax ecclesia*), a szertartáskönyvekben a 15. századig megmaradt.

Mire a IV. Lateráni Zsinat (1215) meghatározza és a Tridenti Zsinat (1563) szentesíti a bűnbánat szentségének négy részét: a bűnök bevallása, bánat, elégtétel és feloldozás –, a kiengesztelődés gyakorlata jogilag teljesen szabályozott, kisajátított és

⁶ CROSSAN, 1991, 263

klerikalizált lett. Egészen elvált az Eukarisztiától, csak felszentelt személyek gyóntathattak, és a hangsúly áttevődött a titoktartásra – a gyónás titkos volt és a gyónási titok megtartása kötelezte a gyóntatót. A kiengesztelődés szolgálatában tehát az ősegyház tágabb gyakorlatától eltérő drámai változás állt be, amit viszont ellensúlyozott a kiengesztelődés szentségi hatékonyságának biztosítéka, amennyiben minden részét betartották. Az erkölcsi tisztaságot vissza lehetett nyerni minden „jó” gyónás alkalmával. Ezek a változások Luther és Kálvin reformáló tekintetét magukra vonták; ők vitatták, hogy egy ilyen szentségi rendszer biztosíthatja a bűnös kiengesztelődését Istennel. Az eredmény az lett, hogy Luther megtartotta a gyónás gyakorlatát, megváltoztatta annak jelentését, és a szentségi hatékonyság helyett egy módot látott benne arra, hogy az a bűnös, aki nyitott volt az Isten által adott megigazulásra, vigasztalást nyerhessen. Kálvin másrészt elvetette ezt a gyakorlatot, mivel úgy látta, hogy ellentétben áll a kegyelem által való megigazulás tanával és minden hívő papságával.⁷ Miközben a reformátorok vitatták a kiengesztelődés jogi és klerikális aspektusait, a kiengesztelődés művében kihangsúlyozták az isteni szerepét az egyénével szemben, és csökkentették a közösség szerepét. Az individuális elem szerepét a közösséggel szemben még inkább kiemelte a 18. századi felvilágosodás.

A jelenkori teológia is több kérdéssel szembesül a kiengesztelődés kapcsán. Lehetséges-e újraegyesíteni a helyreállított kapcsolatként felfogott kiengesztelődési modellt, amint az az evangéliumokban megjelenik, azzal a teológiai tanítással, amely szerint Isten Krisztusban végbevitte a kiengesztelődés művét? Hogyan lehetne összekötni az egyén és a közösség szerepét a kiengesztelődés folyamatában? Hogyan lehetne egyesíteni a kiengesztelődés teológiáját a teljesen közösségi rítusokkal, gondolok itt az eukarisztikus közösségre? Az én környezetemben, az Egyesült Államokban élő katolikusként tapasztalom, hogy a komoly teológiai reflexió a kiengesztelődésről azon a kérdéson túl hogy „gyónni megyünk” vagy „életünket Istenhez fordítjuk” még távolról sem ért véget. Egyesek azt mondhatnák, hogy ez azért van, mert elvesztettük a büntudatunkat, én azonban nem értek egyet ezzel. Úgy gondolom, hogy a közösségi érzékünket veszítettük el, és kényelmesen el vagyunk identitásunkkal, miközben már nem tudunk mit kezdeni a mássággal. Mindenesetre a teológiai hagyomány rendkívül gazdag és mindig meríthetnek belőle a politikai gyakorlat kiengesztelődési folyamatai.

2. A teológiai hagyomány, mint oktatás a politikai gyakorlat számára

A teológiai hagyomány bölcsessége mindig tanulságos volt a politikai gyakorlat alakításában. Vizsgáljuk meg a politikai megbocsátás következő definícióját, amelyet egy kortárs gondolkodó nyújtott:

„A megbocsátás politikai kontextusban (...) egy olyan aktus, amely magában foglalja az erkölcsi igazságot, a türelmet, az empátiát és az elkötelezettséget egy megsérült emberi kapcsolat helyrehozatalában. Ez az ötvözet megköveteli a közösség olyan elfordulását a múlttól, amely nem veszi semmibe vagy nem próbálja mentetegetni a múltban elkövetett rosszat, amely nem tekint el az igazságosságtól, és nem is szűkíti le a bosszúra, és ugyanakkor megköveteli azt is, hogy ellenségeinket teljes emberségükben vizsgáljuk, még embertelen tetteik elkövetésében is, és amely többre tartja a politikai közösséget helyreállító igazságosságot annál az igazságosságnál, amely tönkre teszi azt.”⁸

⁷ SHRIVER, 1995, 52-58.

⁸ SHRIVER, *Ethic*, 9.

Miközben a szerző a megbocsátásról beszél, a meghatározás rámutat a politikai kiengesztelődés folyamatának összetevőire. Röviden három olyan területre szeretnék kitérni, ahol a politikai gyakorlat felhasználta a teológiai bölcsességet: az igazság kimondása, mint olyan aktus, amelyben a közösség érvényesíti az egyéni emlékezetet; a megbocsátás és a bűnbánat, mint meghívás az ellenséggel való toleráns bánásmódra tettei utánzása helyett; az elkötelezettség a jóvátételére és a kapcsolat helyrehozatalára.⁹

2.1. Az igazság kimondása, mint olyan aktus, amelyben a közösség érvényesíti az egyéni emlékezetet

A keresztény hagyomány nem tekinti magát az igazság kizárólagos birtokosának. Azonban vitathatatlan, hogy e hagyományban elválaszthatatlan kapcsolat van az igazság kimondása és a kiengesztelődés között. A szentségi hagyományban az igazság kimondása mindig közösségben és mindig biztonságos közegben történik. A közösség, vagy legalábbis a közösség egyik tagja az, aki öröködi afölött, hogy megfelelés legyen a cselekedet és annak emlékezte között, és ítéletet mond a tett jelentősége fölött. Az igazság megállapítása lényeges a cselekedet becsületes megítélése szempontjából és lehetőséget nyújt arra is, hogy a cselekedetet a saját morális szféra szélesebb összefüggésekben vizsgáljuk. És végül a cselekedettel kapcsolatos igazság szolgál alapul annak eldöntésére, hogy az azt elkövető személy hogyan teheti jóvá tettét. Az igazság kimondásának szerepe nem az elvesztett ártatlanság visszaállítása, hiszen senki sem tudja meg nem történtté tenni azt, ami már megtörtént. A szerepe inkább az, hogy a tettet új szinten integráljuk, az egyén erkölcsi életének teljességében. Tagadhatalan azonban, hogy az igazság kimondása kiteszi az embert a büntetés és az ítélet kockázatának. A bűnbánó biztonságát szavatolnia kell annak az erkölcsi és intézményi tekintéllyel rendelkező személynek, aki a gyónást meghallgatta, valamint annak a nyilvános rituális kontextusnak, amely jelentősebb teszi ezt a tettet más összefüggéshez képest.¹⁰

A társadalmi felfordulásokat vagy traumákat követő politikai kiengesztelődési folyamatokban az első lépés mindig az egyéni cselekedetekre vonatkozó igazság felderítése. A történetekkel kapcsolatos igazság megállapítása lesz az alapja a közösségi emlékezésnek, amelyre felépülhet majd az új erkölcsi rend. Az igazság megállapítása megteremti az igazságosság és a becsületesség modelljét, amelyre minden új politikai rendnek épülnie kell. Ennek a folyamatnak nyilvánosnak kell lennie, hogy mindegyik résztvevő hozzájárulhasson az igazság elbeszéléséhez. Amennyiben a szélesebb közösség nem szentesíti az igazságot, az megfoghatatlan marad és ki van szolgáltatva az előző politikai rendszer hazugság mondásainak¹¹. Tulajdonképpen egy politikai kiengesztelődési folyamatban az igazság kimondása az a kulcs-stratégia, amely újra törvényessé teheti az elmúlt rendszer által használt nyelvezetet.

1974-1994 között tizenkét igazság-bizottságot hoztak létre a különböző nemzetek életében bekövetkezett drámai politikai és szociális változásokat követően.¹²

⁹ Főleg a dél-afrikai tapasztalatra alapozok, de úgy gondolom, hogy az összefüggések kiterjeszthetők más területekre is.

¹⁰ A performatív vagy rituális elmélet rituális „keretről” beszél, amelyen belül a tettek különleges jelentést nyernek és hatékonyságuk is növekszik. Lásd BELL 1997, 159-164.

¹¹ SCHREITER, 1992, 29-39.

¹² Ezen bizottságok tevékenységéről, valamint az igazságosság, igazság és felelősség fogalmának következményeiről rendkívül jó összefoglaló munka: KRITZ (szerk.), 1, 1995, 225-245.

Ezeknek a bizottságoknak a sikere nemcsak azon múlik, milyen mértékben sikerül elérni, hogy a történetek emlékezete megfeleljen az igazságnak, hanem attól is, hogy mennyire sikerül biztosítani azoknak az embereknek a biztonságát, akik vállalták az igazság kimondását. Ebben a helyzetben rendkívül fontossá válik, hogy kit jelölnek ki az igazság meghallgatására / elfogadására, valamint a mód, ahogyan az igazság továbbadása történik. Csak megfelelő erkölcsi és intézményi tekintéllyel rendelkező személy garantálhatja azt, hogy az igazság nyilvánosságra kerüljön, és hogy annak, aki felfedte az igazságot, ne essen bántódása. Az Igazság Bizottság előtti felszólalás egy nyilvános rítus, amely emeli az elmondottak fontosságát és így megkülönbözteti más, kevésbé hivatalos megnyilvánulásoktól.

2.2. A megbocsátás és a megtérés arra szólít fel, hogy türelemmel viseltessünk az ellenség iránt, ahelyett, hogy cselekedeteit utánoznánk

A horvát kutató, Miroslav Volf arra mutatott rá, hogy az evangélium tanúsága szerint Jézus nemcsak az elnyomóknak hirdette a megtérést és a megbocsátást, hanem az elnyomás áldozatainak is. Az első csoportba tartozóknak gyakran azt tanítja, hogy forduljanak el a kapzsiságtól és az erőszaktól, de vajon miért kell bűnbánatot tartaniuk azoknak, akik a második csoportba tartoznak? Volf azt tartja, hogy Jézus üzenete az áldozatok felé az, hogy küzdjék le azt a törekvést, hogy az üldözőkéhez hasonló irigységet és erőszakot tápláljanak magukban. Más szóval az áldozatoknak a bűnbánatban meg kell tisztulniuk attól az irigységtől, amelyet az elnyomó anyagi jóléte váltott ki bennük, és attól a vágyuktól, hogy a velük szemben tanúsított erőszakot erőszakkal viszonzózzák. Volf szerint Jézus azt kéri az áldozatoktól, hogy adják fel a követelményeiket elnyomóikkal szemben, hiszen ezek gyakran utánzásai ez utóbbiak embertelen tetteinek. Jézus arra szólítja fel az áldozatokat, hogy változtassák meg szívüket, bánják meg bosszúvágyukat, bocsássanak meg nekik, és szabaduljanak fel azoktól az érzésektől, amelyek elnyomják és áldozattá teszik őket. Azt mondhatnánk, hogy a bibliai felszólítás, hogy ellenünk vétkező testvérünknek „nem hétszer, hanem hetvenszer hétszer” bocsássunk meg (Mt 18,22) a tökéletes példa arra, hogy a megbocsátás és a megtérés változást hoz az áldozat szívében, megszabadítja őt elnyomója értékrendjétől, és képessé teszi arra, hogy egy újfajta kapcsolatot hozzon létre az elnyomóval. Az áldozatnak nem azért kell türelmet és toleranciát tanúsítania elnyomójával szemben, mert az ártatlan, hanem azért, hogy megbocsátásával „valami újat hozzon létre” a földre jött Ország jeleként.

A megbocsátás és a megtérés kérdése igen vitatott a politikai kiengesztelődési folyamatokban. Túl gyakran fontosabbnak tartják az igazság kiderítését, mint azt, hogy a bűnöket elkövetők bánatot és lelkiismeretfurdalást éreznek-e. Dél-Afrikában ma is élénk vitákat vált ki az a döntés, hogy amnesztiában részesítsék azokat, akik elismerték szerepüket politikai indíttatású bűncselekményekben. A teológiai hagyomány szempontjából a bűnbánat kérdésének megközelítése túllép az erőszak elkövetőjén, és figyelembe veszi az áldozatot is. Ez persze nem jelenti azt, hogy az áldozat felelős helyzetéért, vagy hogy nem kell igazságszolgáltatást igényelnie. Ezt nagyon világosan ki kell mondani. Az áldozatnak csak a bosszúvágyát és a felsőbbségérzetet kell megbánnia. Bár nem tudja kezdettől leküzdeni a bűnös iránt érzett gyűlöletét, azt megteheti, hogy legalább nem táplálja magában ezt az érzést, másképp alkalomadtán ő is ugyanolyan elnyomóvá válhat. Türelmet és toleranciát tanúsítva az elnyomó iránt, fokozatosan uralni fogja a helyzetet

és gyengíti a bűncselekmény hatalmát fölötte¹³. Bizonyos esetekben, azt gondolom, az amnesztia megszakíthatja az erőszakos cselekmények és erőszakra való kísértés bűvkörét. Azt hiszem ez megmutathatná, hogy az új erkölcsi rendet nem ugyanazok a szabályok irányítják, mint az előzőt. Úgy gondolom, hogy ez nyithatja meg az utat az igazi társadalmi átalakulás felé, ahol a megbocsátás és nem az erőszak fogja uralni az új politikai rendet.¹⁴

2.3. Elkötelezettség a jóvátételre és az igazságosság megvalósítására a helyreállított kapcsolatok által

Jézus és Zakeus jól ismert találkozásában (Lk 19,8), a vámos azt mondja Jézusnak, hogy négyszeresen fogja visszafizetni azt, amit a szegényektől elcsalt. Kért vajon Jézus ilyen jóvátételt mielőtt Zakeus házába tért be? Nem. Jézus kifejezett óhaja, hogy házába térjen és nála maradjon ad alkalmat arra, hogy Zakeus megbánja tetteit és jóvá akarja tenni az okozott kárt. Teológiai nyelven Zakeus bünbánatának hitelességét pontosan a jóvátételre való készség bizonyítja. Szükséges-e egy ilyen jóvátétel ahhoz, hogy Isten bocsánatát elnyerjük? Egyáltalán nem, de Zakeusnak szüksége van rá, azért, hogy helyet készítsen szívében (és házában) azok számára, akikkel nem bánt megfelelő módon. Ebben a történetben Jézus nem kér sem osztó igazságot (a vétkes megbüntetését), sem helyreállító igazságot (azt, hogy az elkövető jóvátegye tettét valamilyen kölcsönös megegyezés alapján). Jézusnak fontosabb Zakeussal kapcsolatot létesíteni, mint ítéletet mondani múltja felett. Mégis Zakeus éppen az iránta tanúsított gondoskodást tapasztalva jut el oda, hogy ítéletet mondjon múltja felett, ami arra készíti, hogy határozottan cselekedjen, sőt túlteljesítse azt, amit az igazságszolgáltatás megkövetelne.

A római katolikus rituális hagyományban a gyóntató egyik kulcsszerepe a bírói szerep lett, és ilyen minőségben pontosan megalapozott, de semleges ítéletet kellett alkotnia a bűnbánó gyónásának és bünbánatának igazságáról. Ezen ítélet alapja inkább a gyónás tartalma, mintsem a bűnbánó személyes ismerete volt, mivel annak identitása rejtve maradt. A penitenciát a bánat bizonyítékaként kérték és legtöbbször nem állt kapcsolatban az igazságosság által megkövetelhető jóvátétellel. Tulajdonképpen a penitenciát végül úgy tekintették, mint büntetést, amelyet nem azért kellett elvégezni, hogy a bűnbánó elnyerje Isten irgalmát, hanem azért, hogy kellő módon értékelje a megbocsátás kegyelmét, és hogy ne tartsa azt túl „olcsónak”. Amint tudjuk, a penitencia hatékonyságának kérdése volt Luther tiltakozásának egyik kiváltóoka a búcsúcédulák árusítása kapcsán.

A politikai szférában az osztó igazságosság sokkal bonyolultabb, de „tisztább” útnak bizonyulhat, mint a helyreállító igazságosság göröngyös útja. Az osztó igazságosság egyszerűen megbünteti a bűnöst, rendszerint szabadságvesztéssel vagy halállal sújtja, de mindenképpen a társadalom peremére szorítja őt. Úgy vélik, hogy a büntett olyan embertelenné teszi az elkövetőt, hogy az emberi közösségbe való újrabeilleszkedése lehetetlen.⁸ Másrészt a jóvátétel jogi útja lehetőséget adna a bűnösnek, hogy beteljesítse azt amit az igazságosság megkövetelne, és azután visszanyerhetné a helyét a közösségben

¹³ VOLF 1995, 116

¹⁴ Elismerem, hogy ez egy vitatható pont és gyakran ha túl engedékeny a bánásmód az elkövetővel szemben, annak az lehet a következménye, hogy az áldozatot újabb szenvedésnek tesszük ki.

⁸ Meghökkenítő milyen gyakran használják az „állat” metaforát, amikor az áldozatok tanúbizonyságot tesznek Dél-Afrikában a TRC előtt. Ha az elkövetőt nem kezeljük emberi lényként, akkor tulajdonképpen elzárjuk előle a közösségbe való újrabeilleszkedés lehetőségét, és utat nyitunk a büntetőjogi eljárásnak, nem pedig a jóvátételi folyamatnak.

azok mellett akiket bántalmazott. Miközben mindkét jogi modell komolyan veszi az igazságosság követelményeit, azt láthatjuk, hogy csak a jóvátétel útja adhat helyet az új politikai és erkölcsi rendben az elkövetőnek.

Mégis ebben a modellben felmerül egy kérdés. Ki dönti el, hogy milyen jóvátétel szükséges, és hogy az elegendő-e egyáltalán, főleg olyan erőszakos cselekmények esetén, mint a gyilkosság vagy a nemi erőszak? Zakeus történetére alapozva, a keresztény hagyomány arra emlékeztet, hogy a megbocsátás együttjár az igazságossággal, de az olyan igazságossággal, amelynek elsődleges alapja a kapcsolat. Amikor Jézus arra tanítja az apostolokat, hogy így imádkozzanak „bocsásd meg a mi vétkeinket miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek” – szó szerint „engedd el a mi adósságainkat, amint mi is elengedjük a mi adóssainknak” (Mt 6,12), ő nem akar eltekinteni az igazságosságtól. Ez is része a megbocsátásnak: mi tartozunk valamivel Istennek, és mások tartoznak nekünk. Csak a helyreállított kapcsolatokban lehet „tárgyalni” az igazságosságról. Másképp mások adóssága felénk és a mi adósságunk Isten felé soha sem lesz visszafizetve.¹⁵ Csak az a személy képes az igazságosságot úgy követni, hogy közben nem esik a jóvátétel vagy a büntetés követelésének kísértésébe, aki meg akar bocsátani és készen áll arra, hogy helyet készítsen az elkövető számára életében.¹⁶ Reinhold Niebuhr emlékeztet arra, hogy „szeretet nélkül nincs tökéletes igazság.”¹⁷

3. A politikai gyakorlat tanulsága a teológiai gyakorlat számára

Visszatérve a már korábban feltett kérdésre, készen vagyunk-e mi teológusok arra, hogy feladjuk a kiengesztelődés – mint teológiai fogalom – feletti exkluzív igényt, és elfogadjuk-e végre, hogy a kiengesztelődésnek lehetnek mind politikai, mind teológiai vonatkozásai? Megpróbáltam kimutatni, hogy a kiengesztelődés fogalmának egyszerű politikai igénylése, legalább részben a teológiai reflexió és praxis bölcsességének köszönhető. Mindezek ellenére kimutatható, hogy a kiengesztelődés politikai gyakorlata Dél-Afrikában, Chilében, Guatemalában és más helyeken kimutatott olyan vonatkozásokat, amelyeket a keresztény gyakorlat nem hangsúlyozott eléggé. Engedjék meg, hogy röviden beszéljek három ilyen aspektusról.

Először, a kiengesztelődés nem ugyanaz, mint a megbocsátás. Mivel a megbocsátás csak egy lépés a kiengesztelődési folyamatban, nem követel semmiféle elköteleződést az elkövetővel szemben. Végsősoron a megbocsátás az áldozat elhatározásából születik, és egy olyan akarati aktus, amelyben az áldozat újból helyet készít az elkövetőnek, mint embertársnak. Ez a döntés nem függ az elkövető hozzáállásától vagy helyzetétől. A keresztény hagyomány nagy hangsúlyt fektetett a megbocsátásra és afelé hajlott, hogy egyenlőségiélet tegyen a megbocsátás és a kiengesztelődés közé. A hangsúly azon volt, hogy a bűnös Isten bocsánatát keresse, és kevésbé a közösségét. A politikai gyakorlat azonban azt mutatja, hogy a kiengesztelődés egy olyan folyamat, amelynek sok része és résztvevője van, és a megbocsátás – ha mégoly fontos is –, csak egyik aspektusa ennek az összetett valóságnak.

¹⁵ NIEBUHR 1967, 49sk

¹⁶ VOLF 1995, 122-123

¹⁷ NIEBUHR 1967, 50

Másodszor, a politikai gyakorlat kihangsúlyozta, hogy a kiengesztelődés egy folyamat. Az igazság elmondása, a bűnbánat és a megbocsátás, a jóvátétel és a helyreállítás, az elkövető teljes emberségének figyelembevétele – ezek mind időt igényelnek, és olyan mozzanatok, amelyek különböző pillanatokban következnek be, ha egyáltalán bekövetkeznek. Az emberek közötti valódi kiengesztelődés nem építhető az Isten és emberiség közötti kiengesztelődés teológiai modelljére, amelyet Pál dolgozott ki, hiszen ahogy ezt Pál is kifejezi, ez a kapcsolat Krisztus egyedülálló megváltó műve által lett helyreállítva. A kegyelem, amely ebből az aktusból származik, képessé teszi az embereket a kiengesztelődés szolgálatára, de ez nem valósítható meg egyetlen találkozással. Miközben a teológiai gyakorlat Krisztus kegyelmének hatékonyságát hangsúlyozta olyan kiengesztelődési eseményekben, mint a szentségi találkozások (keresztség, bűnbánat, Eukarisztia), vagy kiemelte a bűnbánó imájának szerepét, a mi emberi tapasztalatunk szerint a kiengesztelődés nem ilyen egyedi vállalkozásokban vagy találkozásokban „működik”. Az önzés és az erőszak által szétszakított kapcsolatok helyreállítása csak hosszadalmas, bonyolult folyamaton keresztül lehetséges. Az igazi kiengesztelődés nem történik meg egy aktusban, annak ellenére, hogy a kegyelem, amely ennek alapja, egyszeri aktus. Ezt tanúsítják a politikai kiengesztelődési folyamatok is.

Harmadszor pedig, a politikai gyakorlat kimutatta a közösség életbevágó szerepét a kiengesztelődési folyamatban. Az igazság elmondásának része, hogy a közösség tudomására hozzuk azokat a bűncselekményeket, amelyek valamilyen módon tönkretették a közösség erkölcsi életét. Nem lehet figyelmen kívül hagyni a bűncselekmény és a közösség élete közötti kapcsolatot. Pontosan ez a kapcsolat teszi szükségessé a politikai kiengesztelődési folyamat minden részének nyilvánosságát. Az egyedi cselekedet olyannyira befolyásolja az egészet, hogy az egésznek fontos szerepe lesz a jóvátételi folyamatban és abban, hogy az elkövető újra beilleszkedjen a közösségbe. Ez gyakorlatilag akkor valósul meg, ha a közösségből kiválasztják azokat, akik erkölcsi tekintélyüknél fogva alkalmasak az igazság meghallgatására és az annak megfelelő cselekvésre. Ehhez még hozzájárulnak mindazok, akik gondjukba veszik az áldozatot és az elkövetőt a kiengesztelődési folyamat során. A teológiai gyakorlat az egyéni gyónást hangsúlyozta a pap vagy egyenesen Isten színe előtt. Így a kiengesztelődési folyamatban nem szenteltek kellő figyelmet a közösség szerepének. A politikai gyakorlat arra szólítja fel a teológiai gyakorlatot, hogy fedezze fel újra az ősegyház bűnbánati gyakorlatát, és állítsa vissza a közösség aktív szerepét ebben a folyamatban, beleértve a kiengesztelődés sokféle szolgálatát – ezek lesznek azok, akik a kísérő szerepét töltik be a kapcsolatok helyreállítása felé tartó hosszú úton.

4. Következtetés: a kiengesztelődés fogalmának alkalmassága / alkalmatlansága a teológiai és politikai szóhasználatban

Ha a kiengesztelődés egy olyan folyamatot ír le amelyben egy kapcsolatot vagy közösséget helyreállítanak, ahol az önazonosságon belül helyet készítenek mások számára is, akkor a kiengesztelődés helye mind a teológiai, mind a politikai gyakorlat. A fogalom átvitele a teológiai szférából a politikaiába gazdagabbá tette annak tartalmát és nem csökkentette jelentőségét. A kiengesztelődés politikai gyakorlatában felfedezhető a teológiai hagyomány bölcsessége, de ugyanakkor a politikai gyakorlat kihívást is intéz a fogalom jelentésének bővítésére.

Teológusként azonban visszatérünk egy alapvető kérdéshez: a kiengesztelődés, meghatározásától függetlenül, létrejöhet-e ez isteni beavatkozás nélkül, a kegyelem nélkül, amely egyedül képes az emberi önközpontúságot átváltoztatni másra figyeléssé? Ha figyelembe vesszük tapasztalatunkat az emberi gonoszság mélységéről – gondoljunk csak arra, aminek 2001-ben tanúi lehettünk az Egyesült Államokban, avagy arra, amin Románia átment az utóbbi hatvan évben – csak arra a következtetésre juthatunk, hogy az igazi kiengesztelődés nem lehetséges Krisztus kiengesztelő tette nélkül. Pálnak az első században megfogalmazott teológiai meglátása a 20–21. században egyre sürgetőbb lett. Erre épül a mi reménységünk, hogy egyszer megvalósul az örökké tartó közösség Isten és az emberiség között, ember és ember között, akaratumk és tetteink között, az ember és a föld között. A kiengesztelődés új országa nem a mi alkotásunk lesz, hanem Isten műve, aki „új eget és új földet” teremt (Jel 21,1). Nem szabad eltekintenünk ettől a reménységtől, mivel arra emlékeztet, hogy minden erőfeszítésünknek, mely a kiengesztelődött közösségek építésére irányul, együtt kell működnie a kiengesztelődés Lelkével, aki köztünk él.

Bár a kiengesztelődés fogalmának politikai használata gazdagította a folyamat megértését, a teológiai következtetés mégis az, hogy az igazi kiengesztelődés soha sincs befejezve, hiszen mi magunk sem érjük el kiteljesedésünket, mindaddig, amíg reménységünk be nem teljesül. Így az a kérdés is, miszerint a kiengesztelődés teológiai vagy politikai valóság-e, nyitva marad. A legjobb szándék és a kifogyhatatlan lehetőségek ellenére, az igazi és tartós kiengesztelődés korlátait nem lehet teljesen eltávolítani.¹⁸ Azonban a kiengesztelődés ilyen jellegű „befejezetlensége” nem ad okot a kétségbeesésre, hanem inkább elő kell mozdítania az elköteleződést a kiengesztelődött életek és közösségek továbbépítésére. Szent Pál szerint a kiengesztelődés szolgálata azért adatott nekünk, hogy mi is a kiengesztelődés szentségi jelévé legyünk mások számára. Helyet kell készítenünk asztalunknál, hajlandónak kell lennünk elkísérni nemesak az áldozatot és az ártatlant, hanem a bűnöst is. Ámbár erőfeszítéseink nem nyerhetnek tökéletes beteljesülést, ezeket mindig egy korlátlan kiengesztelő ölelés víziója fogja irányítani.

IRODALOM

1. Appleby, R. Scott. *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000.
2. Arendt, Hannah. *The Human Condition: A Study of the Conditions Facing Modern Man*. Garden, Doubleday, 1959.
3. Bell, Catherine. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford U. Press, 1997.
4. Crossan, John Dominic. *The Historical Jesus: A Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991.

¹⁸ VOLF 1995, 109-110

JOSEPH A. FAVAZZA

5. Helmick, S.J., Raymond G. & Petersen, Rodney L., eds. *Forgiveness and Reconciliation: Religion, Public Policy, and Conflict Resolution*. Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2001.
6. Kritz, Neil J., ed. *Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes. Vol. 1: General Considerations*. Washington, D.C.: United States Institute of Peace Press, 1995.
7. Lederach, John Paul. *The Journey Toward Reconciliation*. Scottsdale, PA: Herald Press, 1999.
8. Meredith, Martin. *Coming to Terms: South Africa's Search for Truth*. New York: Public Affairs, 1999.
9. Niebuhr, Reinhold. "Christian Faith and Natural Law." In *Love and Justice: Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, edited by D. B. Robertson, 46-54. Cleveland: The World Publishing Company, 1967,
10. Schreiter, Robert J. *The Ministry of Reconciliation: Spirituality & Strategies*. Maryknoll, NY: Orbis, 1998.
11. _____. *Reconciliation: Mission & Ministry in a Changing World*. Maryknoll, NY: Orbis, 1992.
12. Shriver, Jr., Donald W. *An Ethic For Enemies*. New York: Oxford U. Press, 1995.
13. Volf, Miroslav. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdon Press, 1996.

A KATOLIKUS EGYHÁZ TÁRSADALMI TANÍTÁSA A NEMZETISÉGI FESZÜLTSEGEK FELOLDÁSÁNAK SZOLGÁLATÁBAN

HOLLÓ LÁSZLÓ¹

ZUSAMMENFASSUNG. *Die Katholische Soziallehre im Dienst der Versöhnung der Völker.* Seit dem Erscheinen der Nationalstaaten und damit der Minderheitenproblematik am Anfang des 19. Jh. hatten gesellschaftliche und kulturelle Modernisierungsprozesse die politischen Kompetenzen von Kirche und Theologie, die diese vorher hatten, zerrieben. Die Kirche darf trotzdem nicht abseits stehen. Eine Kirche, die an den neuzeitlichen Erscheinungen im Volks- und Staatsleben teilnahmslos und gleichgültig vorübergehen wollte, gäbe den lebendigen Zusammenhang mit dem Volke auf und dürfte sich nicht wundern, wenn sie in den Augen der Gläubigen allmählich ihr Ansehen einbüßen würde.

Um Glauben und Politik gesellschaftlich weiterhin aufeinander beziehen zu können, wird den Christen und ihrer Kirche nun eine ethische Reflexion der politischen Praxis aus dem Glauben abverlangt.

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

Die Kirche in den Augen der meisten scheint unter dem Anspruch zu stehen, der Hoffnungsort zu sein, wohin sich der Mensch mit den religiösen wie auch ethnisch-kulturellen Anteilen seiner Identität begeben kann. Auf diese Weise stellt sich die ethische Herausforderung als eingebettet in einen komplexen und vielschichtigen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Kontext dar. Für die Kirche bedeutet dies, dass sie sich auch theoretisch den immer wiederkehrenden Fragen nach dem Verhältnis von Glaube, Nation und Kultur stellen muss, um dann aus klaren theologischen Positionen heraus für die notwendige Versöhnung zwischen den Volksgruppen und gleichzeitig für die Sicherung der Entfaltungsmöglichkeit der bedrohten Minderheiten sich dienstbar zu machen. Die vorliegende Arbeit will dazu aus sozialetischer Perspektive einen Beitrag leisten.

A jelenünk egyháza magától értetődőnek tartja, hogy az emberiség érdekében, az emberi jogok kinyilvánításában és védelmében gyakorlatilag is részt vegyen. Ezt a feladatot evangéliumi küldetesként fogja fel és a II. Vatikáni Zsinaton így ad hangot ebbeli meggyőződésének: „Az Egyház tehát a rábízott evangélium erejével hirdeti az emberi jogokat, s elismeri és nagyra értékeli a mai kor dinamizmusát, mellyel e jogokat mindenütt sürgetik. Ezt a folyamatot mindenesetre az evangélium szellemével kell átítatni.”²

¹ A szerző római katolikus pap, a kolozsvári Babeş-Bolyai Egyetem Római Katolikus Teológia Karának erkölcszociológia tanára.

² *Gaudium et spes* 41, lelkipásztori konstitúció az egyház és a mai világ viszonyáról, in: *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (Szerk. Diós I.) Budapest 2000, 605-741. A továbbiakban a zsinati dokumentumokat a megszokott módon, a kezdő szavakkal a fenti fordításból idézem.

Bár a politikai cselekvés nem tartozik direkt módon az egyház küldetéséhez, a hegyi beszédben meghirdetett krisztusi program: az örök élet reménye, az igazság és béke szeretete és az irgalmasság az evilági közösségi élet rendjére is hatással van. Krisztus örömhíre az emberi társadalomra is tisztító és éltető hatást gyakorol, és létjogosultságot nyer a társadalom és a történelem keretei között is. Ugyanis az egyház az ember javát kívánja szolgálni annak minden dimenziójában: először is Isten országának tagjaként, de úgy is, mint az evilági állam polgára. Az evangelizálás és az emberi élet előmozdítása egységet alkot, mivel az egyház a teljes ember javát szolgálja.

Az egyház kétezer éves történetére kiterjedő vizsgálódások alapján, az ott fellelt esetenkénti negatív tapasztalatok ellenére azt mondhatjuk, hogy sokak számára mégis az egyház maradt az egyetlen hely, ahová identitásának vallásos és etnikai-kulturális nyomorúságával menekülhet.

Az ily módon előálló etikai kihívás egy összetett és sokoldalú politikai, gazdasági, kulturális összefüggésbe ágyazódik. Az egyház számára ez azt jelenti, hogy meg kell vizsgálnia a Szentírásban azokat a „mértékadó bizonyosságokat”,³ amelyek a kérdés tárgyalásánál létfontosságúak. Teológiai szempontból meg kell vizsgálnia a hit, nemzet, nemzetiség, kultúra és anyanyelv kapcsolatát és az abból származó feszültségeket, hogy ezáltal, biztos teológiai álláspontból kiindulva tudja szolgálni a népcsoportok közötti kibékülést és segíthesse a veszélyeztetett kisebbségek kibontakozását. A jelen tanulmány ehhez kíván adalékul szolgálni.

A XIX. század eleje, a nemzetállamok és ezzel a modern értelemben vett kisebbségi kérdés megjelenése óta a társadalmi és kulturális modernizálódási folyamatok, az egyház és a teológia azelőtt elfogadott kompetenciáját kétségbe vonták és felőrölték. Az egyház ennek ellenére nem állhat félre. Egy olyan egyház, amely a nép és az állam életében bekövetkezett újkori jelenségek mellett részvétlen és közömbösen menne el, a néppel való élő kapcsolatot adná fel, és nem csodálkozhatna, ha hívei előtt veszítene hitelességéből és tekintélyéből.

Annak érdekében, hogy a hitet a politikai-társadalmi körülményekre tudjuk vonatkoztatni szükséges a keresztény ember és az egyház részéről, hogy a hitből kiindulva etikailag vizsgálja a tényleges politikai gyakorlatot.

1. A multikulturális együttélés problematikája

A kereszténységnek a nemzetiséggel való szembenállása paradox. Egyrészt monoteista vallásként népek fölötti, egyetemes, ugyanakkor azonban pontosan univerzalizmusából kifolyólag keresnie kell a kapcsolatot minden nép kultúrájával és sajátosságával, amellyel közölni kívánja az örömhírt. Következésképpen az egyház objektív valóságként, sőt értéként ismeri el a nemzethez való tartozást.⁴

Az Egyházi Tanítóhivatal a nemzetiséggel, ill. az egy bizonyos nemzethez való tartozásnak tulajdonított érték miatt elutasítja a más nemzetbe és kultúrába való kényszerasszimilációs törekvéseket. Ezzel szemben minden népnek és nemzetnek a

³ Vö. ARZENBACHER, A., *Keresztény társadalomerkölcs*, Budapest 2001, 19.

⁴ Vö. *Mater et Magistra 181*, XXIII. János pápa társadalomerkölcsi enciklikája (1961), in: *Az egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok* (Szerk. Tomka M.–Goják J.) Budapest é. n. 105-161. A továbbiakban a társadalomerkölcsi dokumentumokat a megszokott módon, a kezdő szavakkal a fenti fordításból idézem; vö. még *Libertatis conscientia 96*.

saját területén szeretné tiszteletben tartani és előmozdítani a kulturális azonosságtudatát. Különböző pápai dokumentumok következetesen arra hívják fel az egyes nemzeteket, népeket, hogy ne adják fel nemzeti és kulturális identitásukat és sajátos egyéni jellegüket.⁵

A II. Vatikáni Zsinat tanítása szerint az ember személyvoltába gyökerezik az a tény, hogy „csak kultúra által, azaz a természet javainak és értékeinek a továbbfejlesztése által juthat el az igazi és teljes emberségre”⁶. Kultúra alatt mindenekelőtt az anyanyelvet, a nemzetiséget és a vallást értjük. Az ilyen kultúrafogalom azonban az országokat egymástól elkülönülő kulturális csoportokká alakítja. Mivel az ember természeténél fogva az idegennel szemben amúgy is bizalmatlansággal van, fennáll az elhatárolódás által a másik leértékelésének a veszélye is. Következésképpen a nemzeti érzés nacionalizmussá változhat, ami már nyilvánvaló veszélyt jelent. Ennek ellenére megengedhetetlen az a leegyszerűsítés, amely a különböző nemzetiségi csoportok közötti súrlódásokat, és a kisebbségi kérdés egészét az egyetemesség szellemével szemben álló romantikus partikularizmus kifejeződéseként kezelné. A probléma gyökere emberjogi kérdés. Az egyén azon jogáról van szó, hogy másokkal közösen gyakorolhassa a szívéhez közel álló közösségi életformát és csoporthagyományokat.

1.1. A nemzetiségi érzés szempontjai

A nemzetiségi érzésről beszélve már az elején világos különbséget kell tennünk az igazi kulturális identitástudat, és az alsóbb szinten álló nacionalista ösztönök között. A nemzetiségi érzés „az a kegyelet, amit minden egyén a saját nemzetével szemben érezni és felindítani hivatott”⁷. Ez alapvetően a saját nemzeti kultúrához való ragaszkodásban mutatkozik meg, ami természetéből kifolyólag a más kultúrák nemzeti törekvéseinek a jogosságát is magába foglalja és elismeri. Ebben a szellemben szólítja fel a II. Vatikáni zsinat a katolikusokat, hogy „A hazaszeretet nevében és az állampolgári feladatok hű végzése címén érezzék magukat elkötelezve az igazi közjó előmozdítására.”⁸ II. János Pál pápa ezen túlmenően hangsúlyozza, hogy „az ember a maga benső emberi identitását azzal a köteléssel kapcsolja össze, amellyel egy nemzet tagja, és azt akarja, hogy a honfitársaival együtt végzett munkája a közjót is gyarapítsa”⁹, és kifejezetten síkra száll a nemzetek és népek kulturális identitásához való jogáért, amely nemcsak személyként, de a közösségek tagjaként is megilleti az embert.¹⁰

⁵ „Minden népnek, akár gazdag, akár szegény, megvan a maga őseitől örökölt kultúrája, azaz vannak intézményei az anyagi szükségletek kielégítésére, és vannak szellemi életének magasabb rendű – művészi, tudományos és vallási – megnyilvánulásai. Mivel ez utóbbiak valóságos emberi értékeket tartalmaznak, súlyos hiba lenne veszni hagyni őket az előbbieik kedvéért, és az a nép, amelyik eltűrné ezt, legjobb részét dobna oda, az élet értelmét vetné el magától a megélhetésért. Krisztus figyelmeztetése egész népekre is vonatkozik: 'Mi haszna van az embernek, ha az egész világot megszerzi is, de a lelke kárát vallja? Mit is adhatna az ember cserébe lelkéért?' (Mt 16, 26)” *Populorum Progressio* 40; vö. még *Mater et Magistra* 181.

⁶ *Gaudium et spes* 53.

⁷ SEIPEL, I., *Nation und Staat*, Wien 1916, 70.

⁸ *Apostolicam Actuositatem* 14.

⁹ *Laborem exercens* 43.

¹⁰ *Sollicitudo rei Socialis* 25: „Az a tudat, amelyről szólnak, nemcsak az egyes személyekre vonatkozik, hanem népekre és nemzetekre is, akik sajátos emberi és kulturális egységet alkotva féltékenyen vigyáznak arra, hogy ezt az örökséget megőrizték, ápolják és továbbfejlessék.”

A nemzetiségi érzés negatív megjelenése viszont ezzel szemben a terjeszkedésben, agresszióban, más nemzeti csoportok fölötti uralomra való törekvésben, illetve felsőbbrendűségi érzésben mutatkozik meg, ami azután a más nemzetek előre megfontolt kiirtásához, megsemmisítéséhez vezet. Ezt nevezzük joggal nacionalizmusnak.

A konkrét megnyilvánulási formájában a nacionalizmus kétféle lehet: többségi és kisebbségi nacionalizmus. Itt Erdélyben a nacionalizmus kialakulásának kezdetétől, a XIX. század elejétől megtalálható a többségi nacionalizmus töretlen hagyománya, amely mindenkor befolyásolta ennek a földnek a politikai kultúráját és mindig a kisebbség ellen irányult.¹¹

Nyilván a kisebbségi nacionalizmus is fellelhető egy erős nemzeti öntudat formájában. Ez irányulhat olykor direkt a többségi nép ellen is, azonban sokkal inkább az egyéni nemzetiséghez való erős érzelmi kötődés jellemzi. Mégis nem szabad elbagatellizálnunk, mert bizonyos körülmények között nacionalista jellegű érzelmi magatartás formáját is felveheti.¹²

Az egyén számára a rendkívül intenzív kötődés és ragaszkodás oka a közös anyanyelv, kultúra és történelem, amelybe beleszületik, belenevelkedik és azonosul vele. Ennek önmagában semmi köze a nacionalizmushoz, hiszen egy ily módon önmagára talált személy számára magától érthető ugyanezt más népek számára is hasonlóképpen megadni, illetve szavatolni.

Ezzel szemben a nacionalizmus eretnecség marad akkor is, ha már levetkőzte a legagresszívabb és legidegengyűlölőbb változatát, és ezért minden megjelenési formájában elítélendő, mivel a kereszténység legfőbb parancsát, a felebarát szeretetére vonatkozó parancsot szegi meg azzal, hogy emberek és emberi csoportok kirekesztésével és szabad mozgásának akadályozásával jár együtt.

Nem létezik keresztény nacionalizmus, még annak legenyhébb formájában sem, és az a törekvés, hogy egy nép tagjait hiánytalanul egy ország területére összegyűjtse csupán politikai megfontolásból támogatható, de soha nem válik etikai kötelességgé. Milyen ok alapozhatná meg azt az igényt, hogy azok, akik mindnyájan „a mennyei Atya gyermekei” saját népük fiait jobban szeressék és tiszteljék, mint a más népek gyermekeit.¹³

1.2. A nacionalizmus és a vallás összehajlása

A nemzetiségi feszültségek kérdésének a vizsgálata ki kell hogy térjen a vallás és a nacionalizmus kapcsolatának a kérdésére is. Ezt a kérdést behatóan Wolfgang Palaver, az innsbrucki Teológia Kar társadalomerkölcsi tanszékének vezető professzora vizsgálta meg és munkájáról 1994-ben számolt be *A nacionalizmus vallásos dimenziója*

¹¹ A szerepek nyilván változtak, hiszen a korábbi uralkodó magyar nemzet tagjai kerültek kisebbségi helyzetbe.

¹² Erre az emberi fogyatékosagra hívta fel a figyelmet XXIII. János pápa a *Pacem in terris* kezdetű enciklikájában, amiben a kisebbségeket figyelmezteti, hogy kerüljék el nemzeti csoportjuk sajátosságainak érdemen felüli kiemelését úgy a rájuk kényszerített nehéz helyzetre való reakcióként, mint történelmi események utóhatásai következtében: „Nem kevésbé kell figyelemmel lenni arra, hogy e kisebbségek, akár a dolog állapota miatt, melyet nehezen tűrnek, akár az elmúlt idők eseményei miatt nem ritkán hajlamosak arra, hogy nemzetük sajátosságaira a kellenél rátartibbak legyenek; mégpedig annyira, hogy azokat a javakat, melyek minden embernek a sajátjai, kevésre becsülik, mintha az emberiség javainak az ő nemzetiségük javát kellene szolgálni.” *Pacem in terris* 97.

¹³ Vö. PESCH, O.H., *Christliche Lebenspraxis heute und hier*, Würzburg 1994, 175.

című cikkében.¹⁴ Kutatásában abból indul ki, hogy a nacionalizmus legmélyebb gyökerei és az archaikus vallások összetartoznak. A zsidó-keresztény Szentírás ugyan nyilvánvalóan egy nemzeteket átfogó egyetemes vallásosságot örökített meg, és ezzel kizárta a vallás területéről a nemzetieskedő tendenciákat, azonban a „történelmi kereszténység visszamaradt a bibliai szövegek igénye mögött”¹⁵.

Ezért állítható, hogy a nacionalizmusban fellelhető veszély az egyházban is megtalálható. A vallás általában is, de főként a papság hatására a tömegek befolyásolására kitűnő eszköznek bizonyul. Ehhez adódik, hogy napjainkban, egy elkereszténytelenedett vagy egyre inkább hitetlenné váló világban is, a nacionalizmus és vallás összekapcsolódása még mindig nyilvánvaló. A vallás abban az esetben is segíti a politikai közösségekalkotást, amikor a közösség tagjai egyáltalán nem a vallásuk szerint élnek, és a vallási tanítást egyáltalán nem ismerik. Ezekben az esetekben a kereszténység hitvallásszerű sajátossága nem annyira az igazság kérdése, hanem sokkal inkább egy hasznos eszköz a nacionalista egoizmus és öntömjénezés számára.

Van egy extrém pozíció, amely szerint az egyház és a nemzet ugyanúgy azonos, mint az a tény, hogy az ember vallásos és nacionalista beállítottságú. Mindazokat pedig, akik ezt az identitást kétségbe vonják, kizárja a közösségből. A diaszpóra lét, vagy a vallások határterületén való elhelyezkedés erősíti ezt a magatartást. A vallás és a nemzet azonosítása tulajdonképpen eszköz az idegen kulturális és ideológiai hatások kizárására és egy, a kultúrát, nyelvet és identitást védő nemzeti öntudat kialakítására.

Nyilván a nemzet és a vallás teljes azonosítása keresztény szempontból nem igazolható. Az az általános törekvés, mely a keresztény vallást a nemzeti cél, a nacionalista felfuvalkodottság és igazságtalanság szolgálatába állítaná, a vallásnak és a politikának, a vallás lényegének ellentmondó és méltatlan összekapcsolása lenne. Az ilyen pontatlanságokat vagy ferdtételeket, főként ha az egyház embereitől indulnak ki, határozottan el kell ítélni.¹⁶ Nagyon sok keresztény ilyen jellegű emberi földhözkööttségével és fogyatékoságával szemben az egyháznak be kell mutatnia az igazi kereszténység nemzetek fölötti jellegét, a nélkül azonban, hogy a sokszor veszélyeztetett, kisebbségi helyzetben lévő híveit veszni hagyná. Nagyon sok helyi egyház csakúgy, mint maga a világegyház is kihívás előtt áll. A felmerülő nemzetiségi kérdésekkel kapcsolatban állást kell foglalniuk, hogy az embereknek irányt mutassanak arra, hogy más erővel karöltve hatékonyra tudjanak válni. Ez nyilván nem zárja ki azt, hogy némelykor világos nem-et kell mondani ott, ahol veszélyes fejlődés fenyeget.¹⁷ Ugyanis, a Szentírás alapján állva minden nacionalizmust és sovinizmust, más népekkel szemben tanúsított mindennemű megvetést és lenéző bánásmódot, jelentkezzen bár a kisebbség, vagy a többség részéről, mindenképpen

¹⁴ PALAVER, W., *Die religiöse Dimension des Nationalismus*, In: *Theologisch-praktische Quartalschrift*. 142. Évf. 1994. 3. 225-233.

¹⁵ PALAVER, 231.

¹⁶ Vö. XII. Piusz pápa 1951. évi karácsonyi szózata: „Politikusok, sőt mi több olykor maguk az egyház emberei is Krisztus jegyesét a maguk szövetségesévé, vagy nemzeti vagy nemzetközi terveik eszközüvé akarják tenni. Ezzel azonban az egyház belső lényegét érintenék, a legbenső magvát károsítanák. Egyszóval ugyanarra a szintre rángatnák le, amelyen a földi dolgok kapcsán felmerülő vitákat vezetik.” UTZ, A.-F., - GRONER J.-F., *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.* II. kötet, Freiburg/Schweiz 1955, 4183 a.

¹⁷ Vö. EGGER, W., „Denkt an die fünf Brote ...” *Unsere Sorge für Menschen und Schöpfung. Ein Hirtenbrief zum Weiterschreiben*, Bozen 1992, 31.

határozottan el kell utasítanunk. A nacionalizmus és sovinizmus megnyilvánulása mindig kereszténytelen és ellentmond annak az igazságnak, miszerint minden ember, kivétel nélkül Isten képére és hasonlatosságára lett teremtve.

2. Az egyház feladata: konfliktuskezelés

A XX. század története, közelebbről pedig a néhai Jugoszláviában és Szovjetunióban lejátszódó események megmutatták, hogy az emberi jogokat és a nemzetek jogait nem az erőszak, hanem csak egy lojális és kitartó párbeszéd útján lehet emberhez méltó módon érvényesíteni. Ezt az egyház társadalmi tanítása a pápák társadalmi vonatkozású enciklikái által mindig világosan hangsúlyozta és ezután is hangsúlyoznia kell.¹⁸

A lojális párbeszéd útján történő konfliktuskezelés azonban bizonyos összetett helyzetekben, gyakran nem csupán a jóindulat és az egyéni tenni akarás kérdése. Sokkal inkább a megfelelő intézkedésen múlik a béke biztosítása, a nacionalista összetűzések befejezését előidéző segítség és a polgárháború veszélyének az elhárítása.

A Szentírás vizsgálatából egyértelműen kitűnt, hogy az nem tartalmaz semmilyen közvetlen konkrét utasítást a nemzetiségi kérdés kezelésére.¹⁹ Ezért nem használható hivatkozási alapként és fegyverként a napi politikában. Azonban az evangélium eredeti üzenetének megengedhetetlen megrövidítése lenne, ha azt csak belső vallásos tartalmában vizsgálnánk, és nem látnánk meg, nem ismernénk fel annak politikai hatóerejét és jelentőségét is.

Jézus a szegényekért és jogfosztottakért szállt síkra, és ezáltal megkérdőjelezte kora társadalmának szerkezetét. Bár nem politizált a szokásos módon, sem a zelótákhoz nem csatlakozott, akik önkényes módon és véres úton akarták a messiási időket siettetni, sem pedig a Rómával együttműködő szaduceusokkal nem közösködött. A nép vezetői magatartását és működését mégis veszélyesnek találták. Ha csak egy túlvilági életről prédikált volna, nem pedig egy olyan új világról, amely már a jelenben is érezteti hatását, akkor nem lett volna szükséges az ilyen erőszakos félreállítása.

Éppen ezért az evangéliumból nem alapozható meg egy olyan dualista tanítás, amely szerint az egyház a lélek üdvösségével és a vallásos vigasztalással van elfoglalva, míg a világ rendjében történő dolgoknak teljes egészében az államra tartanak. Ez a tanítás egy olyan társadalom számára volna alkalmas, amely magát kereszténynek nevezi, de nem kívánja vállalni a következményeket.

Az egyháznak Krisztus példája szerint védelmébe kell vennie a gyengét, hallatnia kell a hangját a megalkuvás, az erősebb hatalmából adódó jog, illetve a népcsoportok és a nemzetek csoportegoizmusa ellen.

A társadalomban az ember „humanizálódása” ellenére erősödik az erőszak hangulata. A keresztény felelősség feladata, hogy a nyilvánosságot újra és újra emlékeztesse arra, hogy az erőszak soha, semmilyen körülmények között nem lehet az emberi egymás mellett élés alapja. Ugyanakkor az egyház, bár elismeri a kisebbségnek azt a jogát, hogy a politikai és társadalmi életben több igazságosságért küzdjön, azonban az erőszak és a terror eszközeit ebben az esetben sem tudja elfogadni.

¹⁸ Vö. HOLLÓ L., *Az egyház társadalmi tanítása a kisebbségek szolgálatában*, In: *Studia Theologica Transilvaniensia*. (Szerk. MARTON J.), 1 (2000), 123-136,

¹⁹ Vö. HOLLÓ L., *Minderheitenrechte in Europa im Hinblick auf Südtirol und Siebenbürgen. Der übernationale Öffentliche Auftrag der Kirche und die Minderheiten*, Innsbruck 1996, 112-139.

2.1. A bibliai univerzalizmus gondolatának felelevenítése

A világvallások általában és így a katolikus egyház is, beállítottságukból és szerkezetükből kifolyólag az egyetemesség igényével lépnek fel, ezért nem érzékenyek az etnikai-kulturális, nyelvi, politikai, ideológiai és más különbségek tematizálására.

Az egyház nyilvános küldetése egyetemes és nemzetek fölötti. Megbízása így hangzik: „Menjetek el az egész világra és hirdessétek az evangéliumot minden teremtménynek” (Mk 16, 15b). Ezért az egyház egyetemes irányultságú és a népek egysége közelebb áll hozzá, mint azok széttagolódása.

Ebben az összefüggésben az egyháznak az a feladata, hogy multikulturális gyökereiből táplálkozva a mai világban magát multikulturális közösségként értelmezze és ilyen alapról indulva egy ún. „interkulturális teológiával”²⁰ a különböző kultúrák közötti közvetítés folyamatát indítsa el.

2.2. A nemzetgondolat mítosztalanítása

Az egyház egyetemes beállítottságú, ezért a népek és országok egysége közelebb áll hozzá, mint azok szétválasztása. Ennek ellenére az egyház feladata nem lehet a nemzeti öntudat elutasítása és elfojtása, hanem csakis annak mítosztalanítása és ápolása. Így kell a nemzeti gondolat ápolása által, a keresztény kultúra öröksége révén összekapcsolt népek családját szolgálnia. Az utóbbi száz év történetének a tanulsága szerint, napjaink társadalmi viszonyai közepett a nemzetiségi elv nem megfelelő politikai rendezőelv, hiszen nagyon sok kulturnemzet túl kicsi ahhoz, hogy saját országot alapítson. Ezért a keresztény ember számára mindenképp a legfontosabb követelmény a nemzeti tolerancia, az a magatartás, amely a saját nemzet értékeinek és vívmányainak az ápolása és elismerése mellett, minden más nemzetnek ugyanezt a jogát elismeri.

Az utóbbi évtizedekben egyre erőteljesebben befészkelte magát az általános köztudatba az egységes Európa gondolata. Európának ez az új egység utáni törekvése a kilátásba helyezett regionalizálódási lehetőségek hangoztatásával egyebek mellett a nemzeti egoizmusokat kívánja áthidalni.²¹ Ebben a folyamatban az egyház társadalmi tanításának is fontos szerep jut, hiszen a közös Európa elsősorban nem csak a sikeres gazdasági egyesülés, hanem részeinek egymást kiegészítő szoció-kultúrája által válik elérhetővé.

Az egyház sürgető feladata, hogy segítse a nemzeteket egy egészséges nemzeti öntudat kialakításában. A közös Európa ugyanis nem nemzetiség nélküli népek egyesüléseként, hanem csak egyenrangú nemzetek szövetségeként képzelhető el. Ebben pedig az etnikai komponensnek megvan a maga helye és súlya, hiszen az ember nemzeti volta az emberben nagyon mélyen gyökerezik.

A nemzethez való tartozás, ill. nemzettudat mítosztalanítása és ápolása által az egyháznak azt a célt kell szolgálnia, hogy az emberi közösség egyesülésében ne a nemzetiség legyen az egyetlen és kizárólagos összekötő szalag. A mai világban a patriotizmus ilyen jellegű kizárólagosításának egyre kevesebb helye van. A hazafiasságnak át kell lépnie önmagán, és nyitottnak kell lennie az egyetemességre.

²⁰ DELGADO, M., *Glauben lernen zwischen Kulturen. Auf dem Weg zu einer interkulturellen Pastoraltheologie*, In: *Diakonia* 22. Évf. 1991. 3. 225-255, 225.

²¹ Nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy miközben ez az érvelés egyre erősödik, az európai egységre törekvés folyamatával párhuzamosan a „szuper-nacionalizmus” fogalma is kialakult. Ez a „szuper-állam” nacionalizmusa, ami közösség építő elemként, lehetővé teszi az egyesült Európa polgárai számára a „szuper-nemzettel” szembeni lojalitást. Vö. HEIDEGGER, K., *Europäische Union und Nationalismus*, In: *Theologisch-praktische Quartalschrift*. 142. Évf. 1994. 3. 253-262, 256.

2.3. *A jogos nemzeti büszkeség és a nacionalizmus megkülönböztetése*

Ebben ez összefüggésben egy fontos etikai kérdés fogalmazódik meg: a nemzeti büszkeség már a gyökerénél, a nemzeti azonosságtudat érzésénél veszélyes, vagy csupán a nemzeti identitás fogalmának a félreértése vezet a nacionalizmushoz és válik veszélyessé?

A nemzet az életnek azon szövedéke, amelyben egy nép él, és amely a közös tradíció és a közös nyelv által jött létre. Ez az örökség a hazaszeretet értékes érzetében, a kisebbségek esetében pedig különösképpen a nemzeti büszkeségben és az identitástudat megőrzésére való törekvésben mutatkozik meg. Ezzel szemben a nacionalizmus kizárólagosító ideológia, amely a nemzetet mintegy abszolút ideává szervezi, amelyért mindent fel kell áldozni, és aminek érdekében minden eszköz felhasználása megengedett. Az evangélium fényében a hazaszeretet, illetve a megalapozott nemzeti büszkeség helyeselhető, ezzel szemben a nacionalizmust egyértelműen el kell ítélnünk.

A rendezett emberi kapcsolatok érdekében a keresztényeknek világos képet kell alkotniuk arról, hogy mit jelent a nemzet szeretete, és mit jelent a nacionalizmus. Ebben van az egyháznak kiemelkedő szerepe. Társadalmi tanításában arra kell törekednie, hogy a nemzeteket egészséges nemzeti öntudatra segítse, és nyilvánvalóvá tegye, hogy ennek a saját nép iránti szeretetben való megnyilvánulása jogos és tiszteletreméltó, felfokozott és eltúlzott formájában azonban elutasítandó.

Az egyház sajátos hozzájárulása és feladata nyilván nem az, hogy az egyes nemzeti követeléseket és igényeket lelkileg vagy teológiailag megalapozza, hanem sokkal inkább az, hogy a népben és nemzetben élve történetében részt vegyen, építse azt, együtt viselje az aggodását és nyomorúságát, együtt szenvedjen a népben, a néppel.

2.4. *A kiengesztelődés meghirdetése*

Az egyház kiengesztelődésre felszólító küldetése ősidőktől fogva a kiengesztelődés szentségéhez kapcsolódik, de nem merül ki a bűnbánat szentségében. A kibékülés, kiengesztelődés olyan központi kategória, amely a Szentírásban a jézusi örömhírt összefoglalja. Pál tanítása szerint mi mindannyian Jézus halála és élete által engesztelődünk ki Istennel (vö. Róm 5, 9-11). Most pedig az egyház feladata, a mi feladatunk, hogy Krisztus engesztelő művét tovább vigyük. „Mert Isten volt az, aki Krisztusban kiengesztelte magával a világot, úgy hogy nem számította be bűneinket, és ránk bízta a kiengesztelés igéjét.” (2Kor 5, 19).

A keresztény hit kitűnő alap a nemzetiségi feszültségek egyre hatékonyabb feloldására. Az Evangéliumban Jézus arra szólít fel, hogy bocsássuk meg az igazságtalanságot, és törekedjünk minden ember iránt igazi jóakaratra és szeretetre. Az egyháznak tudatosítania kell történelmi feladatát és a nemzeti ellenségeskedésekkel terhelt közösségekben és országokban a kiengesztelődés irányába döntő lépéseket kell tennie. A békeség szolgálata nem csupán egyike az egyházi tevékenységeknek, hanem ez képezi annak sajátos belső magvát. Az egyházi közösség békére való elkötelezettségének központi teológiai jelentősége van, hiszen ez a törekvés nem a jobb keresztények luxusa, hanem a hit továbbadásának nélkülözhetetlen eleme.

A keresztény alapvető motivációiban és magatartásában a nemkereszténytől a békére való nagyobb készségben, tisztességben, őszinteségben és szeretetben kellene hogy különbözzön, hisz Jézus példája és intése által erre különösképpen hivatva van. Ez nyilván nem azt jelenti, hogy a fennálló konfliktushelyzeteket elfojtja, hanem azt, hogy korrekt módon próbálja megoldani.

Amikor a nemzetiségi feszültségek feloldásáról és kiengesztelődésről beszélünk, nem gondolhatunk arra, hogy a többség-nemzet és a kisebbség közötti érdekellentétek a keresztény szeretet jegyében egyszerűen feloldhatóak. Ebben a folyamatban a szeretet mértékét nem az erőszakmentesség – az igények és követelmények feladása –, hanem a másik sérthetlensége jelenti. A kisebbségek harca, a jogaik megóvása érdekében – a rendkívüli esetektől eltekintve – a természetes viták és konfliktusok része, amely az érdekek különbözősége miatt elkerülhetetlen.

A megbocsátás ugyanakkor mindig valaminek a feladását is jelenti. Ezért az igazi megbocsátás gyakran a keresztényeknek is kemény, nehezen megvalósítható feladatot jelent. Ez még nehezebb, amikor nemzetek kell hogy kibéküljenek egymással, hiszen a mai etnikai súrlódások távoli gyökerekre nyúlnak vissza. A gyökerek nagyon mélyek és a népeknek éles az emlékezete. A gyűlölet generációról generációra száll. Az egyház feladata ebben a helyzetben kétségtelenül az, hogy a megalapozatlan előítéleteket leépítse, és ezáltal a meggyökeresedett, történelmileg kialakult gyűlöletek tudatosításához, megfelelő értékeléséhez és feloldásához segítsen.

A békülékenység nyilván nem érhető úgy, mint ami a hiányzó igazságosságot helyettesítheti, sokkal inkább a több igazságosságért való erőbedobást feltételezi.

3. Összefoglalás

A kisebbségek számára az erőszak alkalmazása gyakran az utolsó lehetőség a saját politikai álláspont bemutatására. Ez mindenekelőtt akkor van így, ha a más lehetőségek nem vezetnek célra. Ezért az államok érdeke, hogy a hátrányos helyzetben lévő népek, kisebbségek emberi és közösségi jogait védje, és ahol szükséges, akár pozitív diszkrimináció útján is, erőteljesebben érvényre juttassa. Ellenkező esetben rendkívül robbanékony etno-szociális erőszak-tényező alakul ki, amint azt a néhány év előtt feldarabolódó Jugoszlávia és Szovjetunió példája, illetve az évtizedek óta megoldatlan izraeli példa is mutatja. Addig is, amíg az államok eljutnak oda, hogy ezt megértsék és gyakorlatba is ültessék, addig az egyházak és vallási közösségek feladata marad a népcsoportok közötti interkulturális párbeszéd ösztönzése és előmozdítása, hiszen „Isten egyetlen népe” az istenhívőket sajátos sokszínűségük teljességében átfogja és egymáshoz vezeti.²²

Összefoglalásképpen azt mondhatjuk, hogy a többségi nemzetek és a kisebbségek együttélésére vonatkozó mértékadó alapelvek megtalálhatóak az emberi jogokra vonatkozó különbözőféle egyezményekben és dokumentumokban.²³ Ennek ellenére a kisebbségi jogok mai formájukban nem képeznek olyan erős egyetemes jelképet, amely minden nép megértését és beleegyezését kivívná. Amíg ide eljutunk, addig meg kell értenie az emberiségnek, hogy a kisebbségi jogok nem csak jogok, de kötelezettségek is, és ez a két szempont elválaszthatatlan egymástól.

²² Vö. *Lumen Gentium* 13: „Isten új népébe minden ember meghívást kap. ... Eszerint a Föld összes nemzeteiben az Isten egyetlen népe van, minthogy ez a nép valamennyiükből toborozza tagjait: egy, a jellege szerint nem földi, hanem mennyei ország polgárait”

²³ A népcsoportok ill. kisebbségek védelmére vonatkozó klauzulákat az egyes államok az általános, vagy speciális jellegű emberi jogi kodifikációkba kísérelték meg betetni. Ide sorolható a Genocídium egyezmény (1948), a faji megkülönböztetés minden formáját tiltó egyezmény (1965), Polgári és politikai jogok nemzetközi egyezségokmánya (1966), Gazdasági társadalmi és kulturális jogok nemzetközi egyezségokmánya (1966), Nyilatkozat a nemzeti vagy etnikai, vallási és nyelvi kisebbségekhez tartozó személyek jogairól (1992), Regionális vagy Kisebbségi Nyelvek Európai Chartája (1992), Nemzeti Kisebbségek Védelmének Európai Keretegyezménye (1994)

Olyan helyzetekben, amikor a többségi népcsoport veszélyezteti a kisebbségi népcsoport létét, ott a kisebbségi jogokért való küzdelme a népek alapvető életjogáért való küzdelemmé válik. Ilyen esetekben az egyház az elnyomottak szószólója kell hogy legyen, az üldöztetés veszélyének a vállalása árán is. Ennek a kihívásnak eleget téve sem indíthat erőszak cselekedetek végzésére, hiszen az alapszabály továbbra is a „szeresd felebarátod” törvény marad, amiben a „szeretet” nyilván nem szentimentális érzelmi vonzódást jelent, hanem együttérzést, együttgondolkodást és együtteselevést. Márpedig a krisztusi tanítás szerint minden ember felebarát, függetlenül a nemzeti hovatartozásától. A magatartásunkat tehát minden emberrel szemben a szeretet és az altruizmus kell hogy jellemezze. Egyféle értelmezés szerint ez a magatartás a legfontosabb személyes és csoportérdekek veszélyeztetettsége esetén is magába foglalja az erőszakra való lemondás feltétlen vállalását. Ez a gondolat kisebb egyházi közösségeket a teljes erőszakmentesség etikájához vezeti.

Nyilván nagyon kényes kérdés és kétségbe vonható értelmű követelmény lenne a mai világban egy néptől azt kívánni, hogy minden önvédelemről lemondjon és ezzel gyakorlatilag a létét kockáztassa.

A társadalom számára a keresztény vallás igazi jelentőségét az adja, ha a nacionalizmus okozta szenvedéseket enyhítő ill. azokat megszüntető, hitelt érdemlő és hatékony megoldások keresésében részt vesz. Nincs más szervezet a világon, amely az egyházak hatékonyságához fogható módon a „gyökereknél” segíthetne az emberi kapcsolatok és a kölcsönös megértés tekintetében.

A nacionalizmus elkerülésének az egyetlen lehetősége a megbocsátás hirdetése és elősegítése. Az egyházak vannak erre leginkább hivatva. Az ő feladatuk marad az ellenségképek lebontása, hogy ezáltal segítséget nyújtsanak a nemzetiségi feszültségben élő többségi és kisebbségi népcsoportoknak egyaránt.

RECONCILIÉREA – CA REDESCOPERIRE A UNITĂȚII ȘI UNICITĂȚII FIINȚEI UMANE ÎN CADRUL SLUJIRII LITURGICE

IOAN CHIRILĂ¹

RESUMÉE. La Réconciliation – redécouverte de l'unité et de l'unicité de la nature humaine dans le cadre de l'office liturgique. La destinée de l'humanité est précisée dans l'Écriture comme élément du conseil intratrinitaire: «Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance» (Genèse 1, 26). La ressemblance à Dieu vise l'affirmation du fondement agapique de la conciliation intratrinitaire dans le plan factuel humain.

L'acte de la création nous apparaît agapique, de communion de l'amour «ad extram», dans la direction de l'affirmation de la dimension dialogique. Il incorpore la création en tant que sujet libre et pleinement conscient, dans le cadre de Son amour infini envers celle-ci. Dans l'état édénique celà s'est manifesté par la participation de l'homme au dialogue de type trinitaire. La consultation, après la consommation de la chute dans le péché originare, se traduit par le terme «réconciliation», terme qui relève la disponibilité concrète de la création pour la sortie de la désunion. Cela signifie que dans le cadre de la création et de son rapport avec le Créateur, avant la chute, il y avait toujours une consultation avec Celui-ci, pendant le dialogue vespéral, gardé dans l'Eglise Chrétienne sous le nom de Vêpres. C'est pourquoi les Vêpres sont une étape du service liturgique, par laquelle l'homme réalise un *anamnesis* biblique, qui peut le porter de l'Eden, à travers le monde et de nouveau dans l'Eden.

Les Vêpres représentent l'expression liturgique de l'absence de la nuit. L'expression biblique «*il y eut un soir, il y eut un matin*» est interprétée comme l'absence de la nuit, selon l'expression de la Sainte Liturgie «*le jour sans nuit*». C'est pourquoi les Vêpres sont l'une des sept louanges de l'Eglise, par l'intermédiaire de laquelle le croyant demande l'aide de Dieu, en vue de passer aisément et sans tentations la nuit. La messe des Vêpres, selon le rituel orthodoxe, commence par la Bénédiction: «*Que notre Dieu soit béni...*», ce qui représente l'encadrement du croyant dans le contexte du monothéisme primordial. Après la petite bénédiction, on récite le Psaume 103, une synthèse lyrique judaïque de la création, de la providence divine manifestée envers l'humanité en général et de l'attitude culturelle expiatrice pour l'immoralité de la société humaine. La prière – psaume «*Seigneur, je t'ai appelé: vite! à moi! ... Que ma prière soit l'encens placé devant toi*» introduit le croyant dans l'ambiance de la prière des 24 anciens de l'Apocalypse, donc, dans le cadre de la Liturgie céleste, par laquelle on inaugure le ciel nouveau et la terre nouvelle. Les participants vivent cette réalité par la sortie du prêtre avec l'encensoir (la petite sortie) qui correspond à l'ouverture des portes fermées de l'autel, fait qui symbolise la réouverture des portes du paradis et la réactualisation de la proto-évangile et l'entrée dans la conciliation ou consultation par l'Image – Christ, la Lumière du monde avec Dieu, autrement dit – la redécouverte de la réconciliation. Car, pendant la récitation du Psaume 103, le prêtre lit sept prières, extraordinaires par leur contenu, devant les portes fermées de l'autel, qui représentent Adam le tombé, plaignant devant les portes du paradis.

La réconciliation est exprimée par l'hymne de la révélation trinitaire, appelé «*Douce Lumière*», l'expression chantée du dogme trinitaire. Il est l'expression évidente de la croyance à l'immortalité des âmes, à la vie éternelle vue comme récompense pour les pieux. La réconciliation est manifestée de manière parfaite dans la bénédiction prononcée par le prêtre: «*La paix soit avec vous*», moment qui annonce l'écroulement du mur qui séparait les deux mondes, ou la disparition de la discorde. Ce qui suit est l'expression de la demande continue de l'homme, en vue d'obtention de l'appui divin nécessaire à la rédemption. On présente deux prières communes, antiphoniques et alternantes: prêtre - croyants, dont on soulignerait l'aspect

¹ A szerző ortodox pap, a kolozsvári Babeș-Bolyai Tudományegyetem Ortodox Teológia Karának szentírástudomány tanára.

universel du contenu marqué par des formules, telles: «*nous prions pour l'unification de toutes les églises; pour la paix du monde; pour des temps paisibles; pour l'abondance des récoltes; pour une bonne réponse à l'épouvantable jugement de Christ*». Tout cela a un rôle pédagogique et détermine implicitement «*l'anamnesis*» biblique restaurateur du temps et de la création, par le service de l'homme. C'est pourquoi nous affirmons que les Vêpres sont une étape vers la réalisation de l'homme en tant que restaurateur du soi et puis de la création, à l'unité et à la beauté originaires louées par Dieu.

Les Vêpres peuvent être perçues comme un paradigme des autres louanges. Ce que représente l'hymne «*Douce Lumière*», par extension doxologique peut être compris comme la Liturgie «*in luce*». Les étapes de la réconciliation, révélées par les Vêpres sont: a) la prise en conscience de la réalité et de l'unicité de la divinité; b) la réaffirmation latréutique de la «*kalokagatia*», vue comme participation à la doxologie réalisée par le Créateur à l'achèvement de l'acte de création et comme extension dans la création, de la Liturgie céleste; c) la redécouverte de la fonction restauratrice de l'homme au sein de la création, par l'aspect universel de la prière vespérale; d) la vie dans la lumière, dans la conformité de la vérité évangélique, somme de la réconciliation ou existence eucharistique sur laquelle nous nous greffons par la communion avec le corps et le sang de Jésus Christ; e) la vie dans la lumière n'unit seulement les éléments du temporel, mais aussi ceux de l'éternité aux ceux du temps. Ainsi s'explique que les Vêpres s'achèvent avec les cantiques des saints, qui sont présentés comme arguments de la possibilité d'arrivée à la perfection du temps de leurs vies.

Les Vêpres représentent le milieu de redécouverte de la Philocalie patristique de l'Eglise primaire et le début de la réconciliation liturgique des Eglises. La propagation de la bonne nouvelle naît dans le culte, la prière vespérale apporte le Christ comme une douce lumière dans la chambre de l'âme et d'ici, Il se révèle au monde à travers nos actes restaurateurs et eucharistiques. Le plus proche effet de l'Eucharistie est la paix, dans notre corps, entre les deux constituantes de la dichotomie de notre personne. La paix dans l'âme signifie l'extinction du feu corporel par le feu purificateur eucharistique. Les Vêpres, selon la tradition patristique, représentent la modalité pratique par laquelle le chrétien trouvé dans les vêpres, passe à travers la nuit, comme expression de la non-existence, à l'aube du jour de la création du nouveau primordial. Elles sont, de ce point de vue, la Voie, ou le commencement de la voie, les autres louanges sont le contenu de la Vérité, les Sacrements sont les cadres de l'incarnation ou du devenir spirituel, et la Sainte Liturgie est la Vie – par son comble eucharistique. Et la Voie commence par la bénédiction donnée par le Christ aux disciples sauf Thomas, aux disciples effrayés mais n'ayant aucun doute, aux disciples qui découvrent la source de la réconciliation. La prière du soir devient ainsi commencement de la réconciliation. Les Vêpres sont le service de la préparation de l'humanité pour la Pentecôte de la Liturgie, de la préparation de notre tente pour devenir le temple du Saint Esprit et cela ici et maintenant. Parce que les Vêpres sont l'espace et le temps de la consultation de l'homme avec Dieu, en vue de la victoire contre l'obscurité qui est en nous et contre celle de cette époque.

De ce point de vue, les Vêpres peuvent constituer un commencement de la réconciliation liturgique des Eglises, car elles ne visent ni des subtilités dogmatiques et scolastiques, ni intercommunion eucharistique, mais elles tentent seulement de retrouver l'ethos patristique primaire qui a fait que les foules de la Pentecôte ne se posent pas la question, après l'étape de conviction par la parole, quoi croire, mais quoi faire? La pratique de la prière des Vêpres signifierait un retour au temps patristique qui fait révéler de soi la beauté et la joie causées par le fait de retrouver l'unité et l'unicité de l'être humain, co-participant à la réponse donnée par les Apôtres: celle de se faire baptiser, de naître de l'eau et de l'Esprit pour faire descendre le ciel sur la terre par les actes de la renaissance.

Les Vêpres sont aussi le modèle de délivrance de l'homme de la fausse suffisance. Pour l'homme moderne, le cantonnement dans une fausse théorie de la suffisance est, en effet, une régression dans la croyance et non pas un retour à la croyance initiale par laquelle nous comprenons que toutes les choses ont été faites par Lui, et sans Lui rien n'a été fait de tout ce

qu'il a été fait. C'est pourquoi nous dirons que nous ne militons pas, en affirmant que les Vêpres sont un commencement de la réconciliation liturgique, pour la théorie de la suffisance, mais pour la révélation du cadre de la prière vespérale de notre disponibilité dialogique, de consultation vers la communion, vers la concélébration eucharistique. Cette prière devient, au St. Apôtre Paul, prière qui dure toute la nuit et qui s'unifie ainsi à la Liturgie ou à la fraction du pain. C'est pour ça que les Vêpres peuvent être comprises dans le sens de «bereshit» du nouveau testament seulement dans la lumière de l'Eucharistie, parce qu'elle annonce l'aube du jour infini. Elles représentent l'office de la chasse de la suffisance. En nous communiant du corps du Christ, nous ne L'émiettons pas comme une viande, en le tuant, mais Il reste tout entier, vivant et actif en nous, mais imprimé de tous Ses actes dans tous les actes de notre corps, de sorte qu'on puisse dire que nous devenons porteurs de Son corps, et Lui, le porteur du notre. L'esprit de la communion est l'expression factuelle de l'hymne vespéral chanté par les anges aux bergers de Beth-Tsahur et actualisé par les Vêpres comme révélation de la paix engendrée par la douce lumière du Christ ressuscité.

La réconciliation a deux aspects: l'un, horizontal – la redécouverte et la réalisation de l'ordre dans la création, et l'autre, vertical – l'acte liturgique de type baptismal, par l'intermédiaire duquel la création devient l'objet de la transcendance dans le cadre de la réalisation de l'aspect théandrique de la restauration comme résultat de la consultation devenue fait par la communion – concélébration. Jésus Christ est entré aux disciples pendant qu'ils se trouvaient dans la prière vespérale, Il est resté et Il a dîné chez eux. La réconciliation n'est pas un acte théorique, mais un factuel, celui par l'intermédiaire duquel on se retrouve, avec les Apôtres, à table avec Jésus Christ et en se communiant de Lui on répète par les faits: «*qu'ils soient tous un, comme Moi et Toi, nous sommes un*» parole et prière christique qui est contenue dans le conseil intratrinitaire qui nous a révélé «*ab initio*» le but, le «*elos*» de la création de l'homme. Donc, non pas la ressemblance en la connaissance, mais l'amour engendré par la conscience de l'unité et de l'unicité de l'être humain perdu par le commencement de l'obscurité causée par le péché et retrouvé par l'anéantissement de l'obscurité de la nuit causé par l'arrivée de Christ le Ressuscité aux disciples, pendant le soir, pour ne plus jamais tomber proie à la nuit et pour vivre dans la dimension du huitième jour, le jour sans nuit. Telle est la révélation de la réconciliation par les Vêpres.

La destinée de l'humanité est précisée dans l'Écriture comme élément du conseil intratrinitaire: «Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance» (Genèse 1, 26). La ressemblance à Dieu vise l'affirmation du fondement agapique de la conciliation intratrinitaire dans le plan factuel humain.

L'acte de la création nous apparaît agapique, de communion de l'amour «ad extram», dans la direction de l'affirmation de la dimension dialogique. Il incorpore la création en tant que sujet libre et pleinement conscient, dans le cadre de Son amour infini envers celle-ci. Dans l'état édénique celà s'est manifesté par la participation de l'homme au dialogue de type trinitaire. La consultation, après la consommation de la chute dans le péché originare, se traduit par le terme «réconciliation», terme qui relève la disponibilité concrète de la création pour la sortie de la désunion. Cela signifie que dans le cadre de la création et de son rapport avec le Créateur, avant la chute, il y avait toujours une consultation avec Celui-ci, pendant le dialogue vespéral, gardé dans l'Eglise Chrétienne sous le nom de Vêpres. C'est pourquoi les Vêpres sont une étape du service liturgique, par laquelle l'homme réalise un *anamnesis* biblique, qui peut le porter de l'Eden, à travers le monde et de nouveau dans l'Eden.

Les Vêpres représentent l'expression liturgique de l'absence de la nuit. L'expression biblique «*il y eut un soir, il y eut un matin*» est interprétée comme l'absence de la nuit, selon l'expression de la Sainte Liturgie «*le jour sans nuit*». C'est pourquoi les Vêpres sont l'une des sept louanges de l'Eglise, par l'intermédiaire de laquelle le croyant demande l'aide de Dieu, en vue de passer aisément et sans tentations la nuit. La messe des Vêpres, selon le rituel orthodoxe, commence par la Bénédiction: «*Que notre Dieu soit béni...*», ce qui représente l'encadrement

du croyant dans le contexte du monothéisme primordial. Après la petite bénédiction, on récite le Psaume 103, une synthèse lyrique judaïque de la création, de la providence divine manifestée envers l'humanité en général et de l'attitude culturelle expiatrice pour l'immoralité de la société humaine. La prière – psaume «*Seigneur, je t'ai appelé: vite! à moi! ... Que ma prière soit l'encens placé devant toi*» introduit le croyant dans l'ambiance de la prière des 24 anciens de l'Apocalypse, donc, dans le cadre de la Liturgie céleste, par laquelle on inaugure le ciel nouveau et la terre nouvelle. Les participants vivent cette réalité par la sortie du prêtre avec l'encensoir (la petite sortie) qui correspond à l'ouverture des portes fermées de l'autel, fait qui symbolise la réouverture des portes du paradis et la réactualisation de la proto - évangile et l'entrée dans la conciliation ou consultation par l'Image – Christ, la Lumière du monde avec Dieu, autrement dit – la redécouverte de la réconciliation. Car, pendant la récitation du Psaume 103, le prêtre lit sept prières, extraordinaires par leur contenu, devant les portes fermées de l'autel, qui représentent Adam le tombé, plaignant devant les portes du paradis.

La réconciliation est exprimée par l'hymne de la révélation trinitaire, appelé «*Douce Lumière*», l'expression chantée du dogme trinitaire. Il est l'expression évidente de la croyance à l'immortalité des âmes, à la vie éternelle vue comme récompense pour les pieux. La réconciliation est manifestée de manière parfaite dans la bénédiction prononcée par le prêtre: «*La paix soit avec vous*», moment qui annonce l'écroulement du mur qui séparait les deux mondes, ou la disparition de la discorde. Ce qui suit est l'expression de la demande continuelle de l'homme, en vue d'obtention de l'appui divin nécessaire à la rédemption. On présente deux prières communes, antiphoniques et alternantes: prêtre - croyants, dont on soulignerait l'aspect universel du contenu marqué par des formules, telles: «*nous prions pour l'unification de toutes les églises; pour la paix du monde; pour des temps paisibles; pour l'abondance des récoltes; pour une bonne réponse à l'épouvantable jugement de Christ*». Tout cela a un rôle pédagogique et détermine implicitement «*l'anamnesis*» biblique restaurateur du temps et de la création, par le service de l'homme. C'est pourquoi nous affirmons que les Vêpres sont une étape vers la réalisation de l'homme en tant que restaurateur du soi et puis de la création, à l'unité et à la beauté originaires louées par Dieu.

Les Vêpres peuvent être perçues comme un paradigme des autres louanges. Ce que représente l'hymne «*Douce Lumière*», par extension doxologique peut être compris comme la Liturgie «*in nuce*». Les étapes de la réconciliation, révélées par les Vêpres sont: a) la prise en conscience de la réalité et de l'unicité de la divinité; b) la réaffirmation latrétique de la «*kalokagatia*», vue comme participation à la doxologie réalisée par le Créateur à l'achèvement de l'acte de création et comme extension dans la création, de la Liturgie céleste; c) la redécouverte de la fonction restauratrice de l'homme au sein de la création, par l'aspect universel de la prière vespérale; d) la vie dans la lumière, dans la conformité de la vérité évangélique qui nous a été révélée par Jésus Christ comme accomplissement de la proto – évangile, somme de la réconciliation ou existence eucharistique sur laquelle nous nous greffons par la communion avec le corps et le sang de Jésus Christ, pour que la mort soit vaincue dans notre corps; e) la vie dans la lumière n'unit seulement les éléments du temporel, mais aussi ceux de l'éternité aux ceux du temps. Ainsi s'explique que les Vêpres s'achèvent avec les cantiques des saints, qui sont présentés comme arguments de la possibilité d'arrivée à la perfection du temps de leurs vies.

Les Vêpres représentent le milieu de redécouverte de la Philocalie patristique de l'Eglise primaire et le début de la réconciliation liturgique des Eglises. La propagation de la bonne nouvelle naît dans le culte, la prière vespérale apporte le Christ comme une douce lumière dans la chambre de l'âme et d'ici, Il se révèle au monde à travers nos actes restaurateurs et eucharistiques. Le plus proche effet de l'Eucharistie est la paix, dans notre corps, entre les deux constituantes de la dichotomie de notre personne. La paix dans l'âme signifie l'extinction du feu corporel par le feu purificateur eucharistique. Les Vêpres, selon la tradition patristique, représentent la modalité pratique par laquelle le chrétien trouvé dans les vêpres, passe à travers

la nuit, comme expression de la non-existence, à l'aube du jour de la création du nouveau primordial. Elles sont, de ce point de vue, la Voie, ou le commencement de la voie, les autres louanges sont le contenu de la Vérité, les Sacrements sont les cadres de l'incarnation ou du devenir spirituel, et la Sainte Liturgie est la Vie – par son comble eucharistique. Et la Voie commence par la bénédiction donnée par le Christ aux disciples sauf Thomas, aux disciples effrayés mais n'ayant aucun doute, aux disciples qui découvrent la source de la réconciliation. La prière du soir devient ainsi commencement de la réconciliation. Les Vêpres sont le service de la préparation de l'humanité pour la Pentecôte de la Liturgie, de la préparation de notre tente pour devenir le temple du Saint Esprit et cela ici et maintenant. Parce que les Vêpres sont l'espace et le temps de la consultation de l'homme avec Dieu, en vue de la victoire contre l'obscurité qui est en nous et contre celle de cette époque.

De ce point de vue, les Vêpres peuvent constituer un commencement de la réconciliation liturgique des Eglises, car elles ne visent ni des subtilités dogmatiques et scolastiques, ni intercommunion eucharistique, mais elles tentent seulement de retrouver l'ethos patristique primaire qui a fait que les foules de la Pentecôte ne se posent pas la question, après l'étape de conviction par la parole, quoi croire, mais quoi faire? La pratique de la prière des Vêpres signifierait un retour au temps patristique qui fait révéler de soi la beauté et la joie causées par le fait de retrouver l'unité et l'unicité de l'être humain, co-participant à la réponse donnée par les Apôtres: celle de se faire baptiser, de naître de l'eau et de l'Esprit pour faire descendre le ciel sur la terre par les actes de la renaissance.

Les Vêpres sont aussi le modèle de délivrance de l'homme de la fausse suffisance. Pour l'homme moderne, le cantonnement dans une fausse théorie de la suffisance est, en effet, une régression dans la croyance et non pas un retour à la croyance initiale par laquelle nous comprenons que toutes les choses ont été faites par Lui, et sans Lui rien n'a été fait de tout ce qu'il a été fait. C'est pourquoi nous dirons que nous ne militons pas, en affirmant que les Vêpres sont un commencement de la réconciliation liturgique, pour la théorie de la suffisance, mais pour la révélation du cadre de la prière vespérale de notre disponibilité dialogique, de consultation vers la communion, vers la concélébration eucharistique. Cette prière devient, au St. Apôtre Paul, prière qui dure toute la nuit et qui s'unifie ainsi à la Liturgie ou à la fraction du pain. C'est pour ça que les Vêpres peuvent être comprises dans le sens de *«bereshit»* du nouveau testament seulement dans la lumière de l'Eucharistie, parce qu'elle annonce l'aube du jour infini. Elles représentent l'office de la chasse de la suffisance. En nous communiant du corps du Christ, nous ne L'émiettons pas comme une viande, en le tuant, mais Il reste tout entier, vivant et actif en nous, mais imprimé de tous Ses actes dans tous les actes de notre corps, de sorte qu'on puisse dire que nous devenons porteurs de Son corps, et Lui, le porteur du notre. L'esprit de la communion est l'expression factuelle de l'hymne vespéral chanté par les anges aux bergers de Beth-Tsahur et actualisé par les Vêpres comme révélation de la paix engendrée par la douce lumière du Christ ressuscité.

La réconciliation a deux aspects: l'un, horizontal – la redécouverte et la réalisation de l'ordre dans la création, et l'autre, vertical – l'acte liturgique de type baptismal, par l'intermédiaire duquel la création devient l'objet de la transcendance dans le cadre de la réalisation de l'aspect théandrique de la restauration comme résultat de la consultation devenue fait par la communion – concélébration. Jésus Christ est entré aux disciples pendant qu'ils se trouvaient dans la prière vespérale, Il est resté et Il a dîné chez eux. La réconciliation n'est pas un acte théorique, mais un factuel, celui par l'intermédiaire duquel on se retrouve, avec les Apôtres, à table avec Jésus Christ et en se communiant de Lui on répète par les faits: *«qu'ils soient tous un, comme Moi et Toi, nous sommes un»* parole et prière christique qui est contenue dans le conseil intratrinitaire qui nous a révélé *«ab initio»* le but, le *«telos»* de la création de l'homme. Donc, non pas la ressemblance en la connaissance, mais l'amour engendré par la conscience de l'unité et de l'unicité de l'être humain perdu par le commencement de l'obscurité causée par le péché et retrouvé par l'anéantissement de l'obscurité de la nuit causé par l'arrivée

de Christ le Ressuscité aux disciples, pendant le soir, pour ne plus jamais tomber proie à la nuit et pour vivre dans la dimension du huitième jour, le jour sans nuit. Telle est la révélation de la réconciliation par les Vêpres.

Destinul omenirii este precizat în cadrul referatului scripturistic ca element al sfatului intratrinitar redat în Facere 1, 26: “*să facem om după chipul și asemănarea Noastră*”. Asemănarea cu Dumnezeu, ca *telos* (scop) al existenței create, nu vizează cuprinderea aspectului incomprehensibilității cunoașterii divine, ci afirmarea fundamentului agapic al conciliarității intratrinitare² în planul factologiei umanului. Actul creării ne apare ca act agapic, de împărtășire a iubirii “*ad extram*”, tocmai în direcția afirmării dimensiunii dialogice obiective a celor doi subiecți ai iubirii. Deci, încorporează creația ca subiect liber și pe deplin conștient în cadrul manifestării iubirii Sale nemărginite înspre aceasta.³ Această încorporare se consumă ca act concret al con-sfătuirii în stadiul edenic al umanității, stadiu în care creația nu era cantonată în aspectul immanent determinat de sfătuirea cu sine, adică în lăuntrul ei, ci de participarea omului la dialogicul de tip treimic prin intermediul Chipului după care a fost zidită. Con-sfătuirea, după consumarea căderii în păcatul strămoșesc, se traduce prin termenul “re-conciliere”, termen ce relevă, prin simpla analiză grafică, disponibilitatea concretă a creației spre ieșirea din dezbinarea generată de atitudinea sa de autarhizare gnoseologică și de autonomizare prin respingerea dimensiunii transcendente a dialogului de tip inițial și inițiatic. Înseamnă că în cadrul creației și a raportului său cu Creatorul, înainte de cădere, exista tot timpul o coordonată revelată și revelațională, o sfătuire – con-sfătuire cu Acesta, în timpul dialogului vesperal, păstrat în Biserica Creștină ca *vecernie*. De aceea, în cele ce urmează vom vorbi despre Vecernie ca treaptă a slujirii liturgice prin care omul realizează un *anamnesis* biblic ce poate să-l poarte, în tipul pedagogului clementin,⁴ de la Eden, prin lume, din nou în Eden.

1. Vecernia ca expresie liturgică a neînserării

Expresia biblică “*a fost seară și a fost dimineață*” este tâlcuită de teologul P. Evdokimov ca sintagmă ce desemnează tocmai lipsa nopții.⁵ Hexaemeronul nu cunoaște noaptea. Ridicarea ființei din neant face din aceasta mai mult decât o idee pură, ea îl situează ca pe contrarul său ontologic care o însoțește, fiindcă dimineața și seara sunt limesurile zilei, de aceea referatul creației se desfășoară în dimensiunea zilei sigure sau, după exprimarea Sfintei Liturghii: “*în ziua cea neînserată*”.⁶ Din acest motiv Vecernia este una din cele șapte laude ale Bisericii prin care credinciosul cere ajutorul lui Dumnezeu în vederea trecerii cu ușurință a nopții, fără de ispite.⁷ Dar pentru a înțelege acest fapt este nevoie să recurgem la interpretarea simbolismului Vecerniei.

² D. STĂNILAOE, *Sfânta Treime – structură a supremei iubiri*, București, 1993.

³ Pr. prof. dr. I. TODORAN, Arhid. prof. dr. I. ZĂGREANU, *Teologia dogmatică*, București, 1991, p. 158-194.

⁴ Sf. Clement ALEXANDRINUL, *Pedagogul*, Colecția PSB, București.

⁵ P. EVDOKIMOV, *Rugul aprins*, Timișoara, 1994, p. 35.

⁶ Ioan HRISOSTOM, în *Liturghier*, Cluj-Napoca, 1996.

⁷ Pr. prof. dr. Ene BRANIȘTE, *Liturghia teoretică*, București, 1994.

Slujba Vecerniei, în rânduiala ortodoxă, începe cu Binecuvântarea: “*Binecuvântat este Dumnezeu nostru...*”, ceea ce reprezintă plasarea ideatică a credinciosului în contextul monoteismului primordial subliniat de expresia biblică iudaică “*Elohim*”. Acest nume acordat lui Dumnezeu este specific perioadei creației, pe care aş extinde-o dincolo de primele două capitole ale Facerii, și anume aş plasa limita maximă la apariția pe frontispiciul istoriei biblice a lui Moise, odată cu care apare prima manifestare concretă de instituționalizare a credinței ebraice și a cultului. Odată cu revelația din Horeb apare numele lui Dumnezeu în forma tetragramei “*Iahwe – Eu sunt Cel ce sunt*” (Ieșire 3, 14). Această revelație corespunde însă, prin modul desfășurării, teofaniei timpului ieșirii din cunoașterea naturală și cutumială în planul cunoașterii prin iluminare. La fel se întâmplă și în cadrul Vecerniei. După binecuvântarea mică se rostește Psalmul 103, numit și psalmul creației sau imn elohistic, care este o sinteză lirică iudaică a creației, a proniei divine manifestată spre omenire în general și a atitudinii cultice expiatoare pentru imoralitatea societății umane. Ceea ce urmează în cadrul slujbei este manifestarea concretă a dimensiunii latreutice a credinciosului și a conștiinței necesității revelației. Rugăciunea psalm “*Doamne strigat-am către Tine, auzi-mă ... să se îndrepteze rugăciunea mea ca tămâia înaintea ta*” plasează credinciosul în atmosfera rugăciunii celor 24 de bătrâni din Apocalipsă, deci în cadrul Liturghiei cerești prin care se instaurează cerul și pământul nou. Cei din Biserică trăiesc aievea această realitate prin Vohodul cu cădelnița (ieșirea mică), care corespunde deschiderii ușilor închise ale altarului, fapt ce simbolizează redeschiderea ușilor raiului și reactualizarea Protoevangeliei, precum și intrarea în conciliaritatea sau con-sfătuirea prin Chipul – Hristos, Lumina lumii, cu Dumnezeu, altfel exprimat, redescoperirea reconciliarității. Fiindcă în timpul Psalmului 103 preotul citește șapte rugăciuni, extraordinare ca și conținut, în fața ușilor închise ale altarului, reprezentându-l pe Adam cel căzut, plângând în fața ușilor raiului.

Reconciliaritatea este exprimată de imnul revelației treimice, numit “Lumină lină”, care este expresia cântată a dogmei treimice niceo-constantinopolitane. El este expresia clară a credinței în nemurire, în viața veșnică drept răsplată pentru cei cuvioși ale căror fapte sunt succedate de *latria* adevărată născută de nostalgia adamică exprimată în jertfe de tipul celei a lui Abel. Dar reconcilierea este exprimată în chip desăvârșit prin binecuvântarea preotului “*Pace vouă*”, moment care vestește dărâmarea zidului despărțitor dintre cele două lumi, sau dispariția vrajbei. Ceea ce urmează este expresia cererii neîncetate a omului în vederea dobândirii ajutorului divin necesar mântuirii. Sunt prezentate două ectenii – rugăciuni comune antifonice – alternante: preot – credincios, din care am sublinia aspectul universal al conținutului, marcat de formule ca: *ne rugăm pentru unirea tuturor bisericilor; pentru pacea lumii; pentru vremei pașnice; pentru îmbelșugarea roadelor pământului; pentru răspuns bun la înfricoșătoarea judecată a lui Hristos*. Toate acestea au un rol pedagogic și implicit determină *anamnesisul* biblic restaurator al timpului și al creației prin slujirea omului. De aceea afirmăm că Vecernia este o treaptă spre realizarea omului ca restaurator al sinelui și, mai apoi, a creației la unitatea și frumusețea primare lăudate de Domnul.

2. Etapele reconcilierii desprinse din slujirea liturgică a Bisericii

Întrucât ne referim doar la Vecernie, precizăm că nu o prezentăm ca pe o sumă a cultului, ci doar ca un început al Celor șapte laude bisericești. Totuși, ea poate fi percepută ca paradigmă a celorlalte laude. Ceea ce este imnul “*Lumină lină*”, prin extensie doxologică poate fi înțeleasă ca Liturghia “*in nuce*”, bine știind că Isaia a văzut și s-a împărtășit cu cărbunele cel dătător de viață din care răsare lumina lină a Sfintei Slave. Iată deci care sunt etapele reconcilierii revelate de Vecernie:

a) conștientizarea realității și unicității dumnezeirii ca izvor al binecuvântării pentru oameni și a întoarcerii doxologice a acestora din creație, prin om, la Creator;

b) reafirmarea latreutică a *kalokagatiei* creației, percepută ca participare la doxologia realizată de Creator la încheierea actului creației și ca extensie în creație a Liturghiei cerești anterioare celei pământești, după cum rezultă din Iov 38;

c) redescoperirea funcției restauratoare a omului în sânul creației prin aspectul universal al rugăciunii vespérale, care nu se referă doar la om, ci la ansamblul creației ce se desfășoară prin cuvânt, odată cu ivirea primei lumini create. Căderea în păcat inversează, răstoarnă ordinea creată, de aceea trebuie realizată restaurarea baptismală a omului, creșterea sa în asemănarea slujirii creatoare cu Dumnezeu, prin fapte restauratoare ale voinței personale, spre conformarea sa cu voința divină și a manifestării faptice a unității de voință cu Dumnezeu, în unitatea de acțiune cu Acesta pe calea celei revelate de Scripturi și de Tradiția Bisericii primare;

d) viețuirea în lumină, în conformitatea cu adevărul evanghelic ce ni s-a revelat prin Hristos ca plinire a Protoevangeliei – sumă a reconcilierii sau existență euharistică percepută ca tulpină pe care ne altoim prin împărtășirea cu trupul și sângele lui Hristos, pentru ca moartea să fie învinsă în trupul nostru. Trupul, prin împărtășire, devine participant la lumina hristică și prin aceasta, străveziu – revelator al rațiunii divine proprii ce se realizează în creație ca și călăuză spre lumină, fiindcă, dacă lumea ar fi fost doar de orbi, ce rost ar mai avea lumina? Lumina este arealul fraternității primordiale și primă revărsare a Logosului în creație înainte de plinirea vremii.

e) viețuirea în lumină nu unește doar elementele temporalului, ci și pe cele ale veșniciei cu cele din timp. Așa se face că Vecernia se încheie cu troparele sfinților care sunt prezentați ca argumente ale posibilității desăvârșirii încă din această lume și ca mijlocitori, și nu mântuitori, ai noștri către Dumnezeu în virtutea dragostei determinate de unitatea și unicitatea ființei umane create și destinate asemănării cu Dumnezeu nu în planul *gnoiei*, ci în cel al iubirii, al agapelui ca structură a supremei iubiri și model triadic al creației ce are ca telos: euharistia – sumă totală și desăvârșită a reconcilierii. Lumina ne dă posibilitatea să ieșim din infernul singurătății determinat de întuneric și să ne împărtășim de – după afirmația Sf. Serafim de Sarov - “*bucuria sufletului meu*”, adică de revelarea Chipului după care am fost creați din realitatea iconic-revelatoare a semenului. Lumina este mediul îmbrățișării fraternale reconciliatoare. De aceea, slujba Vecerniei are ca moment culminant revărsarea de lumină ce se realizează pentru tactilul uman, odată cu imnul “*Lumină lină*”, în vederea realizării comuniunii euharistice a chipurilor, prin convergența gnoetică a tuturor spre Chipul Tatălui – Hristos.

3. Vecernia ca mediu de redescoperire a Filocaliei patristice a Bisericii primare și ca început al reconcilierii liturgice a Bisericilor

Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă că intrarea lui Hristos în istorie a schimbat sensul de până atunci al acesteia. Dacă până la El ea era convergentă spre moarte, de la Hristos ea devine convergentă, prin teandrie, spre viața veșnică, moartea fiind un har, o poartă de trecere de la stricăciune la nestricăciune, de la material la spiritual, fără dispariția personalității într-un mediu sau concept abstract. Dar existența lui Hristos în istorie are două faze: una înainte de Înviere și a doua după Înviere. Această etapizare de factură scolastică nu reduce și nici nu separă existența enipostatică a divino-umanității lui Hristos, ci vizează doar aspectul strict pedagogic urmărit de discursul nostru. Și aceasta pentru simplul fapt că Hristos cel înviat trăiește cele patruzeci de zile în condițiile creatului, ca suprem argument al capacității imanentului creației de a fi obiect al transcenderii, că materia în sine nu are o valoare negativă decât atunci când devine idol, renunțând sau fiind secularizată de funcția sa de treaptă a revelației, prin substituirea ei subiect-obiectului revelației. Căci ce poate însemna idolul văzut ca statuie în câmpul Deira? Dar să revenim la vecernie.

Ebed-Iahwe este icoana jertfei, Hristos cel înviat este icoana Slavei divine ce S-a revelat în seara Duminicii pe când ucenicii se aflau la rugăciune, cu suprema formă verbală a reconcilierii: “Pace vouă!”. De aceea am operat această împărțire a iconomiei hristice, fiindcă slujirea Sa de dinainte de Înviere a semănat împărțire, dar revelarea Sa după Înviere determină, prin unitatea mărturisirii, creșterea umanității spre unitatea de tip triadic cerută în rugăciunea arhierescă din Ghetsimani (Ioan 17). Această ipostază a iconomiei hristice ne prezintă dinamica umanității în procesul *martyriei* creștine imprimată de obiectul acesteia: “*A înviat Domnul!*”, sau în exprimarea lui Toma “*Domnul meu și Dumnezeuul meu!*”. Dinamica aceasta este realizată faptic sub două aspecte: cel al convingerii personale și cel al propovăduirii până la marginile pământului a acestui adevăr. Dat trebuie spus aici adevărul revelat de actul creației: convingerea personală te aduce în lumină, însă nu doar aceasta este înviere, ci învierea vine – după convingere – din faptele multiplicatoare ale vieții, prin faptele care biruie moartea creației, care nu sunt simple contingente sau contractualități. Argument suprem în acest sens este legalismul steril iudaic, care nu i-a mântuit, de vreme ce nu L-au cunoscut și încă îl mai așteaptă. Sau poate sesizați vreo distincție fundamentală între Daniel 7 și Matei 25?! Nu există, decât cea de ordin cronologic. De aceea afirmăm că propovăduirea se naște în cult, rugăciunea vesperală îl aduce pe Hristos ca pe o lumină lină în camera sufletului și de aici El se revelează lumii prin actele noastre restauratoare și euharistice. Iar cel mai apropiat efect al Euharistiei este pacea din trupul nostru între cele două constituențe ale dihotomismului persoanei noastre. Pace în suflet înseamnă stingerea focului trupului prin focul curățitor euharistic revelat încă din vremea lui Isaia. Dar totuși: de ce Vecernie și Euharistie?

Pentru că Vecernia, în viziunea patristică, reprezintă modalitatea practică prin care creștinul găsit în privegherea neîncetată trece peste noapte, ca expresie a neînțelegerii, la zorii zilei creației noului primordial. Ea este, din această perspectivă, **Calea** sau începutul căii, celelalte laude sunt conținutul **Adevărului**, Tainele sunt cadrele întrupării sau devenirii duhovnicești, iar sfânta Liturghie este **Viața** – prin culmea sa

euharistică. Iar Calea începe cu Binecuvântarea dată de Hristos ucenicilor fără Toma, ucenicilor înfricoșați dar neîndoielnici, ucenicilor care descoperă izvorul reconcilierii. Rugăciunea de seară devine astfel început al reconcilierii.

Ce rugăciune făceau? Una din cele șapte de care vorbește David. Hristos, izvorul desăvârșirii (Matei 5, 17) nu le spune să o schimbe, ci îi stabilește centralitatea revelatoare pe cele două aspecte ale teo-antropofaniei: revărsarea de lumină ca mediu al vederii și con-sfătuirii prin îmbrățișare iconică și binecuvântarea – esență a slujirii – Pace vouă! Astfel, rugăciunea iudaică devine sursă a revelării lui Hristos cel înviat și nu doar simplă năzuință spre Hristos, cum era până atunci. Vecernia ne apare astfel ca sursă a slujirii liturgice, ce se va afirma dinamic în sens misterologic după Cincizecime. Vecernia este slujba pregătirii omenirii pentru Cincizecimea Liturghiei, a pregătirii cortului nostru pentru devenirea sa întru templu al Duhului Sfânt, și aceasta încă de acum și de aici. Pentru că Vecernia este spațiul și timpul sfătuirii omului cu Dumnezeu în vederea biruirii întunericului din noi și a celui din veacul acesta.

Din această perspectivă, Vecernia poate constitui început al reconcilierii liturgice a bisericilor, fiindcă nu vizează subtilități dogmatico-scolastice și nici intercomuniune euharistică, ci doar regăsirea *etosului* patristic primar care a făcut ca mulțimile de la Cincizecime să întrebe, după etapa convingerii prin cuvânt, nu ce să credem, ci ce să facem? Practicarea rugăciunii vecerniei ar însemna o revenire la veacul patristic care revelează din sine frumusețea și bucuria regăsirii unității și unicității ființei umane, co-participative la răspunsul dat de Apostoli: să se boteze, să se nască din apă și din Duh pentru a coborî cerul pe pământ prin faptele învierii.

Iată, stimați participanți la ospățul vesperal, cum Vecernia, ca spațiu și timp al con-sfătuirii, poate deveni cadru de acedere a umanității spre comensia cerută de unitatea și unicitatea ființei umane, care cu Hristos deja, este ascunsă în Dumnezeu. Fiindcă Vecernia determină două reveniri ale umanului în planul lui *“illo tempore”*: prima – prin revelarea lui Hristos ca deschizător al ușilor raiului și izvor al păcii lăuntrice care te scoate din destructivul lanț al lui – Frucht (teamă), Angst (angoasă), Sorge (îngrijorare) – și te introduce în statutul *martyriei* autentice a lui *“ceea ce am văzut”*, și a doua – te face părtaş împreună cu Adam cel vechi, înnoit prin Hristos, la dialogul vesperal din grădina Edenului când, în răcoarea serii, Dumnezeu se plimba pe cărările raiului. Când Adam a renunțat la sfătuirea *“de seară”*, prin schimbarea interlocutorului transcendent cu unul imanent, el a căzut de la nivelul alesului până ce *“Cel Ales”*, la plinirea vremii, va reșeza dialogul vesperal prin revelația duminicală, în lumină, spre pacea noastră.

4. Vecernia ca model de eliberare a omului din falsa suficiență

Însăși dinamica cunoașterii epistemologice ne arată că nu poate fi vorba de o teorie a suficienței, cu atât mai mult cunoașterea teologică care nu promovează o încetare a revelației odată cu realizarea cerului și pământului nou, ci o înaintare în cunoașterea dobândită, de data aceasta, din revelarea față către față. Am da în acest sens un singur argument: evenimentul tămăduirii slujitorului sutașului. Sutașul spune: *este suficient să zici cu cuvântul*. Dar cuvântul lui Hristos este urmat de o faptă concretă: *și a constatat că s-a tămăduit în ceasul acela*. Avea oare sutașul o credință

ancestrală, ceva care să frizeze cu revelarea actului creației?! Posibil. Dar pentru omul modern, cantonarea într-o falsă teorie a suficienței este în fapt un regres în credință și nu o revenire la credința inițială, prin care înțelegem că toate s-au făcut prin El și fără de El nimic nu s-a făcut din cele ce s-au făcut. De aceea, vom spune că nu milităm, afirmând că vecernia este un început al reconcilierii liturgice, pentru teoria suficienței, ci pentru revelarea din cadrul rugăciunii vespérale a disponibilității noastre dialogice, de consfătuire spre comesenie, spre con-celebrarea euharistică. La Sf. Ap. Pavel, această rugăciune devine priveghere de toată noaptea și se unește astfel cu Liturgia, sau frângerea pâinii. De aceea, Vecernia poate fi înțeleasă în sens de *beresit* al noului legământ numai în lumina euharistiei, fiindcă ea vestește zorile zilei neînserate. Ea este slujba alungării suficienței determinate de proasta aplicare a sintagmei evanghelice: *ajunge zilei răutatea ei*. Noi am continua-o exegetic: **Biruitoare fie lumina.**

Dar pentru ieșirea din cadrele falsei suficiențe este nevoie să precizăm următorul aspect ce ține de promulgarea primei porunci, aceea pricinuitoare de cădere, prin neascultarea omului. Omul se afla în starea con-sfătuirii, chiar după pronunțarea ei, el va mai pune, împreună cu Dumnezeu, nume tuturor viețuitoarelor și Evei. Această con-sfătuire ni se revelează ca izvor al cunoașterii rațiunii divine a lucrurilor și a unității ființiale a omului, distinctă de celelalte. De aceea nu trebuie să interpretăm promulgarea poruncii cu ochii și cu mintea omului căzut care revendică și aplică tuturor un aspect imperativ, ci cu ochii și cu mintea celui care este în sfătuire, cu ochii și cu mintea fiului căruia îi vorbește Tatăl, cel din parabola fiului risipitor. Numai așa va dispărea povara poruncii și va determina o continuă nutriție a noastră din pomul vieții – care nu este altceva decât Euharistia. Cred că cel mai ilustrativ în acest sens ar fi un cuvânt al Sf. Simeon Noul Teolog: *“când eu beau, totodată însetez ... eu doresc să am tot și să beau de e cu puțință toate abisurile deodată; dar cum aceasta e cu neputință, îți spun că eu sunt mereu însetat, deși în gura mea e mereu apa ce curge, ce debordează în pâraie. Dar când văd abisurile, mi se pare că nu beau deloc, pentru că doresc să am tot, deși am din belșug apa toată în gura mea. Eu sunt totdeauna un cerșetor, deși posed cu adevărat totul unit cu puținul ce-l beau.”* Căci împărțându-ne de trupul lui Hristos, nu-L fărâmițăm ca pe o carne, omorându-L, ci El rămâne întreg, viu și activ în noi, dar întipărit cu toate lucrările Lui în toate lucrările trupului nostru, încât putem spune că noi devenim purtătorii trupului Său și El, purtătorul trupului nostru. Mai explicit spus, El devine subiectul unic al ochilor noștri, curățându-i și umplându-i de bunăvoință, al mâinilor noastre care caută **duhul comuniunii**, ce le însuflețește să se întindă unele altora cu prietenie și spre ajutorare, sau să se întindă la rugăciune unele pentru altele, căci aceasta înseamnă ce a zis Sf. Simeon Noul Teolog *“că noi devenim mădularele lui Hristos și Hristos devine mădularele noastre”*.

Duhul comuniunii este expresia faptică a imnului vespéral cântat de îngeri păstorilor de la Bet-Țahur și actualizat prin Vecernie ca revelare a păcii generate de lumina lină a lui Hristos cel înviat – întâi născut din morți, începătura învierii noastre.

Reconcilierea are două aspecte: unul orizontal – redescoperirea și realizarea ordinii în creație, și unul vertical – actul liturgic, de tip baptismal, prin care creația devine obiect al transcenderii în cadrul realizării aspectului teandric al restaurării ca rezultat al consfătuirii devenite fapt prin comesenie – concelebrare. De ce spun acest lucru?

Pentru că Hristos a intrat la ucenici pe când erau la rugăciunea vesperală și a rămas și a **cinat** la ei. Reconcilierea nu este un act teoretic, ci unul faptic, cel prin care te regăsești împreună cu Apostolii la masă cu Hristos și împărtășindu-te de El, repeți prin fapte: “*ca toți să fie una, precum Eu cu Tine una suntem*” – zicere și rugăciune hristică ce este cuprinsă în sfatul intratrinitar ce ne-a revelat “*ab initio*” scopul, **telos-ul**, creării omului. Deci nu asemănarea în cunoaștere, ci în iubirea generată de conștiința unității și unicității ființei umane pierdute prin începutul întunericului păcatului și regăsite prin spulberarea întunericului noapții de venirea lui Hristos cel înviat la ucenici, în ceas de seară, pentru a nu mai înnopta și a trăi în dimensiunea zilei a opta, a zilei cele neînserate. Aceasta este revelarea reconcilierii prin Vecernie.

A MEGBÉKÉLÉS SZOLGÁLATA AZ EGYHÁZBAN ÉS A TÁRSADALOMBAN

PÉTER ISTVÁN¹

„Dicsőség a magasságos mennyekben az Istennek, és e földön békesség és az emberekhez jó akarat” – hangzik az angyalok szájából az evangélium a karácsonyi éjszakában. Ebben Isten, a hírnökei által világosan bejelenti a bűn miatt tökéletlenné, diszharmonikussá, a halál által végessé vált emberi világ számára békülési szándékának újabb jelét, a megváltás, bűn alóli szabadulás ígéret beteljesítésének kezdetét, az újszövetség megkötésének kezdő lépéseit, az isteni tökéletes világ és a tökéletlenné vált emberi világ közötti híd alapkövének letételét Krisztus által. Ugyanakkor a felzendülő angyali híradás tömören fel is vázolja a két világ közötti kapocs szerepét betöltő Krisztus elengedhetetlen szerepét a kapcsolatban: általa és benne száll isten békessége a nyugtalan, zaklatott, bizonytalanságban vergődő emberek felé, akik ezt megtapasztalva, megélve Krisztusban jó gyümölcsöket terelve, hálásan tükrözik vissza az Istentől áradó dicsőséget.

Tanulmányunk célja, hogy végiggondoljuk, vajon mindennapjainknak mennyire és mennyiben mindennapos velejárója a Krisztusban megjelent békesség. Ha elmondhatjuk, hogy minden mi dolgaink békességben mennek végbe, akkor nem marad más, mint örömmel hálát adni a mi Urunk Istenünknek, hogy megtart minket az Ő kegyelmében. De bűnbánattal kell elé járulnunk akkor, ha azt kell kimondjuk, hogy a békesség megfogyatkozott közöttünk, mai emberek között és meg kell keresnünk ennek emberi okait. Nem kárhoztathatjuk Őt, hanem magunkban kell a fogyatékoságot keresni.

Van-e gyűlölködés, meg nem értés, meg nem bocsátás, el nem fogadás, bizonytalanság, önzés kívül és belül? Csak elszenvedjük, vagy hordozzuk és szaporítjuk a világ mostohaságát, gonoszságát?

Van-e összegyházi vagy netán össztársadalmi béke, beszélhetünk-e teljes társadalmi harmóniáról?

Az egyház a maga szolgálatának végzése által remélhet-e ilyen eredményeket?

Képes-e a gyarló és bűnös emberekből intézménnyé felépülő és merevedő egyház a megbékélés szolgálatát folyamatosan végezni és megtartani a világban?

E súlyos és aktuális kérdésekre való válaszkeresésünkben kiindulási pontunk nem lehet más, mint a Szentírás, amely alapján megpróbálom először értelmezni a béke, megbékélés (kiengesztelődés) fogalmát, majd az Ige megvilágításában a református egyház tanítása szerint felvázolni azokat a cselekvési módokat, attitűdöket, amelyek jellemzői kell(ene) legyenek a református keresztyén embernek, egyháznak Krisztus urunk tanítása alapján.

¹ A szerző református lelkész, a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományem Református Teológia karának tanára.

Az Ószövetségben a SLM gyök 237-szer főnév alakban különböző jelentéseket hordoz: épség, egészség, boldogság, jó közérzet. Ugyanakkor udvariassági formulaként is használatos (1 Móz.29:6), egymás köszöntésében (2 Sám.18:28), de két ember találkozásakor a szándék felől való érdeklődésben is szerepet kap (2 Kir.5:21, 9:11), jelez egyéni vagy közösségi jó előmenetelt, melyet Isten szövetsége biztosít és az áldás pecsétel meg (Péld.2:3, Ézsa.53:3, 54:10). Mindezek mellett jelent zavartalan állapotot, viszonyt a személyközi kapcsolatokban (1 Móz.26:29), barátságban (Zsolt.41:10), beszédben (Zsolt. 35:20), békés pihenésben, halálban (1 Móz.15:15), politikai értelemben (Préd.3:8).

A SLM ige (116-szor) szintén többes értelemmel bír: Jób.9:4-ben épnek, teljesnek lenni a jelentése, míg a Jób.22:21-ben a békében lenni, de Ésa.19:21-ben a fogadalomnak való elégtétel szava.

Melléknévi alakja (28-szor) teljes mértéket (5Móz.25:15), teljes létszámú néptömeget (Ám.1:6,9), ép sértetlenséget (1 Móz.33:18), békességet, azaz emberrel és Istennel való teljes bizalmat, odaadást (1 Kir.8:61) is jelent.

Mindamellett, hogy a profán szóhasználatban a békesség fogalma a mindennapok áhított és létező nyugalmát, a normális létkörülményekhez szükséges csendjét jelenti, emellett gazdag teológiai jelentéstartalma is van. A békesség hiánya a héber szóhasználatban - az ókori görög vagy a modern európai szóhasználattól eltérően - nem a hadakozás, háborúskodás feltételei között megbomlott egyéni és közösségi rend fogalmát foglalja magába, hanem inkább a tökéletesség és a boldogság hiányát jelenti. A keleti világ ma is ebben az értelemben használja, ezért a Békesség kívánása gyakori a köszöntésekben. Mindezek alapján mondhatjuk, hogy a békesség magába foglalja mindazt, ami a teljes és harmonikus élet tartozéka, valamint azokat az ajándékokat, amelyeket Isten minden életterületre felkínált. Ebben a környezetben bontakozhatnak ki az ép lélek képességei. Ezért az élet teljességét adományozó Isten maga a teljesség, a békesség. Ahol, amikor Isten visszavonja a békességét, ott és akkor a hiányérzet, a reménytelenség, a boldogtalanság, a bűn válik domináló emberi közérzetté (Jer. 16:5).

A prófétai ígehirdetésben társadalmi és politikai váradalmakhoz is fűződik, de Jeruzsálem eleste után a túlzó álprófétai Békesség-hirdetések hitelüket veszítik: „És hazugsággal gyógyítgatják az én népem leányának romlását, mondván: Békesség, békesség, és nincs békesség.” (Jer.6:14, 8:11) és az emberi váradalmak holterhétől megszabadulva eszkatologikus kitekintésűvé válik Deuteroézsaiai próféciaiban „Mert a hegyek eltávoznak, és a halmok megrendülnek, de az én irgalmasságom téled el nem távozik, és békességem szövetsége meg nem rendül, így szól könyörülő Urad.” (Ézsa.54:10, 66:12). Eszerint a bűnbe süllyedt világ új teremtésre vár: „Mert íme, új egeket és új földet teremtek, és a régiék ingyen sem említetnek, még csak észbe sem jutnak, hanem örüljete és örvendjete azoknak mindörökké, amelyeket én teremtek, mert íme Jeruzsálemet vigassággá teremtem és az ő népét örömmé.” (Ézs.65:17-19) és ez már a minden népre vonatkozó megújított Békesség-szövetség belekapcsolódik Isten örökkévaló Békességébe. Kezd körvonalazódnia az, hogy a Békesség megnyerése csak egy, az Isten által szolgálatba állított EBED JHVH (Úr Szolgája) helyettes megfizetése révén lehetséges, Ő kell elhordozza azt a büntetést, amellyel a közösségnek kellett volna elégtételt, SáLoM-ot szerezni: „És Ő megsebesített bűneinkért, megrontatott a

mi vétkeinkért, békességünknek büntetése rajta van, és az ő sebeivel gyógyulánk meg.” (Ézs.53:5). És a prófécia szerint az üdv a Békekirály-Messiás érkezésével és szolgálatával valósul meg, aki Isten felkentjeként hozza meg a Békesség és üdv országának hajnalát „És megáll és legeltet az Úrnak erejével, az Úrnak az Ő Istenének fenséges nevével, és bátorsággal lakoznak, mert íme felmagasztaltatik a földnek határáig. És Ő a mi békességünk.(Mik.5:4-5). De ez nem univerzális jellegű: a hitetlenek nem részesülnek belőle. („Nincs békesség, szól Istenem, a hitetleneknek.” Ézs.57:21)

Az Újszövetségi BÉKESSÉG (eiréné) jelentéstartalma a rabbinisztikus hagyományban maradt fenn az intertestamentáris időben és ennek a közvetítésnek az útján épült be a szóhasználatba. Az így áthagyományozott Ószövetségi békefogalom alapjelentésének változatlansága leginkább az üdvözlési formulákban a legszembetűnőbb, azonban a BÉKESSÉG és JÓLÉT kívánása az üdvösség és boldogság értelmében hangzik el: „Valamely házba bementek, először ezt mondjátok: Békesség e háznak!”(Luk.10:5), akárcsak a héber-arám levélformákra támaszkodó levéltudomány beköszöntéseiben: „Kegyelem néktek és békesség Istentől, a mi Atyánktól és az Úr Jézus Krisztustól.” (Róm.1:7), vagy a levelek záradékában: „És akik e szabály szerint élnek, békesség és irgalmasság azokon, és az Istennek Izraelén.” (Gal.6:16).

A szó sértetlenség, biztonság értelmében használt változatát találjuk a Luk.11:21-ben, háború ellentétéként csak a példázatokban és elbeszélésekben használatos (Mt.10:34, Lk.14:32). A görög nyelvhasználat ellenére a görög békefogalom kevésbé használatos az Újszövetségben.

Leginkább a páli levelekben kap jelentőséget a szó használata, ahol a rendet szülő BÉKESSÉG a zavar, rendetlenség ellentétéként jelenik meg. A halál és nyomorúság (Jn.16:33) okozta zavar ellentétéként a szeretettel (2Kor.13:11), kegyelemmel (1.Kor.1:3), étellel (Róm.8:6) összekapcsolva azt mutatja, hogy magában foglalja Isten egyetemes újjáteremtésének, rendteremtésének gondolatát, az újjáteremtés Békessége attól van, aki van, volt és eljövendő (Jel.1:4).

Krisztus békessége azonban mind mennyiségileg, mind minőségileg különbözik a világtól, mert mindent átfog. Eszkatologikus üdv ez, mert Krisztussal, az üdvösség közlőjével feldereng Isten országának hajnala és bekövetkezik a kiengesztelés (Lk.2:14, Róm5:1). Amint az Ószövetségben JHVH, az Újszövetségben Krisztus a BÉKESSÉG, aki a maga békéjét ráruházza tanítványaira, hogy ne csak hordozói, hanem továbbadói is legyenek. (Lk.10:5) de ha valaki ezt visszautasítja, úgy békességük visszatér rájuk.

Az Újszövetség békessége sajátosan Krisztus békessége (Kol.3:15), tőle várható és nyerhető meg és a megnyert békesség uralja a szíveket. Ez a békesség látható, megismerhető (Lk.19:42), de el is felejthető és elhomályosítható (Róm.1:7)

A megszentelődés az Isten békességében való gazdagodást szolgálja és ezáltal tapossa meg Isten a Sátánt híveinek lába alatt. (Róm.16:20), de nemcsak lelki gazdagodást nyújt a békesség, hanem a teljes test-lélek ember megváltását. (Zsid.13:20-21). Így az Ószövetségi rabbinisztikus hagyomány új tartalommal telik fel: a békesség a teljes emberi lét eszkatológikus megváltásának, az új teremtés beteljesedésének kifejezője lesz.

Az Újszövetség az Istennel való Békesség gondolatát ritkán említi. (Ef.2:14-17), hiszen a törvény betöltésével Krisztus kettős békételenséget szüntet meg: a zsidópogány ellenségeskedés alapját és az Istennel való békételenséget. Így válik az EIRÉNÉ az

Istennel és emberrel való békesség egyidejűleg minden viszonyulás egyetemes rendjének alapjává. Ez az emberek és világ közötti Békesség új rendet jelent az ellenségeskedéssel terhelt emberi viszonyulásokban (2Kor. 5:17) hiszen a Róm.14:17 alapján lehet egymással, sőt mindenkivel békességben élni-lenni. Ez rajtunk múlik: Isten országa emberközébe került. A gyülekezetet erre a békességre hívta el Isten (Kor.7:15), ezt adja tagjainak (1Pt1:2), betölti vele őket (Róm.15:13) és a Lélek gyümölcseként rajtuk meg is láttatja (Gal.5:22). A gyülekezet ebben a Békességben épül a Lélek általi örvendezésben (Róm.14:7,19). Mert miután Isten békességet hirdetett Krisztus által (Ap.Csel.10:36) az embereknek is békeszeretővé (Mt.5:9) és a béke követőivé (Jak.3:18) kell lenniük.

A kiengesztelődés fogalma tartalmilag nagyon közel áll a megbékélés fogalmával. Az Ószövetségben a kiengesztelődés révén helyreáll az Isten és ember között az Isten akaratával való szembeszegülés következtében megbomlott közösség. Ez a kezdeményezés legtöbbször Isten irányából indul ki, az Ő kegyelmének megnyilvánulása. Az Ószövetség azonban a bűnt nem mindig egyformán értelmezi – néha csak az emberen esett szennyfoltnak tekinti, vagy személyes és tudatos lázadásnak, ami a bűn állapotát vonja maga után -, és Isten szentségét sem mindig ugyanúgy írja le – néha fölségét emeli ki, máskor erkölcsi vonásait hangsúlyozza. Ugyanakkor a kiengesztelődésre vonatkozó gondolkodásmód is változott, fejlődött az Ószövetség folyamán. Emiatt nehéz egységes rendszerbe foglalni a kiengesztelődéssel kapcsolatos ószövetségi felfogást.

A LXX (Septuaginta) általában a HILASZKESZTAI szót használja a héber KIPPER fordítására, melynek etimológiai jelentéstartalma: törölni, letörölni, bekenni, kioltani, megtisztítani vagy a bűnt elvenni, betakarni. A KÓFER főnév is hivatkozási pontot jelent, mely váltságdíjat jelent, olyan váltságdíjat, amelyet az ember ajánl fel Istennek, hogy kárpótlást nyújtson, kiengesztelje, bocsánatát elnyerje, és ez által visszaálljon a normalizált viszony.

A KIPPER jelentése a nem papi szóhasználatban: ajándékkal megszelídíteni, kiengesztelni, kiengesztelést kieszközölni (ember vagy állat élete árán: pl.1 Sám 3:14), de jelentheti azt is, hogy megbocsátani. A papi szóhasználat szerinti jelentése: szertartással elérni, kieszközölni.

Néhány régi és erősen antropomorf szövegben a kiengesztelődés egyértelmű Isten haragjának a lecsillapításával bűnhődés árán vagy Istennek tetsző kultikus cselekmény révén (2 Sám 2:1-3-14). Még az után is, hogy az antropomorf elképzeléseket háttérbe szorította a teológiai megfontolás, tovább éltek bizonyos antropomorf kifejezések: pl. REAH NIHOAH – „illat, amely megnyugtat”, mely a „jó, kellemes illat” értelmet kapta, vagy a HILLAH PANIM – arcot kisimítani, melynek jelentése JHVH-t áldozattal vagy imádsággal jóindulatra, irgalomra hangolni.

Az ősi Izrael ismerte a tisztán engesztelő vagy megtisztító kultikus kiengesztelődést is. Egy áldozat vérével, melynek megsemmisítő erőt tulajdonítottak, eltávolították a szennyfoltként értelmezett bűnt (Lev.8:14kk, Ez.45:19), s elmondhatjuk, hogy itt már a bűnért való áldozat vére olyan, mint a bűntől való megszabadulásra, tisztulásra szolgáló víz. Nem Isten haragjának lecsillapításáról van szó ebben, hanem a bűn eltörléséről.

A Leviticus áldozatbemutatásra vonatkozó szabályaiban és a Numeri egyes leírásaiban bár néha még fellelhetők ennek a felfogásnak a halvány nyomai, de már a próféták hatására megújított változatban: az ember, aki meg akarta, vagy akinek meg

kellett vallani a bűneit, a pappal elvégzett egy kiengesztelő szertartást, de ezt Isten tette hathatósá. Az áldozati állat vérének nem a bűnös vére helyett ajánlották fel, hanem mint az Isten által kiválasztott szent és tiszta elemet – az élet hordozóját –alkalmasnak tartották arra, hogy a szent helyeket, amelyeket a bűn beszennyezett ismét szentté és tisztává tegye. Amikor a bűnös a kezét az áldozati állatra tette, ezzel azt akarta kifejezni, hogy az áldozati rítus tőle indul ki és ebben a gesztusban megvallotta bűnös voltát. Ezeket a vérrel kapcsolatos ceremóniákat, amelyek a bűnért való áldozathoz tartoztak, olyan vétségek esetében kellett elvégezni, amelyek az embert kirekesztették az isteni közösségből.

Az Ószövetség ismeri a közvetítő révén szerzett kiengesztelődést is: vannak kiválasztott férfiak, akikben Jahve kedvét leli, ezért ők kieszközölhetik a kiengesztelődést (reconciliatiot), de imádságuk nem kötelezheti Jahvet. (Ám 7:1-6, Jób 33:23kk).

A későbbiekben a próféták a vallás-erkölcsi kiengesztelődésre mutatnak rá, amely megtérés, bűnbánat és isten parancsának való engedelmség révén érhető el. A legpontosabb összefoglalót a kiengesztelődéssel kapcsolatos gondolkodásról Ézsaiásnál találjuk, aki az Úr szolgájának helyettünk való szenvedéséről és dicsőségéről prófétál. Ez egy büntelen közvetítő személyes tette, aki a bűnösök helyett magára vállalja a büntetést és így a személyes és irgalmas Istennél kieszközöli a kiengesztelődést.

Az Ószövetség ismeri azt a bűnbocsánatot is, amely merőben Isten irgalmából fakad, minden engesztelő szertartás és közvetítő nélkül (2Sám 16:11 kk, Ez.6:8-10) s a rabbínista judaizmus a törvény betűjének fontossága mellett eljut ahhoz a gondolathoz is, hogy a rítus - mint olyan - viszonylagos, és ennek következtében a hangsúly áttevődik a bűnbánatra, az engesztelésre, az alamizsnára és a példamutató életre.

Az Újszövetségben a kiengesztelődés gondolata engesztelődés (expiatio) – HILASZMOSZ – és kibékülés (reconciliatio) – KATALLAGÉ – tartalommal is föllehető, de már nem olyan fejlett formában, mint az Ószövetségben. Krisztus az Ószövetségi előkép tökéletes beteljesedése, mert Ő a kereszten saját vérének szerzett kiengesztelődést és nyilvánosan adta oda Isten a kiengesztelődés eszközüül.

Az Újszövetség szerzői közül Pál az egyetlen, aki Krisztus megváltó művét mind a judaistákkal való vitájában (Róm 5:10 kk., 2 Kor. 5:18-20), mind pedig a pogányok igazzá válásával kapcsolatosan úgy állítja elénk, mint Isten kiengesztelődését az emberek iránt. (Róm.11-25, Ef.2:16). Pál a KATALLAGÉ, KATALLASZÓ és APOKATALLASSZÓ kifejezéseket használja és ezeket is csak 12 alkalommal, amely arra enged következtetni, hogy a megváltás páli értelmezésében a kiengesztelődés gondolata nem játszott kiemelkedő szerepet. A cselekvő értelmű kiengesztelő igével azt hangsúlyozza, hogy Isten szabad akaratából és elhatározásából megszüntette azt az ellenségeskedést, amely az ember és közötté a bűn következtében fennállt de ezzel nem az emberrel fennálló kapcsolatán változtatott. Ahol Pál szenvedő igealakot használ, ott a kiengesztelődést Isten szeretetének műveként állítja elénk, vagyis nem az Isten vagy az ember lelkiállapotában végbemenő változáson van a hangsúly, hanem a békességen, amit Isten szerzett. Az Istentől ebbe az új állapotba helyezett, az „újjászületett” embernek ezt az új állapotot önként el kell fogadnia és a kiengesztelődést meg kell élnie. (2Kor.5:19-20 – „Mint hogy az Isten volt az, aki Krisztusban megbékéltette magával a világot... ránk bízta a békéltetés igéjét ...Krisztusért kérünk, béküljete meg az Istennel.)

Pál ezt vallja: Krisztus halála tökéletes formában meghozta, amit Izrael fiai a törvény előírta engesztelő áldozattól vártak. A kiengesztelődés Pálnál szorosan összekapcsolódik a megigazulás és az üdvösség gondolatával, melyek együttesen közel viszik az embert Istenhez, lehetővé téve, hogy békében éljen Istennel.

Ezek alapján egyértelműen kijelenthetjük, hogy a megbékélés, kiengesztelődés, mint Istentől induló és Krisztusban beteljesedő cselekedet a keresztyén ember részéről nem igényel mást csak elfogadást és hálás életet. Nem lehet és nem is kell más cselekedet az ember részéről. Ugyanakkor az is világosan körvonalazódik, hogy a keresztyén igehirdetés tartalma és a Békesség evangéliuma és célja ennek hirdetése a „világ” fele.

Az egyház azonban nemcsak a szószéki szolgálat végzésének kötelezettségét kapta és kapja Urától megbízatásul, hanem jelentős felelősség hárul az egyéni és kollektív cselekvésre. A tagok egyen-egyenként, de közösségben, intézményesült formában is fel kell vállalják a Krisztustól tanult cselekvési módokat, hogy ezzel is kifejezzék szoros és állandó kapcsolódásukat az Élet és Békesség Urához.

A mindennapokban leselkedő konfliktuslehetőségek gyakran termelnek ki olyan élethelyzeteket, amelyek magukban hordozzák az Isten-ember, ember-ember viszony ismételt elromlásának kelepccéjét. A világban munkálkodó Gonosz, a Kísértő kiváló segítőtársa ebben az állandóan adódó alkalomnak.

Vajon egyedül vagyunk mindennapos küzdelmeinkben? Saját, sokszor általunk is kevésnek tartott erőnk, tudásunk, lelki alkatunk csupán a segítségünk ebben a küzdelemben?

Mit és hogyan kell cselekednünk, hogy tetteink ne csak a ma korának emberi értékrendje szerinti jó széles skálájába, hanem Isten örök igazságának és rendjének szűk intervallumába beleférjenek?

Segítőtársunk-e minden ember a környezetünkben: családtagjaink, munkahelyi kollegáink, lakótársaink, barátaink, hogy megtaláljuk, megélhessük a mindannyiunk által oly fontosnak és nélkülözhetetlennek tartott békességet magunkban és magunk körül?

Megbékélésünk Istennel és önmagunkkal

Isten nemcsak egyetemesen (univerzálisan) nyújtja kegyelmét a Krisztusban felkínált megbékélésben, hanem személyesen (partikulárisan) is. A keresztyén embernek mindennapi kötelessége keresni e kegyelem forrását, hogy Istenével közösségben cselekedje mindennapja tennivalóit. A bűn kelepccéjében vergődő, a halál félelmétől megrettent ember számára csak az lehet vigasztalás, hogy „mind testestől, mind lelkestől, életében és halálában a Krisztus tulajdona, aki kereszthalálával megváltotta és megőrzi, valamint Szentlelke által az örök élet reménységét adja, hajlandóvá és készé teszi, hogy életét Őneki szentelje.” (H.K.1.). Ez a vigasztalás azonban megköveteli, hogy az ember fel- és beismerje bűnösségét, a büntől való szabadulás egyetlen útját Krisztus által és az Istennek való hálaadás kötelezettségét. (H.K.2). A felismerés, hogy az önmaga erejéből megigazulni nem képes ember számára Isten mégsem az igazságosság elve alapján kötelező büntetést és halált szánta osztályrészül, hanem Krisztusban új életlehetőséget kínált fel, megadja az ember számára a büntől való szabadulás érzését és az Igazságos – bűnért haragvó Isten képe mellett megvilágítja a Kegyelmes, Fiáért ismét szerető Isten-Atya személyét. Ez lehet az önmagunkkal és Istennel való kibékülés alapja, amely a hálaadottság jegyében arra indítja és buzdítja az embert, hogy példamutató istenfélő életvitelével másokat is megnyerjen a Krisztusnak. (H.K.86.).

A református hitvallások hangsúlyozzák a hit kizárólagos szerepét a megigazulásban, melyet a Szentlélek az evangélium (Kijelentett és testet öltött Ige) hallgatása által gerjeszt az ember szívében és a sákramentumok által erősíti meg. A református ember a maga hitének igaz volta felől annak gyümölcseiből kap egyértelmű visszaigazolást.

A megbékélés szolgálata a családban

A család nemcsak a társadalom alapsejtjét képezi, hanem az egyház számára is a legfontosabb kisközösség. Önálló szuverenitással bíró életkör, amely a teremtési rend eredményeként jött létre.

Keresztyén családról abban az esetben beszélhetünk, ha a keresztyén erkölcsi gondolkodás által megnevesített és gazdaggá lett közösség vallási értelemben is családi egyházat, gyülekezetet képvisel. Ebben a közösségben Krisztus a család feje, a család tagjai, mint hívő közösség őt szolgálják.

Ebben a közösségben a Pál által leírt házirend határozza meg az egymáshoz való viszonyulást.

A modern család tagjai mindennapjaik idejének nagy részét más-más élettérben, más-más közösségben élik (munkahely, iskola stb). A társas interakció sok esetben befolyásolja az otthoni értékrendet, sőt az erős környezeti hatások következtében gyökeres változások állhatnak be: a világnak erős romboló hatásai, csábításai, kihívásai lehetnek. Ezért lényeges, hogy a családi kohézió ellensúlyozni tudja az erős környezeti hatásokat. Ahol azonban mindenki hazahordja a „világ szennyesét”, nagyon nehéz ismét visszakapcsolódni a „családi egyház” kötelékébe. A munkahelyi gondok, utcai feszültségek, a divat csábítása, a világ idegensége, a mindennapok bizonytalansága komoly éket verhet a családtagok szoros köteléke közé.

A Krisztusban megtapasztalt békesség, kiengesztelődés jó kiindulási alap lehet a családi feszültségek oldásában. A lelkipozíció kiváló szolgálati lehetőséget nyújt abban, hogy a lelki békéjét veszített, megtántorodott, bizonytalankodó, saját erőtlensége miatt kétségbe eső családtagot ismét visszavezessék Krisztus biztonságos kegyelmébe, Isten gondviselő szeretetébe.

A kiengesztelődés szolgálata a munkahelyen

A munkahely az az élettér, ahol a mai ember nemcsak a mindennapi megélhetéshez szükségeset keresi meg, hanem azt a többletet is, amellyel a világ csábításainak, a divat hatalmának, az emberi kényelemnek hódol. Sok esetben azonban csak keresi. Ugyanakkor a munkahely nyújtja a mai korban oly használatos és kívánatos önmegvalósítás lehetőségét, amelyben az ember legalább az lehet, ami, de ha lehet akár több is annál. Munkahelyhez fűződik a szakmai álmok beteljesülése, a karrier lehetősége, amely ha nem a remélt gyorsasággal és meredekséggel ível felfele, komoly önbecsülési gondokat okozhat. A mások meg nem érdemelt előléptetése az elmaradt és remélt, megérdemeltnek tartott feljebb lépéssel szemben emberi konfliktusok forrása lehet.

A vezetni akarás, a kompetencia kérdése, a szakmai elismerés hiánya, a betáblázott, de elhalasztott fizetésemelés, az el nem hangzó dicséret, a kollegák nemtörődősége vagy túlbuzgósága szintén okozhat fel nem oldható feszültségeket.

Mindezeknek a jegyeknek a létezése figyelmeztető jel kell legyen a keresztyén ember számára. Figyelmeztetés, hogy a világ hangos csábítása erősebb a Krisztus halk szavánál. Ő ugyanis azt ígérte, hogy az Atya gondoskodik az övéiről, megadja a mindennapi kenyeret, a legnagyobbak megadja a lehetőséget, hogy a kisebbeknek szolgáljon, a kompetensnek pedig küldetést ad. A mennyek országában pedig nincsenek elsők. S ha mindezek a gondok lelki békételenséget okoznak, azt jelenti, hogy távol került az egyedüli biztonságot jelentő, a békességet hordozó Krisztustól.

De a békességet, szeretetet, biztonságérzetet sugárzó ember aggodalmaskodó társai számára jó példa lehet, hogy hol lehet és hol kell üdvösséget és békességet keresni.

A kiengesztelődés szolgálata a társadalomban

Az Ószövetség idejében az egyház és társadalom egy közös életteret alkotott, azóta azonban a társadalom függetlenítette magát az egyháztól. Az emberek bizonyos része viszont egyidejűleg tagjai mindkettőnek, gondolkodásukat, cselekvési módjukat mindkettő befolyásolja.

A társadalomtudósok kiemelt szerepet tulajdonítanak a vallásnak, mint társadalomalakító erőnek. Nyilván személyes meggyőződés függvénye, hogy ezt az erőt a vallásos emberek által alkotott intézményesült egyházban, vagy az erő forrásában - a teremtő és mindeneket igazgató és fenntartó Istenben – vélik felfedezni. A társadalmi rend fogalmát is legtöbbször az érvényben levő törvények alapján látják megvalósulni, s bár e törvények magvukban hordozzák az Istentől kapott törvény csíráját, mégis sok esetben hatalomfüggők: minden kormányzat olyan törvényeket alkot, amelyek megkönnyítik politikai céljainak megvalósítását.

Durkheim azt az álláspontot képviseli, hogy minden társadalomnak szüksége van rituálékra, amelyek a társadalom tagjai számára tudatosítják azokat az értékeket, amelyekre a társadalom együttműködése és integrációja támaszkodik. Azt feltételezi, hogy a hagyományos vallások háttérbe szorulása esetén olyan eszmerendszerek lépnek majd a helyükbe, amelyek egyetemes emberi értékeket fogalmaznak meg – szabadság, egyenlőség, társadalmi együttműködés és sajátos ceremóniájuk által ezeket az értékeket szimbolikusan kifejezésre juttatják.

Berger és Luckman szerint a társadalomban azért van szükség általánosan elfogadott normákra, viselkedési szabályokra, mert az ember nem ösztönvezérelt lény. Azonban csak abban az esetben életképesek hosszú távon ezek a normák, ha az a meggyőződés támasztja alá őket, hogy valamilyen értékekből következnek. Az értékek támaszai pedig az emberi élet végső vagy egzisztenciális kérdésekre adott válaszok. Ezek a válaszok a vallások eszmerendszere által kerül az emberek gondolatvilágába.

Abban azonban mindannyian megegyeznek, hogy a vallások az egész társadalom számára fontos funkciót töltenek be azért, hogy a társadalom tagjai számára közös értelmezési keretet nyújtanak az élet értelméről, az értékekről és a normákról, valamint elősegítik a társadalmi integrációt, az összetartozás érzését, közösséget hoznak létre.

Ezzel kapcsolatosan elmondhatjuk, hogy a teológiai felfogásban az egyház és a társadalom (a világ) sokszor élesen elkülönül egymástól. Isten a maga kegyelmét és békességét azoknak adja, akik ezt keresik is a vele való közösségben. Ezen a határvonalon körvonalazódik az egyház és az egyháztagok küldetése: Isten békességének,

kiengesztelődésének követeivé kell váljanak a világban. Azt a kegyelmet, szeretetet, békességet, amelyet megtapasztalnak a „választottak közösségében” ki kell vigyék a bűn által eltorzított világba, ahol sokszor a jogfosztottság, az erősebb törvénye, az anyagi igazságtalanság, korrupció az uralkodó. Isten azt akarja, hogy evangéliuma minden emberhez eljusson és szeretete, békessége, a Krisztusban adott kiengesztelődésének jegye az egész teremtett világban érvényre jusson. Ezért kötelezettségévé teszi egyházának, hogy mindezeket vallástételével (igehirdetés) és cselekedeteivel képviselje a világban és másokhoz is eljuttassa.

Az egyház nem lehet a társadalom riválisa, ellensége még akkor sem, ha a domináló társadalmi normák ellentétben állnak az egyház tanításával. Rámutathat a társadalom bűneire, fogyatékoságaira – sőt küldetésének felelőssége kötelezi is erre-, megtérésre buzdíthatja, de szembe csak akkor szegülhet vele, ha Isten és emberellenes cselekedetekre ragadhatja magát. Az egyházat azonban ez a küldetés folytonos önvizsgálatra kötelezi, hiszen csak az egész tud integrálni, az állhatatos tud buzdítani, a szeretetben járó tud a kiengesztelődés forrása felé másokat is vezetni.

A kiengesztelődés szolgálata a politikában

„A politika piszkos dolog”- szól az alapvetés, ennek következtében az egyház és tagjai úgy vélekednek sok esetben, hogy nem méltó a keresztyénekhez. Ennek a gondolkodásnak a folytatásaként fogalmazódik meg az a tétel, hogy a piszkos politika maradjon azok kezében, akik sem nem keresztyének, sem nem igaz emberek. Ez a gondolkodásmód kiszolgáltatja a keresztyén nép, állam, egyház tagjait a nem keresztyén elemeknek. A politikai passzivitás is tulajdonképpen politizálás csak negatív, terméketlen. A református felfogás azt vallja, hogy a vallásosság és a politika nem zárják ki egymást, sőt a keresztyénség erőinek nemcsak az egyén, egyház és társadalom, de az emberi együttélés legmagasabb rendű szervezett formájában – az államnak az életében is érvényesülnie kell.

A politika az emberi élet egyik legmagasabb földi megnyilatkozási formájának a nemzeti és állami élet biztosításának és irányításának tudománya és művészete. A földi hatalom ugyanakkor Isten rendelete alapján jött létre, így megkockáztatható a kijelentés, hogy azoknak is kell élni e hatalom lehetőségével, akik Isten vezetése alatt akarják megélni hatalmukat.

Minden vallás szociális erőt képvisel, ennek következtében politikai erővel is bír. Minél nagyobb és tisztább a szociális ereje, annál nagyobb a politikai jelentősége is. Ugyanakkor a vallás nemcsak az ember érzelmi életét kormányozza, hanem az egész gondolkodását. Nemcsak a magánéletre gyakorol erőteljes hatást, hanem a szociális és politikai életre is. (Max Weber). Emlékezetes és szemléletes eredménye a keresztyén politika érvényesülésének és sikerének Kálvin Genfi teokratikus vezetése, amely példa arra nézve, hogy nemcsak az egyén, hanem a társadalom és az állam életét is Isten Igéje kell kormányozza. A hollandiai keresztyén párt komoly, megbízható és felelős politikai erőt képvisel még ma is.

A politikában sok esetben csak egy bizonyos társadalmi réteg, csoport érdekei, esetenként önző egyéni, avagy klikkérdekek tükröződnek. Ha az egyház a Krisztustól kapott értékrendet vezető társadalmi erővé tudja tenni, hozzájárul a társadalmi béke kialakulásához. Ha a tagokat nem zavarják külső társadalmi események több energiájuk marad, hogy a belső békére figyeljenek.

A kiengesztelődés szolgálata az interetnikai és interkonfessionális kapcsolatokban

Nagyon sok esetben az etnikailag és vallásilag heterogén környezetben éli meg az egyház létét. Ez nemcsak vallási és/vagy nyelvi különbözőséget jelent, hanem kulturális másságot is, valamint eltérő értékítéletet. A másság megélése nem egyszerű feladat egyik fél számára sem, könnyen alakul ki versengés vagy konfliktus a különböző csoportok között. A félreértések tisztázását megnehezítik az egymás nyelvének nem elég alapos ismerete, a kommunikációs struktúrákban létező eltérések. A saját értékrendhez való kizárólagos ragaszkodás, az értékítélet az egymásról szerzett információ elégtelensége könnyen szül sztereotip gondolkodásmódot, előítéletet, diszkriminációt.

A kiengesztelődés, megbékélés szolgálata nagyon kemény feladat lehet egy ilyen környezetben. Ezt a feltevést támasztják alá a ma is változatlan intenzitással fennálló, vagy az ismételten kiújuló konfliktusok, amelyek a világ különböző népei és vallási csoportjai között egymásnak feszülnek. Szociálpszichológusok véleménye szerint ezek a megfelelő információk és kapcsolatok következtében is csak csökkenteni lehet a sztereotípiákat és javítani a csoportok közötti viszonyokat, de véglegesen felszámolni nem.

Mindezek ellenére előttünk áll példaként az első pünkösdi gyülekezet, amely a Szentlélek munkája által egy nyelvre és közös akaratra jutott.

Ugyanakkor nem szabad elfeledkezni az egész teremtett világ, minden népek, nemcsak zsidók, hanem pogányok fele is irányuló kegyelemről. Isten az ő békességét, kiengesztelődésének jelét mindenkinek adja, aki keresi, kéri és elfogadja azt.

CATOLICISMUL TRANSILVAN ȘI GLOBALIZAREA POZIȚIA BISERICII ROMANO-CATOLICE FAȚĂ DE GLOBALIZARE ÎN SPECIAL CU PRIVIRE LA SITUAȚIA DIN TRANSILVANIA

MARTON JÓZSEF¹

ABSTRACT. The Transylvanian Catholicism and the Globalisation. The primary mission of the Church (we could also call it the oldest global institute of the history) is to proclaim God, and be the witness of Him in front of the world. However beside fulfilling the primary mission it cannot forget the social status of people. Especially in the current globalised world has gain a bigger importance the universal characteristic. The Church should contribute to the social and cultural development of the different regions by its open attitude to all people and by its mission. The Catholic Church in Transsylvania played a great role in this especially in the Middle Ages.

The Transylvanian Roman Catholic Church has been organised about one thousand years ago, and became a part of the Latin Western-Europe, where – at those time – a new world was about to born. Through the co-operation of the Church and the leaders of the states the new institutional system has started to develop, which connected and made Europe to work. The Catholic Church in Transsylvania had the same catalytic role: it developed the society and educated people. It was an important part of the chain to West. The officials of the church hierarchy tried to introduce those European norms and institutes, which were at that time European but also universal ones.

La începutul secolului XXI Biserica s-a găsit într-o situație nouă, aflându-se într-o lume globalizată.

Menirea primordială a Bisericii, ca cea mai veche instituție globală din istorie, este să vestească cuvântul lui Dumnezeu și să fie mărturia Lui în fața întregii lumi. Biserica trebuie să propovăduiască planul Său mântuitor, așa cum acesta a fost declarat de însuși Domnul Isus Hristos.² În afara îndeplinirii misiunii sale primordiale, Biserica nu poate fi indiferentă față de suferințele și sărăcia oamenilor. „Biserica este deosebit de sensibilă la tot ceea ce poate leza demnitatea persoanei.”³ De aceea, Biserica acordă atenție nu numai fenomenelor economice și sociale, dar mai ales celor culturale și religioase, urmărind îndeaproape dezvoltarea integrală a persoanelor și popoarelor.⁴ Ea însă nu numai că urmărește „dezvoltarea integrală a popoarelor”, ci își exprimă hotărât, prin autoritatea sa morală, observațiile și îndrumările sale. Papa Ioan Paul al II-lea constată cu durere în *Directorium generale pro catechesi* publicat în 1997, că în multe locuri din lume „se impune efectul dominant al formelor de viață și al valorilor importate asupra

¹ A szerző római katolikus pap, a kolozsvári Babeș-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiai Karának egyháztörténelem és patológia tanára, valamint a Gyulafehérvári Hittudományi Főiskola tanára.

² *Directorium generale pro catechesi*, Vatican, 1997, p. 23.

³ *Directorium generale pro catechesi*, Vatican, 1997, p. 18.

⁴ PAULUS VI., *Populorum progressio*, Vatican, 1967, p. 14.

culturilor tradiționale”, care „treptat distrug identitatea și valorile autohtone ale popoarelor”. Se observă influența extrem de puternică a mijloacelor de comunicare în masă, care „de multe ori promovează o concepție despre lume ignorantă la adresa caracterului cultural al popoarelor vizate”.⁵

Caracteristicile globalizării

În zilele noastre globalizarea a trecut în conștiința generală ca o noțiune politică sau tehnică, devenind un termen la modă. Dacă cineva dorește de pildă, să publice un text de interes în domeniul științelor sociale, este indicat să-și îmbrace oarecum mesajul în haina globalizării. Astăzi sunt etichetate cu termenul globalizării relațiile politice, sociale și economice, care mai demult erau exprimate la fel de simplu sau chiar mai simplu prin sintagme ca integrare, delegarea sarcinilor, sisteme de relații, cooperare etc.

Termenul de „globalizare” în sine a fost adus în centrul atenției prin mijloacele moderne de informare. Prin facilitarea fluxului de informații a devenit posibilă urmărirea simultană a mai multor procese desfășurate în diverse puncte ale lumii. Aceeași tendință este încurajată de politică prin liberalizarea și descentralizarea piețelor.

Poate cea mai spectaculoasă manifestare a acestui termen este că diversele organizații și mișcări sociale protestează împotriva aspectelor antiumane ale sistemului socio-economic actual sub egida globalizării.⁶

Globalizarea este un fenomen extrem de complex, iar noi suntem tentați să ne ocupăm mai ales de aspectele sale economice și sociale, deși specialiștii afirmă că acest fenomen s-a arătat pentru prima oară cu mult timp în urmă în domeniul sportului și al culturii.⁷

Este foarte interesant felul în care s-a format sistemul instituțional al globalizării. Actorii principali sunt, pe de o parte, *statele naționale*, pe de altă parte *companiile multinaționale*. Este important de reținut că, până în momentul de față, atât instituțiile birocratice, cât și cele menite să globalizeze coordonarea piețelor au fost create de către statele naționale.⁸ Cetățenii religioși ai statelor naționale au putut influența și reglementa normele etice ale sferelor vieții publice. În zilele noastre, datorită efectelor ideilor globalizării, statul național se găsește într-o situație vitregă.

Prin logica sa autonomă, globalizarea a străpuns în mai multe locuri zidul vechilor adevăruri. Procesele globalizării, mai ales în domeniul culturii, au preluat rolul de definire a normelor, valorilor și modelelor, accelerând tendințele spre individualizare, diferențiere și secularizare. Globalizarea afectează și instituțiile bisericesti, marginalizând din ce în ce mai mult rolul religiei în formarea culturii.⁹

⁵ *Directorium generale pro catechesi*, Vatican, 1997, p. 21.

⁶ CSIKÓS-NAGY Béla, *Gazdasági globalizáció (Globalizarea economiei)*, In: *Ezredforduló (2002) I*, Ed. GLATZ Ferenc, Bp. 24.

⁷ CHIKÁN A., *A globalizáció és a gazdasági tevékenységek koordinációja (Coordonarea globalizării și a activității economice)*, In: *Ezredforduló (2001) I*, Ed. GLATZ Ferenc, Bp. 24.

⁸ CHIKÁN, *A globalizáció és a gazdasági tevékenységek koordinációja*, Ibidem. 26.

⁹ *A Nemzetközi Katolikus Értelmisségi Mozgalom–Pax Romana 2000. szeptemberi, párizsi Kongresszusának Záródokumentumából (Documentul final a Congresului Pax Romana din Paris, 2000.)*, In: *Mérleg 2000/3*. 327.

Există câteva fenomene sociale care denotă clar dominația globalizării. Nevoile umane se uniformizează. Astăzi, în fiecare aeroport al lumii se găsesc aceleași produse, sunt expuse aceleași stilouri în papetării, copiii cer de la părinți aceleași tipuri de sucuri, aceleași programe TV au succes peste tot și aceleași șlagăre se pot auzii pe toate canalele. Mai mult, și modurile de satisfacere a nevoilor se uniformizează. Cultura americană a mall-urilor pare să prindă rădăcini în fiecare colț al lumii.¹⁰ Din păcate, piața nu reglementează doar paleta produselor și comerțul, ci influențează profund modul de petrecere a timpului liber, inițiativele culturale, afectând până și manifestările religioase.

Se constată într-un număr crescând de țări la tot mai mulți oameni transformarea convingerilor religioase, care nu mai pot fi concepute ca o caracteristică dobândită a omului ce poate defini întreaga sa identitate. Din cauza evoluției individualiste a convingerilor religioase omul creștin al zilelor noastre consideră deciziile individuale de maximă importanță. Credința este văzută ca un act personal liber, care nu mai este parte a moștenirii identității colective. Fiecare generație decide singură dacă dorește și cum dorește să urmeze cuvântul Evangheliei. Aceasta în sine n-ar fi o problemă. Pericolul constă în faptul că manifestările religioase care formează omul creștin devin ele însele parte a „culturii” pieței de consum. Deciziile enoriașilor nu mai sunt influențate de adevărurile credinței religioase, de liturghie sau de tradițiile religioase valoroase, ci de măsura în care acestea pot satisface anumite nevoi. Aș vrea aici să subliniez cât de bine procedează Biserica Ortodoxă Română, nerenunțând la ortodoxia și ortopraxia străbună. Nu renunță la valorile și normele sale etice universale, și nu se adaptează de dragul nevoilor noi și așteptărilor omului de astăzi. Este în stare să exercite presiune asupra legislativului țării în vederea principiilor creștine.

Dacă dorim să apreciem globalizarea pe scurt, trebuie să plecăm de la constatarea că la fel ca toate celelalte, nici globalizarea nu este un fenomen rău sau bun în sine. Globalizarea își are efectele sale avantajoase și dezavantajoase deopotrivă. Noi, oamenii facem globalizarea un fenomen pozitiv sau negativ. Este adevărat că mulți, mai ales cei aflați în dificultate, consideră că globalizarea este ceva care le este impus. Statele, mai ales cele mici, apreciază că au pierdut foarte mult din libertatea lor.

În opinia Bisericii Romano-Catolice globalizarea ar trebui să servească persoana, solidaritatea și bunul public. Ar trebui să respecte cu orice preț două principii. În primul rând, trebuie subliniat că persoana umană este scop și nu mijloc, subiect și nu obiect al comerțului. În al doilea rând, globalizarea ar trebui să respecte diversitatea culturală. Fiecare cultură umană reprezintă valoare. Prin devalorizarea culturii popoarelor mici, globalizarea nu are voie să devină o nouă formă a colonialismului.¹¹

Biserica Romano-Catolică din Transilvania și „globalizarea”

Biserica – mai ales în viziunea istoricilor – trebuie tratată ca și instituție. Viziunea poate fi acceptată, deși, cum spuneam și în introducere, această abordare a problematicii Bisericii nu corespunde menirii sale primordiale. Este, însă, un adevăr istoric faptul că, prin sistemul său de instituții, Biserica întotdeauna a influențat și va influența societatea.

¹⁰ CHIKÁN Attila, *A globalizáció és a gazdasági tevékenységek koordinációja (Coordonarea globalizării și a activității economice)*, In: *Ezredforduló (2001) I*, Ed. GLATZ Ferenc, Bp. 27.

¹¹ SZTRILICH Ágnes, *Globalizáció?(Globalizare?)*, In: *A Lélek Szava*, XXVI. Évf. nr. 1. 2002/1. 15–16.

Biserica Romano-Catolică se străduiește de la începuturile sale să-și păstreze caracterul său catolic, adică universal. Prin deschiderea sa către toate popoarele lumii și atitudinea sa misionară ea a contribuit la dezvoltarea socială și culturală a diverselor regiuni. În Transilvania Biserica Romano-Catolică a îndeplinit un astfel de rol mai ales în Evul Mediu.

În cele ce urmează vom încerca, să trecem în revistă din perspectivă istorică – fără pretenția de a oferi o listă exhaustivă – particularitățile europene manifestate în Transilvania prin activitatea Bisericii Romano-Catolice, enumerând acele aspecte pe care le-am putea numi, utilizând un termen actual: fenomene ale globalizării.

Biserica Romano-Catolică s-a organizat în Transilvania în urmă cu o mie de ani, integrându-se în acel curent “latin” al Europei Occidentale care avea să creeze, începând tocmai în acele momente, o lume nouă. În perioada premergătoare, adică în Evul Mediu Timpuriu, teritoriul misionar al Bisericii romane, Europa Occidentală, avea mai multă nevoie de eforturile pe plan social și cultural al Bisericii Latine pentru a înlătura condițiile anarhice, decât de regiunile aflate sub influența Constantinopolului. În afara îndeplinirii misiunii lor primordiale, arhiepiscopatele, episcopatele și mănăstirile au contribuit substanțial la dezvoltarea vieții culturale și sociale a popoarelor europene. Prin cooperarea conducătorilor Bisericii și statelor s-a dezvoltat sistemul de instituții care lega țările Europei și asigura funcționarea lor.

Biserica Romano-Catolică a îndeplinit secole de-a rândul în Transilvania un rol civilizator și catalizator al dezvoltării sociale. Biserica a fost puntea de legătură spre “Occident”. Personalitățile de frunte ale ierarhiei ecclesiale se străduiau să înrădăcineze acele norme și instituții, care, pe vremea aceea, erau europene, în realitate însă, sunt universale. Vom încerca să susținem cele afirmate cu următoarele fapte concrete:

Episcopii catolici veneau din diverse țări în Transilvania, îmbogățind cu munca lor patria. Episcopul Raynaldus care a murit în 1241 la năvălirea tătarilor era un francez venit din Normandia. Deciziile de la sfârșitul secolului al XIV-lea ale Sinodului diecezan condus de episcopul Maternus (+1399), originar din Brandenburg, s-au păstrat până în zilele noastre. Episcopul sas Goblinus (+1386), polonezul Nicolaus (+1401) și italianul Matteo de la Bischino (+1461) colorează și mai mult paleta episcopilor secolului al XV-lea. Ucenicul Sfântului Ioan Capistran, italianul Gabriel din Verona (+1475), a activat la început ca misionar franciscan în Transilvania, ulterior devenind episcop. Dalmațianul Ioan Statileo (+1542) încheie șirul episcopilor din Evul Mediu.¹²

Primele semne ale urbanizării din Evul Mediu s-au arătat în Europa odată cu apariția călugărilor cerșetori. Puterea economică și dezvoltarea spirituală a orașelor se reflecta în apariția ordinelor călugărești a dominicanilor și a franciscanilor. La Cluj, Alba Iulia, Sibiu, Brașov, Bistrița și Târgu-Mureș funcționau mai multe mănăstiri și școli administrate de mănăstiri, asemenea multor orașe europene.¹³ În aceste urbe, și în multe alte orașe de câmpie din Transilvania, la fel ca în partea mai dezvoltată a Europei, existau începând cu secolele XIV-XV spitale și azile pentru săraci înființate și coordonate de parohi catolici.¹⁴

¹² TEMESVÁRY János, *Erdély középkori püspökei (Episcopii Transilvaniei din Evul Mediu)*, Cluj-Kolozsvár, 1922.

¹³ J. le GOFF, *L'implantation des ordres mendicants*, In: Anneles, E. S. C. 23/1968, 336–337.

¹⁴ FÜGEDI Erik, *Kolduló barátok, polgárok, nemesek (Călugări cerșetori, cetățeni, nobili)*, Bp., 1981, 57–72.

Banii au început iarăși să aibă un rol definitor în relațiile sociale din Europa în secolul al XIV-lea. Încet și în Transilvania apar semnele acestei schimbări. În anii 1330 își fac apariția pe teritoriul episcopiei oamenii Papei pentru a aduna dijma. Este cert, că populația Transilvaniei s-a confruntat de-a lungul istoriei cu probleme financiare aproape întotdeauna (poate chiar până astăzi!). Din istoria Transilvaniei este cunoscut faptul că la un moment dat conflictele s-au dezvoltat pe marginea acestei probleme. Dificultățile locale ale domniei regilor Ludovic cel Mare și Sigismund de Luxemburg se regăsesc de asemenea în lipsa banilor, culminând ulterior cu răscoala de la Bobâlna din 1437-38.

Construirea bisericilor și înființarea instituțiilor publice legată de permiterea indulgențelor plenary urmau aceleași practici și la noi, ca în restul Europei.

Clericii și credincioșii mai înstăriți plecau în pelerinaje spre Țara Sfântă, dar și spre Occident (Roma, Aachen, Köln, Compostella, Mariazell). Aceste locuri sfinte reprezentau locurile de întâlnire a oamenilor și stăteau ca mărturie a unității Europei, contribuind în mare măsură și la cunoașterea reciprocă a particularităților naționale și culturale. Cu aceste ocazii pelerinii se îmbogățeau nu numai spiritual, ci și cu experiențele economice și culturale dobândite pe drum.¹⁵

Este bine cunoscut și “pelerinajul” studenților din Transilvania la universitățile din Occident. Foarte mulți au studiat la universitățile din Cracovia și Viena, dar n-au lipsit nici de la facultățile din Paris sau Padova. Trebuie să spunem, că scopul cel mai important al studenților care studiau în Evul Mediu în străinătate era obținerea unor parteneri comerciali.¹⁶

Însuși fenomenul reformei religioase din Transilvania, ca fenomen istoric, este unul european în întregime. Reformatori italieni, germani, polonezi și aparținând altor naționalități și-au găsit locul în Transilvania.

La colegiile înființate în Transilvania (la Cluj în 1581, la Alba Iulia în 1662, la Cluj în 1698) au predat profesori germani, olandezi, polonezi și de alte naționalități, care au răspândit cultura universală a perioadelor date. Părinții iezuiți care au activat a Cluj: Antonio Possevino, Suenieri, Vangrocitius (Wujek Jakab), Alfonso Carillo,¹⁷ profesorii de la Alba Iulia: Johann Heinrich Bisterfeld, Ludwig Philip Piscator, Martin Opitz, Jakab Koprich¹⁸, și călugării profesori piariști: Staphanus Pállya, Miksa Hell etc. din secolul XVI–XVIII. au format nivelul academic al Transilvaniei.

„Politica educațională habsburgică” născută în secolul al XVIII-lea sub influența iluminismului, a fost aplicată sub conducerea episcopilor romano-catolici din Alba Iulia. Să amintim câțiva episcopi romano-catolici din această perioadă: secuiul Georgius Martonffy (+1721), sasul Gregorius Sorger (+1749), românul Sigismund Stoica (+1770), călugărul

¹⁵ PÁSZTOR Lajos, *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában (Viața religioasă a maghiarimii în epoca Jagelonilor)*, Bp., 2000, 128–132.

¹⁶ TONK Sándor, *Erdélyiek egyetemrejárása a középkorban (Peregrinarea studenților transilvanian în Universitățile în Evul Mediu)*, Budapest, 1979, 43; – KÖBLÖS József, *A jagellókorai egyházi középűteg egyetemjárása (Peregrinarea clericilor în Universități în epoca Jagelonilor)*, In: *Az értelmiség Magyarországon a 16–17. században*, Szeged 1988.

¹⁷ BITAY Árpád, *Az erdélyi Róm. Kat. Status Gyulafehérvári „Majláth” Főgimnáziumának megalakulása (Înființarea gimnaziului „Majláth” din Alba Iulia)*, Arad, 1930, 24–35.

¹⁸ JAKÓ Klára, *Egyetemi, főiskolai kezdeményezések Erdélyben a XVI–XVIII. Században (Începuturile instituțiilor și universităților în Transilvania secolelor XVI–XVIII)*, In: *Emlékkönyv, „Az erdélyi magyar felsőoktatás évszázada”*, Szerk. Faragó–Incze–Katona, Bp. 1996, 9.

piarist Iosephus Bajtai (+1772), italianul Pius Manzador (+1774), ungurul Ignatius Batthyany (+1798). Acești episcopi ardeleni au jucat un rol însemnat în crearea sistemului educațional popular.¹⁹ În timpul domniei Mariei Tereza principiile de bază ale *Ratio Educationis*, au fost adoptate de către ex-iezuitul Iosephus Martonffi (între 1798–1815 episcop al Transilvaniei), și care au fost publicate în anul 1781 sub titlul de *Norma Regia*.²⁰

Începând cu secolul al XIX-lea se simte și în Transilvania scăderea rolului cultural al Bisericii. Biserica Romano-Catolică pierde treptat teren în domeniul vieții politice și sociale. Totuși, prin instituțiile sale, continuă să servească perseverent cauza universalității până în zilele noastre.

Mai ales ordinele călugărești și asociațiile bisericești au putut face abstracție cu ușurință de originea națională. Pentru ele este important nobilul țel și cauza bisericii universale. Nu este lipsit de interes să spunem că franciscanii din Transilvania a înființat și menținut un centru misionar în perioada interbelică în China.

Călugării romano-catolici din Transilvania stau mărturie și astăzi „universalității”. După evenimentele din 1989, ordinele călugărești s-au reorganizat menținându-și contactele internaționale. Neluând în seamă ajutoarele ocazionale, adică profesorii invitați, găsim în rândurile comunităților ordinelor călugărești din Transilvania o serie de membrii de diferite naționalități stabiliți aici. De pildă, călugărițele franciscane din Mellersdorf, Bavaria, au grijă de bătrânii de la Frumoasa (jud. Harghita) și Sânzieni (jud. Covasna), respectiv educă și învață în grădiniță copiii familiilor numeroase din Odorheiu Secuiesc. Călugărițele ordinului Clariselor din Franța se roagă în singurătatea tăcută, oferită de Mănăstirea de la Șumuleu Ciuc (jud. Harghita). Iezuiți spanioli și italieni contribuie semnificativ la transmiterea cunoștințelor teologice. Minorii polonezi servesc comunitatea la Arad. O maică franciscană din Germania a organizat o școală particulară de limbă română la Alba Iulia. Surorile Misionare ale Carității a Maicii Tereza de Calcuta desfășoară o muncă caritativă la Sfântu Gheorghe.

În comunitățile noastre locale putem întâlni un număr mare de reprezentanți ai mișcărilor religioase, ca de exemplu Mișcarea Focolare din Italia, Cursillo din Spania, Kolping și Schönstatt din Germania, Legion of Mary din Irlanda, neocatecumeni din Italia, spiritualitatea Comunității Taizé din Franța.²¹ Conducătorii din Transilvania ai acestor mișcări mențin legături constante cu centrele fondatoare, presupunând deja multă deschidere.

Toate aceste exemple enumerate dovedesc clar că Biserica Romano-Catolică a cugetat și a muncit în Transilvania întotdeauna în spiritul universalității.

Efectele globalizării asupra creștinismului

De-a lungul secolelor Biserica a funcționat ca un factor istoric. Ea a avut o influență însemnată asupra civilizației anumitor regiuni, precum și asupra evoluției culturii popoarelor, jucând un rol important în definirea valorilor și reglementând

¹⁹ KOSÁRY Domokos, *Művelődés a XVIII. Századi Magyarországon (Cultura din Ungaria secolului XVIII.)*, Bp., 1996³, 749–775.

²⁰ KOSÁRY D., *Művelődés a XVIII. Századi Magyarországon (Cultura din Ungaria secolului XVIII.)*, Bp., 1996³, 426–428.

²¹ *Gyulafehérvári Főegyházmegye Zsinati Könyve*, Kolozsvár, 2001, 131.

normele etice ale vieții publice. Astăzi observăm, că Biserica devine un actor oarecare al globalizării sau mai dur spus: un personaj expus la procesul globalizării. Adevărul este, că globalizarea reprezintă o provocare serioasă pentru Biserică.²² Dar trebuie să acceptăm și faptul că globalizarea poate fi un mijloc util în slujba întregii omeniri. Pentru aceasta este nevoie însă, ca globalizarea să fie în concordanță cu învățăturile moderne ale Bisericii privind problemele sociale. Din acest punct de vedere, următoarele principii trebuie luate neapărat în considerare: – În conformitate cu principiile etice, globalizarea trebuie să sporească bunăstarea oamenilor. – Este nevoie de reglementarea funcționării pieței libere, pentru că ea nu asigură în mod automat bunul public. – Reglementarea funcționării pieței libere necesită convenții și instituții internaționale. – Piața internațională trebuie controlată nu numai de către autoritățile naționale și internaționale, dar și de către organizațiile civice. – Atenție specială trebuie acordată țărilor în curs de dezvoltare. Acordurile economice și sociale trebuie să se bazeze pe valorile etice, printre care primează demnitatea omului. Comportamentul ecumenic al creștinilor este foarte important, deoarece creștinii doar împreună pot găsi un răspuns la globalizare.²³

Principiile enumerate sunt generale. Aplicarea lor practică este doar într-o anumită măsură responsabilitatea Bisericii. Totuși, Biserica nu poate adopta „politica struțului”, și trebuie să-și asume aceste provocări. Ea trebuie să urmărească perseverent să armonizeze credința cu viața, sentimentele cu rațiunea, și trebuie să rămână fidelă ideii unei societăți mai drepte și mai fericite care nu exclude pe nimeni. Trebuie să apere drepturile omului prin informarea adecvată a politicienilor și a oamenilor care pregătesc și aplică deciziile cu privire la aspectele umane și morale ale serviciilor lor. Aceasta este activitatea pe care trebuie să o desfășoare Biserica în sprijinul globalizării. Redăm cuvintele Sfântului Părinte Papa Ioan Paul al II-lea: „În lumina Evangheliei, Biserica trebuie să-și asume toate valorile pozitive ale culturii și ale culturilor²⁴, refuzând elementele care împiedică dezvoltarea unor persoane sau popoare conform posibilităților lor adevărate”.²⁵

²² HOHN, Hans-Ioachim, *Contextual Theology, Missio*, 1997.

²³ SZTRILICH Ágnes, *Globalizáció? (Globalizare?)*, In: *A Lélek Szava*, XXVI. nr. 1. 2002/1. 15.

²⁴ Gaudium et Spes II. 53–62. p.; PAULUS VI., *Evangelii Nuntiandi*, p. 20.

²⁵ *Directorium generale pro catechesi*, Vatican, 1997, p. 21.

HEIL IN CHRISTUS DIE CHRISTOZENTRISCHE HEILSBEDÜRFTIGKEIT DES MENSCHEN BEI KARL RAHNER

JITIANU LIVIU¹

1. Die theologische Bedeutung der Heilsbedürftigkeit des Menschen

Das Heil des Menschen - und somit seine Heilsbedürftigkeit - steht im Zentrum des christlichen Glaubens. Seit dem Konzil von Nikaia (325) bekennt die Kirche mit einer ins dritte Jahrhundert zurückreichenden Formel², daß das Wort Fleisch wurde "für uns Menschen und um unseres Heiles willen"³. Das Zweite Vatikanische Konzil kennzeichnet in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche "Lumen Gentium"⁴ und im Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche "Ad Gentes"⁵ die Kirche als "das universale Sakrament des Heils" "Theologie selbst wurde als "Wissenschaft vom Heil" charakterisiert.⁶

2. Die Bedeutung der Heilsbedürftigkeit für Glauben und Theologie

Mit dem Wort "für uns Menschen und um unseres Heiles willen" deutet das Konzil von Nikaia den Sinn des Kommens und des Werkes Christi. Solange also die Beziehung zwischen dem Kommen Christi und der menschlichen Heilsbedürftigkeit nicht erfaßt wird, bleibt unverständlich, wozu Christus gekommen ist und welchen Sinn es hat, an ihn zu glauben. Dann aber bleibt auch die Bedeutung aller theologischen Untersuchungen über Christi Werk und Offenbarung im Dunkel, denn "Offenbarung ist Heilsoffenbarung und darum Theologie Heilstheologie"⁷. Solange unklar bleibt, ob und wozu der Mensch eines Heilbringers bedarf, folgt für die Erlösungslehre auch verwirrende Zusammenhanglosigkeit. Tatsächlich "macht die traditionelle Soteriologie einen recht uneinheitlichen und desorganisierten Eindruck; es werden die verschiedensten, unter sich schwer zu systematisierenden, biblischen und traditionellen Bilder (...) und Erlösungstheorien (...) nebeneinander aufgeführt, ohne sie von einem einzigen Gesichtspunkt aus

¹ A szerző a kolozsvári Római Katolikus Teológiai Karon dogmatikát tanít. Kutatási területe a krisztológia.

² Vgl. H. DENZINGER, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Verbessert, erweitert, im Deutsch übertragen und unter Mitarbeit von H. Hoping hrsg. von P. Hünermann, 37. Aufl., Freiburg Basel Wien 1991, D 40.

³ D 125.

⁴ *Die dogmatische Konstitution über die Kirche "Lumen Gentium"*, nr. 48, in: K. RAHNER / H. VORGRIMMER: *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg Basel Wien 1966, 105-200, hier: 180.

⁵ *Das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche "Ad Gentes"*, nr. 1, in: *Kleines Konzilskompendium*, 599-654, hier: 607.

⁶ Z.B. R. LATOURELLE, *Théologie. Science du Salut* (Brügge - Paris 1968), zitiert nach: P. H. WELTE, *Die Heilsbedürftigkeit des Menschen*, Freiburg Basel Wien 1976, 13.

⁷ K. RAHNER, *Die Gestalt gegenwärtiger und künftiger Theologie. Theologie und Anthropologie*, in: *Schriften zur Theologie VIII*, (Schriften VIII), Einsiedeln Zürich Köln 1967, 43-65, hier: 51.

systematisch zu entfalten“⁸. Bei der theologischen Interpretation des Heilswerkes Christi zeigt sich am deutlichsten die Wichtigkeit des Begriffes der Heilsbedürftigkeit des Menschen, denn ohne ein Verständnis der Situation der Unfreiheit des unerlösten Menschen können wir die biblische Botschaft vom Heilswerk Christi als Befreiung aus der Sklaverei der Sünde, des Todes, des Gesetzes und der Mächte und Gewalten nicht verstehen. In gleicher Weise bleibt die biblische Verkündigung von der Versöhnung zwischen Gott und den Menschen, zwischen Gott und der Welt, zwischen Juden und Heiden unverständlich, solange wir nicht die der Versöhnung vorhergehende Entfremdung oder Feindschaft erfassen können.

Auch für die Christologie ist das Verständnis der Heilsbedürftigkeit des Menschen von fundamentaler Bedeutung. “Der vorösterliche Jesus hat sich selbst als das eschatologische, absolute Heilsereignis und den eschatologischen Heilbringer verstanden“⁹. Darum formuliert K. Rahner als seine Grundthese: “Wenn sich Jesus als das absolute eschatologische Heilsereignis und den absoluten Heilmittler verstanden hat, wenn dieses Selbstverständnis des vorösterlichen Jesus auch für die heutige historisch - kritische Exegese als bei ihm gegeben mit genügender Sicherheit erkannt werden kann, dann ist ein genügender Ausgangspunkt für die kirchliche Christologie gegeben“¹⁰. Da Rahner sich der Bedeutsamkeit der Frage bewußt ist, fügt er hinzu: “Die These, daß der Begriff eines absoluten Heilbringers, radikal ernst genommen, durchgedacht und übersetzt, das christologische Dogma schon impliziere, müßte noch genauer und ausführlicher begründet werden.“¹¹

In ähnlicher Weise müßte das Wesen und die Sendung der Kirche als “universales Sakrament des Heils“ sowie der Sinn der Sakramente als besondere Vollzüge dieses Wesens der Kirche auf dem Hintergrund der Heilsbedürftigkeit des Menschen deutlich erfaßt werden.

3. Die Heilsbedürftigkeit des Menschen und das Leben der Kirche

Ohne gründliches Verständnis der menschlichen Heilsbedürftigkeit ist es unmöglich, die Sendung der Kirche als Heilssakrament zu verstehen und dafür zu sorgen, daß die Kirche weder ihren eigenen Auftrag vernachlässigt noch Aufgaben übernimmt, für die sie nicht kompetent ist. In ähnlicher Weise kann nur die Einsicht in die Heilsbedürftigkeit des Menschen einen Maßstab zur Ordnung der Prioritäten der vielfältigen Aufgaben der Kirche abgeben.

Ein deutliches Verständnis der menschlichen Heilsbedürftigkeit ist ebenfalls unumgängliche Voraussetzung für einen fruchtbaren Dialog zwischen den christlichen Kirchen und den nicht-christlichen Religionen, denn “alle Religion kreist um das Heil“¹². Ohne artikuliertes Verständnis des Heilsverlangens und der Heilsbedürftigkeit und ihres Bezuges zur christlichen Heilsbotschaft gibt es keinen sinnvollen Dialog zwischen Christen und Nicht-Christen über die Herzmitte aller Religion.

⁸ W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 302.

⁹ K. RAHNER, *Gotteslehre und Christologie. Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik*, in: *Schriften zur Theologie IX*, (Schriften IX), 197-226, Einsiedeln Zürich Köln 1970, 214.

¹⁰ Ebd. 218.

¹¹ Ebd. 217.

¹² J. RATZINGER, Art. *Heil*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. V, (LThK V), 2. Aufl., Hrsg. von J. HÖFER und K. RAHNER, Freiburg 1986, 78.

4. Die Erkennbarkeit der Heilsbedürftigkeit

Die Frage der Heilsbedürftigkeit betrifft das Ganze des Glaubens und des Lebens der Kirche. Man kann vertreten, daß die dem christlichen Heilsangebot entsprechende Heilsbedürftigkeit nur im Lichte der Offenbarung, im Lichte des Heilsangebotes selbst erkannt werden kann. Konsequenterweise durchgehalten, besagt diese Sicht: Nur wenn dem Menschen Befreiung angeboten wird, erkennt er seine Gefangenschaft und seine Versklavung. Die Erfahrung seiner Not läßt ihn nach einem Helfer, Führer und Befreier ausschauen.

Für diese Sicht lassen sich biblische und theologische Gründe anführen. Wenn es wahr ist, daß alles durch das Wort geworden ist (vgl. Joh 1,3), daß dieses Wort das wahre Licht ist, das jeden Menschen erleuchtet (vgl. Joh 1,9), daß nach und trotz der Verstrickung des Menschengeschlechtes in Sünde Gott die Menschen wieder aufgerichtet hat "in Hoffnung auf das Heil, indem er die Erlösung versprach (vgl. Gen 3,15)"¹³, dann darf man annehmen, daß sich diese bleibende Ausrichtung auf das Heil als Heilsverlangen oder Heilsbedürftigkeit im Leben des Menschen zeigt.

Die Bejahung der philosophischen Erkennbarkeit der Heilsbedürftigkeit widerspricht nicht der Tatsache, daß die Heilige Schrift und die Kirche im Lichte des Heilsangebotes von der Heilsbedürftigkeit des Menschen sprechen. Diese Tatsache bedeutet nicht, daß man nur so von der menschlichen Heilsbedürftigkeit sprechen kann. Wer die außertheologische Erkennbarkeit der Heilsbedürftigkeit bejaht, leugnet auch nicht, daß - vielleicht - die Offenbarung neues Licht auf die menschliche Heilsbedürftigkeit wirft und daß die bei der Erfahrung einsetzende und sie artikulierende philosophische Methode - vielleicht - nur Umrisse der gesamten Heilsbedürftigkeit des Menschen erkennen kann.

4.1. Die Heilsbedürftigkeit als theologisches Problem sui generis

Wir können sagen, daß die Heilsbedürftigkeit des Menschen ein theologisches Problem sui generis ist.¹⁴ Gewiß spricht die biblische Botschaft und die Lehre der Kirche von der Bedürftigkeit des Menschen im Lichte des Heilswerkes Christi. Doch ist es zumindest möglich, daß die Aussagen über die Bedürftigkeit selbst nicht eigentlich Inhalt der Offenbarung sind, daß also die Bedürftigkeit selbst in den Kompetenzbereich der Erfahrung, des Denkens, der Philosophie fällt. Obwohl die sich auf göttliche Offenbarung gründende biblische und kirchliche Heilsbotschaft von der menschlichen Bedürftigkeit nur im Lichte des Heilsangebotes spricht oder sie unausdrücklich voraussetzt, ist es dennoch möglich, daß wir bei der Frage nach der menschlichen Bedürftigkeit für das Heil Christi nicht zu unterscheiden brauchen zwischen einem nur der Philosophie zugänglichen und einem ihr unzugänglichen Bereich.

Wenn das Evangelium allen Menschen aller Zeiten und aller Kulturen als Heilsbotschaft verkündet werden soll, dann müssen die Menschen fähig sein, das Evangelium als Antwort auf ihre Heilsfrage zu erkennen.¹⁵

¹³ Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung "Dei Verbum", nr. 3, in: Kleines Konzilskompendium, 361-382, hier: 368.

¹⁴ Vgl. P.H. WELTE, *Die Heilsbedürftigkeit des Menschen. Anthropologische Vorfragen zur Soterologie*, Freiburger theologische Studien, Bd. 105, Freiburg Basel Wien 1976, 28.

¹⁵ Vgl. *Dei Verbum* 5, in: *Kleines Konzilskompendium* 369.

5. Die Heilsbedürftigkeit des Menschen Grundzüge von "Heil"

Was mit "Heil" gemeint ist, läßt sich schwerer in Worte fassen, als etwa "Liebe", "Verantwortung", "Zeit". Das Wort "Heil" ist kein Wort der Umgangssprache¹⁶. "Heil" scheint, wenn überhaupt etwas, etwas Abwesendes, Entzogenes, Geheimnisvolles, in der Welt der handfesten Dinge nicht Vorhandenes zu bedeuten.

Besonders in den Heilsideen der großen Religionen findet sich dieser Zug von "Heil". "Ewiges Leben in der Gegenwart des Anbetungswürdigen"¹⁷, "Befreiung aus der Wirkung - Ursache - Kette des Daseins"¹⁸, "Erlangung der Buddhaschaft"¹⁹, "Anschauung Gottes und Auferstehung des Fleisches"²⁰, alle diese besonderen Heilsbegriffe bezeichnen auf den ersten Blick nichts, was im Felde der gewöhnlichen Erfahrung gefunden werden kann. "Heil" ist also etwas Abwesendes, Ausstehendes, nicht Vorhandenes. Selbst in der christlichen Theologie, die den Glauben an den gekommenen Heilbringer entfaltet, wird das Heil als durch die Dialektik des "Schon" und „Noch-Nicht“ gekennzeichnet betrachtet.²¹ "Heil" scheint also immer etwas zu sein, was noch fehlt, wonach der Mensch noch verlangt, etwas noch nicht (voll) Erreichtes, etwas Abwesendes und Verborgenes.

Obwohl es als etwas Abwesendes, Ausstehendes und Geheimnisvolles vorgestellt wird, behält "Heil" immer einen besonderen Bezug zum Menschen. Gleichgültig wie Heil verstanden wird, als Rettung von Übel oder als Erlangung eines Gutes, als etwas, das man im Diesseits oder nur im Jenseits finden kann, immer bezeichnet "Heil" etwas, das den Menschen angeht, dessen Erlangung ihn erfüllt, vollendet, befreit, heilt. Kurz: "Heil" "ist immer etwas, das einen besonderen Bezug zum Menschen hat, so daß man mit Recht sagen kann: "Zum Heil kann nur das gehören, dessen Fehlen das Wesen des Menschen verletzt und so unheil macht, denn sonst könnte er ja darauf verzichten, ohne dadurch im Unheil zu sein."²²

Die Beziehung, die zwischen dem abwesenden Heil und dem Menschen besteht, muß als Beziehung des Menschen zu etwas für ihn Wünschenswertem, als Beziehung zu einem Gut charakterisiert werden.

"Heil" bezeichnet aber nicht ein gewöhnliches Gut, sondern das höchste wünschenswerte Gut. In den Religionen wird mit "Heil" ein Zustand bezeichnet, den zu erreichen das höchste Ziel des Lebens ist.²³ Darum gilt die Erreichung des Heils als die wichtigste Aufgabe des Lebens, die jede Anstrengung und jedes Opfer rechtfertigt.

"Heil" bezeichnet auch immer das dem Menschen wesentliche und ihn verpflichtende Gut. Was die Religionen als Heil verkünden oder als heilsnotwendig erklären, bezeichnen sie als etwas, das der Mensch nicht zurückweisen darf.²⁴ Auch

¹⁶ A. PEPPERZAK, *Der heutige Mensch und die Heilsfrage*, Freiburg 1972, 17.

¹⁷ Wie im Hinduismus, Vgl. M. ELIADE, *Vallási hiedelmek és eszmék története* II., Budapest 1995, 146. (Übersetzt von mir).

¹⁸ Wie im Jainismus, ebd. 66.

¹⁹ Wie im Mahayana Buddhismus, ebd. 81.

²⁰ Wie im Christentum. vgl. K. RAHNER - H. VORGRIMMLER, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, 2. Aufl., Freiburg 1962, 158.

²¹ Vgl. J. RATZINGER, Art. *Heil*, in: LThK V, a.a.O., 79.

²² K. RAHNER, *Theologie und Antropologie*, in: Schriften VIII, 51.

²³ Vgl. M. ELIADE, ebd. 72.

²⁴ Vgl. P.H. WELTE, a.a.O., 42f.

wenn der Mensch als frei betrachtet wird, das verkündete Heil zu erwerben oder abzulehnen, "Heil" wird immer vorgelegt als etwas dem Menschen Notwendiges, ihn Verpflichtendes, etwas, das er im ureigensten Interesse suchen, erwerben oder annehmen soll. Auch wenn verschiedene Heilswege als gültig und zum Ziel führend betrachtet werden, das Heil selbst, das auf verschiedenen Wegen erlangt wird, ist nicht ein dem Belieben des Menschen anheimgestelltes Ziel, sondern etwas, das der Mensch erreichen muß. So können wir sagen, daß das Heil immer den Anspruch erhebt, ein wesentliches, absolut notwendiges Gut zu sein, zu dem der Mensch in einer notwendigen Beziehung steht.

Zusammenfassend nehmen wir an, daß das Heil jenes Gut bezeichnet, auf das der Mensch im Tiefsten aus ist, das trotz seiner Abwesenheit ihn im Innersten seines Wesens bestimmt und finalisiert, um das es ihm immer geht, das er mit dem Interesse für das Gelingen seines Daseins sucht; jenes Gut, das "ihn unendlich interessieren muß, das man also mit keiner Endlichkeit verrechnen oder kompensieren kann"²⁵; jenes Gut, dessen Erlangung die wesentliche Aufgabe seines Lebens darstellt, dessen Erlangung sein Wesen zur Erfüllung, zu voller Entfaltung bringt, das daher dem Menschen "als Erfüllendes, als Ziel, als Bedingung seiner Identität sich selbst zukommt"²⁶ und von dessen Erlangung "alles und das Ganze des Daseins Sinn empfangen könnte"²⁷; jenes Gut, an dem der Mensch sein volles Genügen²⁸ finden kann und dessen Verlust den totalen Fehlschlag des Lebens bedeutet; jenes Gut, zu dem der Mensch in einer ihn von seinem Wesen her verpflichtenden Beziehung steht.

6. Die Wirklichkeit des Heilverlangens

Die Beantwortung dieser Frage erfordert ihrerseits eine Reflexion auf einige Grundzüge des menschlichen Lebens.

6.1. Grundzüge des menschlichen Lebens Relation

Immer wenn wir unser Dasein auf eigentlich menschliche Weise, d.h. denkend und wollend, vollziehen, finden wir uns als auf etwas bezogen. Selbst wenn uns etwas gleichgültig ist, verhalten wir uns noch zu ihm.

Dieser notwendige Bezug auf etwas in allen eigentlich menschlichen Lebensvollzügen offenbart einen in der Tiefe seines Wesens verborgenen Bezug des Menschen auf das Andere seiner selbst, der von Denkern auf verschiedene Weise in Worte gefaßt wurde. Kierkegaard "definiert" das Selbst des Menschen als "ein Verhältnis"²⁹. Und Martin Heidegger charakterisiert "In-der-Welt-Sein" als "Grundverfassung des Daseins"³⁰.

²⁵ B. WELTE, *Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben*, in: *ders., Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Freiburg 1965, 337-350, hier: 348.

²⁶ K. HEMMERLE, *Der Begriff des Heils. Fundamentaltheologische Erwägung*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift* 1, (1972), 210-230, hier 210.

²⁷ B. WELTE, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Freiburg 1966, 176.

²⁸ J. RATZINGER, *Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung*, in: L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), *Erlösung und Emanzipation* (= *Questiones Disputatae*, Bd. 61), Freiburg 1973, 141-155, hier: 143.

²⁹ S. KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode* (1849), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 8., Jena 1938, 12.

³⁰ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1960, 9. Aufl., 52-60.

Bezogenheit auf etwas ist nicht etwas Gelegentliches, Zufälliges, ins Belieben des Menschen Gestelltes, sondern eine zentrale, wesentliche Grundverfassung des menschlichen Lebens.³¹

Freiheit und Notwendigkeit

Einerseits findet sich in allen Formen der Bezogenheit des eigentlich menschlichen Daseins ein Element der Selbstbestimmung (der sich z.B. in freiem Handeln, in Willkür usw. äußert), andererseits entdeckt die aufmerksame Reflexion in dem Gewirr des menschlichen Treibens und Suchens "eine notwendige Logik der Freiheit"³². Obwohl wir uns als frei erfahren, dieses oder jenes Ziel zu verfolgen, ist zu handeln eine Notwendigkeit. Der Mensch muß wählen. Selbst Wahlenthaltung ist eine Wahl. Die menschliche Freiheit enthält vielfältige Notwendigkeiten, denn es "muß die Freiheit notwendigerweise sich betätigen; es ist ferner eine Notwendigkeit, daß die Freiheit nicht notwendig sei; schließlich ist es eine Notwendigkeit, daß es nicht notwendig sei, bestimmten Akte hervorzubringen, und daß diese einmal frei bestimmte Akte notwendige Folgen haben."³³ Der sein Leben denkend und wollend vollziehende Mensch ist so eine "Synthese... von Freiheit und Notwendigkeit"³⁴.

Der Mensch als geschichtlich Seiender

Der Mensch ist wesentlich ein geschichtliche Seiender³⁵, zu dessen Selbstverständnis die Bezogenheit auf Anfang und Ende seiner Zeit, und zwar seines individuellen Lebens und des Lebens der Menschheit, gehört. Dem Menschen muß also von seiner Herkunft und seiner Zukunft, die seine Gegenwart mitkonstituieren, offenbar sein, was zu seinem jetzigen Daseinsverständnis notwendig ist. Der Mensch hat als geschichtliches Wesen einen Anfang, dieser ist aber nicht einzelnes, erstes Moment innerhalb einer Abfolge vieler vergleichbarer Momente, sondern die ermöglichende Eröffnung eines Ganzen, das sich von seinem Anfang her auf sein Ende (im Modus des Zieles) hin zeitigt.³⁶ Anfang zeigt sich so als Inbegriff der konkreten Vorgegebenheiten des geschichtlichen Daseins des Menschen. Weil aber der Mensch als geistige Person in der Geschichte der einen Menschheit steht und mindestens dasjenige, was im strengen Sinn zur Urgeschichte dieser Menschheit gehört, auch zu den unüberholbaren Vorgegebenheiten seiner eigenen Existenz gehört, ist in den Begriff dieses seines Anfangs nicht nur die Setzung seiner individuellen Geschichte, sondern auch der

³¹ Vgl. R. PANNIKAR, *Der Mensch - ein trinitarisches Mysterium*, in: R. PANNIKAR und W. STROLZ (Hrsg.): *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*, Freiburg 1985, 147-190.

³² M. BLONDEL, *Die Aktion* (1893). *Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik*, Freiburg - München 1965, 163.

³³ Ebd. 173.

³⁴ S. KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, 12.

³⁵ Weiterführende Literatur: K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1963, 2. Aufl.; M. SCHMAUS, *Von den Letzten Dingen*, Münster West. 1948, 21-50.

³⁶ A. DARLAP: *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, in: *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. I., Hrsg. von J. FEINER und M. LÖHRER, Einsiedeln Zürich Köln 1965, 3-159, hier: 17-31.

Beginn der Menschheit im Ganzen einzubegreifen. Das Verhältnis zu seinem Anfang gehört zu den Grundvollzügen des Daseins³⁷.

Der Mensch hat als geschichtlich Seiender ein Ende. Ende bedeutet das fertige Dasein dessen, was mit dem Anfang als Sich-zeitigen-Sollendes schon gesetzt ist, damit es sei; es ist damit aber auch die das Ganze des Daseins verfügende Grenze. Dieses Ende ist die wirkliche Vollendung der Zeit, die die Zeitlichkeit beendet, weil sie in die absolute Gültigkeit der Freiheit, in die Gültigkeit und Ungültigkeit der Entscheidung ausmündet. Das Ende durchwaltet und qualifiziert jeden Augenblick des Daseins und konstituiert seine Einmaligkeit.

Geschichtlichkeit besagt weiter jene Verfaßtheit des menschlichen Daseins, durch die es zwischen einer schon immer vorgegebenen, behaltenen und entzogenen Vergangenheit und einer besorgten, ausständigen und ankommenden Zukunft im Dialog zwischen Freiheit und Verfaßtheit (Innerweltlichkeit und Innerzeitlichkeit) sein Wesen nicht "statisch" als fertiges hat, sondern in Hinnahme und Auseinandersetzung mit der Geschichte, die sich ihm epochal als jeweilige Welt zueignet, erst einholen muß³⁸. Daher kommt es, daß ein statisches Selbstverständnis des Menschen metaphysischer (also immer gültiger) Art in einem zur Geschichtlichkeit des Menschen selbst gehört, da die die Metaphysik begründende Transzendenz des Geistes ja gerade die Erfahrung der eigenen Geschichte ermöglicht (und umgekehrt) und selbst geschichtlich ist und dadurch die metaphysische Reflexion auf die Geschichtlichkeit den Menschen nicht aus seiner Geschichte befreit, sondern ihn in der Gründung dieser für die freie ungeschuldete Gnaden- und Offenbarungsgeschichte Gottes öffnet³⁹.

Menschsein als Verweis auf das Geheimnis Gottes

Der Mensch ist der von Gott aufgerufene weltlich-leibhaftige Partner Gottes.⁴⁰ "Durch das Wort Partnerschaft (das keine Gleichheit der Beziehung von beiden Seiten aussagen soll) ist gesagt, daß der Mensch unausweichlich mit Gott selbst zu tun hat und daß in dieser unausweichlichen Verwiesenheit ihm aufgeht, wer er selbst und wer Gott ist, so daß diese Verwiesenheit auch erfahren und benannt werden kann, bevor "Gott" und der "Mensch" thematisch benannt werden"⁴¹. Mit "Partnerschaft" soll auch gesagt sein, daß die Unausweichlichkeit der Gottverwiesenheit als heilshafte und richtend-verwerfende gegeben sein kann. Der Mensch, ist wirklich selbst, weil er Partner, nicht nur von Gott her, sondern auf ihn hin "ist" (Her-, Hinkünftigkeit und Selbständigkeit wachsen also in gleichem Maße). Dieses Verhältnis bedeutet den letzten Grund der Geschichtlichkeit des Menschen.

Durch die "Gerufenheit" dieser Partnerschaft wird ausgedrückt, daß der Mensch diese Partnerschaft nicht von sich aus aufnimmt, sondern daß sie (und damit er selbst)

³⁷ Ebd. 23.

³⁸ Vgl. ebd. 25.

³⁹ Hierzu ist die anthropologische Grundlegung von K. RAHNER, *Theologische Anthropologie*: LThK I (1957), 2. Völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg 1986, 618-627 zu vergleichen.

⁴⁰ Vgl. K. RAHNER: *Anthropologische Voraussetzungen für den Selbstvollzug der Kirche*, in: K. RAHNER: *Sämtliche Werke*, Bd. 19., *Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie*, Hrsg. von der Karl-Rahner-Stiftung, bearbeitet von Karl-Heinz Neufeld, Freiburg 1995, 181-197.

⁴¹ Vgl. ebd. 185.

durch Gott konstituiert wird, der Mensch also als er selbst und als Partner durch die Einheit dessen ist, was wir Schöpfung und Gnade nennen. In dieses Grundschema ist eingetragen worden, was dessen höchste Radikalisierung und Erfüllung ist: die Selbstmitteilung Gottes, die das letzte Konstitutivum des konkreten Wesens des Menschen ist.⁴²

6.2. *Das, worum es dem Menschen immer und notwendig geht Glück*

Auch wenn unser Tun die verschiedensten Zwecke und Ziele verfolgt, es geht uns immer um das Glück. "Nach Glück verlange ich im Unglück, das Unglück fürchte ich im Glück"⁴³. "Glück darf als Generalnenner gelten für das, worum es dem Menschen notwendig und immer geht, "weil nach einem Wort Pascals der Wille niemals den geringsten Schritt tut, es sei denn um des Glückes willen, und weil solcherart das Motiv bei jeglichem Tun aller Menschen ist, selbst bei jenen, die sich erhängen wollen"⁴⁴. Gewiß gibt es viele und sehr unterschiedliche Meinungen über das Glück und verschiedenste Weisen es zu suchen, dennoch können wir feststellen, daß alle Menschen das Glück mit einer der Natur entspringenden Notwendigkeit suchen. So schreibt zum Beispiel Thomas von Aquin: "naturaliter..., et ex necessitate homo vult beatitudinem, et fugit miseriam"⁴⁵.

Sinn

Was immer wir suchen und wollen, wollen und suchen wir als etwas Sinnvolles. Es geht uns darum, daß was wir tun und sind, sinnvoll sei. Der Mensch "lebt als Mensch und gerade im Eigentlichen seines Menschseins vom Wort, von der Liebe, vom Sinn. Der Sinn ist das Brot, wovon der Mensch im Eigentlichen seines Menschseins besteht. Ohne das Wort, ohne den Sinn, ohne die Liebe kommt er in die Situation des Nicht-mehr-leben- Könnens, selbst wenn irdischer Komfort im Überfluß vorhanden ist"⁴⁶. Gelebtes menschliches Dasein enthält so ein unbedingtes Verlangen nach Sinn, und dieses Sinnpostulat ist der Wurzelgrund aller Einzelvollzüge des Menschen.⁴⁷ Der Sinn hat auch einen transzendenzbezogenen Charakter. Sinn, der selbst gemacht ist, ist im letzten kein Sinn. "Sinn, das heißt der Boden, worauf unsere Existenz als ganze stehen und leben kann, kann nicht gemacht, sondern nur empfangen werden"⁴⁸. Ähnlich steht es mit dem Interesse des Menschen am Guten (und Wahren, das Thomas von Aquin das Gut der Vernunft nennt⁴⁹).

Das Selbst

⁴² Ebd. 185.

⁴³ AUGUSTINUS, A., *Confessiones* X, 28; deutsch in: Des Heiligen Augustinus Bekenntnisse. Übertragen und eingeleitet von H. Schiel, Freiburg 1959, 6. Aufl., 264.

⁴⁴ M. BLONDEL, *Die Aktion*, 60.

⁴⁵ Thomas von AQUIN, *Summa Theologica* I 94, 1, in: ders., *Summa Theologica, vollständige ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, 7. Band: Erschaffung und Urzustand des Menschen*, I 90-102, 94. Frage: Zustand und Befindlichkeit des Verstandes des ersten Menschen, 1.+2. Aufl., München Heidelberg 1941, 85-90.

⁴⁶ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 2. Aufl., 47.

⁴⁷ Vgl. P.H. WELTE, a.a.O., 53.

⁴⁸ J. RATZINGER, a.a.O., 47.

⁴⁹ Thomas von AQUIN, ST I 94, 1, in: a.a.O.

Wir können leicht feststellen, „daß es dem Menschen notwendigerweise um sich selber geht und gehen muß. Er beschäftigt sich wohl mit diesem und jenem, aber jedes einzelne, für das er sich interessiert, ist wenigstens in einer formalen (aber wirklichen) Weise durch ein Interesse an sich selber als ganzem überholt.“⁵⁰ Gleichgültig wo und wie wir nach Glück, Sinn und dem Guten suchen, immer suchen wir uns selbst, denn immer suchen wir das für uns Gute, Sinnvolle und Beglückende und fliehen das für uns Schädliche und Sinnlose. Dieses Sich-selbst-Suchen liegt „noch vor der Unterscheidung von Selbstsucht und Selbstlosigkeit. (...)“⁵¹. Ja, sogar in der Liebe zu Gott bleibt noch dieser Bezug des Menschen auf sich selbst, wie Thomas von Aquin schreibt: „dato enim, per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non ei esset ratio diligendi“⁵².

Man könnte das mit dem Menschsein notwendig gegebene Verlangen nach Glück, Sinn und dem Guten „Heilsverlangen“ nennen. Denn Glück, Sinn und das Gute tragen die Züge dessen, „was alle Heil nennen“. Das Glück, der Sinn und das Gute ist nicht etwas, das man in der Welt der sicht- und greifbaren Dinge vorfindet, sondern etwas, das man in jeder Handlung neu sucht. Auch jenes Selbst, das der Mensch notwendigerweise sucht, ist nicht einfach das schon vorhandene Selbst. Denn wenn es „dem Menschen notwendigerweise, wenn auch vielleicht ganz unthematish, wirklich um sich selber als ganzen geht ..., ist dieses Ganze nicht einfach das fertige unberührte Ganze, sondern das Ganze als aufgegebenes, das werden soll“⁵³. Das Glück, der Sinn und das Gute sind für den Menschen etwas Letztes, nicht zu Überbietendes, etwas, das alle Anstrengungen und alle Opfer rechtfertigt und das Verfehlen des Guten, des Sinnes und des Glücks läßt das Leben des Menschen zum Fehlschlag werden.

Wenn also richtig beschrieben wurde, „was alle unter Heil verstehen“, wenn außerdem die Darlegungen über das Glücksverlangen, das notwendige Interesse am Sinn und am Guten und am Glück, dann kann man nicht bestreiten, daß es im Menschen ein Verlangen gibt, das man zu Recht Heilsverlangen nennt.

Im Hinblick auf das Problem der Heilsbedürftigkeit muß nun gefragt werden: Worin gründet dieses Verlangen? Welcher Art ist es?, und vor allem: Worauf richtet es sich?

7. Grundzüge des Heilsverlangens

7.1. Der Ursprung und das Wesen des Heilsverlangens

Da sich unter den verschiedensten Verhältnissen das Verlangen des Menschen nach seinem Glück, nach Sinn und dem Guten und Wahren durchhält, sind die bisher erwähnten Züge des Heilsverlangens im Wesen des Menschen selbst begründet und spiegeln dieses Wesen wider. Da wir jeweils handeln und auf bestimmte Weise handeln, weil es so gut und sinnvoll ist oder scheint, da also das Suchen des Glücks, des Sinns und des Guten allen Einzelhandlungen zugrunde liegt, ist das Verlangen nach Heil jenes notwendige Wollen, das nach der Lehre des Thomas von Aquin Quelle aller

⁵⁰ A. DARLAP, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, in: *Mysterium Salutis I*, 34.

⁵¹ B. WELTE, *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, in: ders., *Auf der Spur des Ewigen*, 228-261, hier: 237.

⁵² Thomas von AQUIN, ST II-II 26, 13 ad 3, in: ders., *Summa Theologica, vollständige ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe*, 17/1. Band: Die Liebe, kommentiert von H.M. Christmann, 26. Frage: Die Ordnung der Gottesliebe, Graz Wien Köln 1959, 123-167, Art. 13, 163ff.

⁵³ A. DARLAP, a.a.O., 34.

freien Selbstvollzüge des Menschen ist⁵⁴. So kann das Heilsverlangen als "vor-ethische Ur-Selbstliebe"⁵⁵ bezeichnet werden.

7.2. *Das Ziel des Heilsverlangens: Heil*

Zwar kann man von der Wirklichkeit eines Verlangens auf die Wirklichkeit seines Zieles schließen. Doch kann eine Reflexion auf die Grundzüge des menschlichen Lebens und auf die Identität des Heilsverlangens mit dem Wesensinteresse des Menschen an seinem Glück, am Sinn und am Guten wichtige Züge dessen erkennen, was dem so strukturierten Menschen und diesem Verlangen Erfüllung sein kann.

Der Mensch als Relation und sein Heil

Da Bezogenheit auf anderes derart zuinnerst zum Wesen des Menschen gehört, daß man ihn (mit Kierkegaard) als Relation "definieren" kann, kann nichts, was einen wesenhaften Bezug stört oder zerstört, Heil sein. Heil für den als Relation definierbaren Menschen kann nur sein, was den Bezug des Menschen zu seinen Wesenspolen intensiviert.⁵⁶

Da Beziehung jedoch zugleich Einheit und Verschiedenheit beinhaltet, darf das wahre Heil des wesenhaft bezogenen Menschen als höchste Potenzierung seines Wesens weder seine Einheit mit den wesenhaften Bezugspunkten noch seine Verschiedenheit von ihnen zerstören, sondern muß sowohl die Einheit wie die Verschiedenheit wahren und zur Vollendung bringen.

Der Mensch als Synthese von Freiheit und Notwendigkeit und sein Heil

Nur freie Handlungen sind eigentlich menschliche Selbstvollzüge. Andererseits ist selbst die Freiheit des Menschen noch von Notwendigkeit geprägt, so daß der Mensch als Synthese von Freiheit und Notwendigkeit definiert werden kann.

Was den freien Selbstvollzug des Menschen auslöscht oder unterdrückt oder auch nur überspringt, kann nicht Heil für den Menschen sein. Heil kann nur sein, was die Freiheit und Selbsttätigkeit des Menschen herausfordert, fördert und zu höchster Entfaltung bringt. Andererseits gehört Notwendigkeit unabdingbar zum Wesen des freien Menschen, und die Erfahrung zeigt, daß die Freiheit sich nur in Notwendigkeiten voll entfalten kann. Fast immer, wo sich die Freiheit nicht mit der Notwendigkeit befaßt, tut sie "Unnötiges" und entartet zur Willkür. Nur wo die frei geschenkte Hilfsbereitschaft, die Freiheit von Furcht und Zwang zu einer natürlichen Notwendigkeit geworden ist, erreicht sie ihr volles Wesen. Heil kann also nur sein, was den Ansprüchen sowohl der Freiheit wie der Notwendigkeit gerecht wird, beides sogar akzentuiert und im gleichen Maße wachsen läßt. Wahres Heil kann für den Menschen nur in einer Perichorese von Freiheit und Notwendigkeit gefunden werden.⁵⁷

Glück und Heil

⁵⁴ Vgl. Thomas von AQUIN, ST I 60, 2: Omnis homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates, in: ders., *Summa Theologica*, vollständige ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, 4. Band: Schöpfung und Engelwelt, 60. Frage: Von der Liebe oder Zuneigung der Engel, Art. 2, De amore seu dilectione angelorum, 282-300, hier: 285f.

⁵⁵ P.H. WELTE, a.a.O., 56.

⁵⁶ Vgl. ebd.

⁵⁷ Vgl. ebd. 57.

Das Verlangen nach Glück sucht den sicheren Besitz dessen, was ihm Erfüllung bringt. "Est...de ratione beatitudinis sive felicitatis ut aliquid potiaturo eo quod vult"⁵⁸. Ein Glück, also, das man verlieren kann, verdient nicht den Namen "Heil". Denn "Heil", das nur im Augenblick ist, ist kein Heil. Heil verlangt Geborgenheit, Freiheit von Furcht. Es verlangt Zukunft⁵⁹. Ein Zustand, in dem die Furcht, unglücklich werden zu können, das gegenwärtige Glück zersetzt, kann nicht das letzte Ziel des Glücksverlangens sein. Das mit Verlangen nach Glück identische Heilsverlangen zielt also auf einen Zustand, der frei ist von innerer und äußerer Bedrohung, auf einen Zustand der Sicherheit durch eigene oder eine fremde, jedoch dauernd wohlwollende Macht, denn "stabilitas sempiterna est de ratione verae beatitudinis"⁶⁰.

Sinn und Heil

Das Heil muß die Erfüllung unseres ganzen Daseins sein. "Sinn als eigentlichen und echten gibt es je und je für jedes Wort und jede Tat und jedes kurze Glück in jeder Gegenwart des Menschen nur dann, wenn es Sinn im Ganzen seines Lebens gibt, in Vergangenheit und Zukunft, in Geburt und Tod, im ganzen Kreise, der nichts, was mir zugehört, außer sich hat"⁶¹. Aus dieser Überlegung ergibt sich, daß Heil nur etwas sein kann, was dem ganzen menschlichen Dasein, dem Werden und Vergehen, dem Zufälligen und Notwendigen, dem Vorläufigen und dem Endgültigen Sinn verleiht.

Einen Schritt weiter, können wir sagen, daß "Heil" etwas in der Welt unserer unmittelbaren Erfahrung Nicht-Vorhandenes, etwas Abwesendes und Geheimnisvolles besagt (vgl. oben). Wenn jedoch das Heilsverlangen mit dem unverlierbaren Interesse des Menschen an "Sinn" identisch ist, dann muß Heil etwas in einem gewissen Sinne Gegebenes sein, weil Sinnvolles uns immer in einem gegebenen Zusammenhang begegnet, innerhalb einer gegebenen Struktur.⁶²

"Sinn, der selbst gemacht ist, ist im letzten kein Sinn. Sinn, das heißt der Boden, worauf unsere Existenz als ganze stehen und leben kann, kann nicht gemacht, sondern nur empfangen werden"⁶³. In der Frage nach Sinn suchen wir also nach etwas Gegebenem.

Nur wenn ein Tun oder ein Zustand sinnvoll ist, können wir zufrieden und glücklich sein. Jedoch sind wir nicht nur daran interessiert, daß etwas sinnvoll ist, sondern wir wollen auch den Sinn erfahren und erkennen. Solange wir nicht einsehen oder wenigstens ahnen, daß unser Leben und unser Tun Sinn hat, sind wir nicht im Frieden mit uns und unserer Welt, wir können nicht einmal im eigentlichen Sinne als Menschen handeln. Denn der Akt, in dem wir Sinn ergreifen, "ist die einzigartigste und ursprünglichste

⁵⁸ Th. von AQUIN, ST II-II 30,1 in: ders., *Summa Theologica*, vollständige ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, 17/1. Band: Die Liebe, hergestellt von Albertus-Magnus-Akademie, a.a.O., 30. Frage: Über das Mitleid, Art. 1, De misericordia, 222-226.

⁵⁹ J. RATZINGER, *Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung*, a.a.O., 144.

⁶⁰ Th. von AQUIN, ST I 64,2, a.a.O., 4. Band, 64. Frage: Von der Strafe der bösen Geister, De poena demonum, Art. 2, 378-396, hier: 385f.

⁶¹ B. WELTE, *Die Glaubenssituation der Gegenwart*, in: ders., *Auf der Spur des Ewigen*, 17-46, hier: 21.

⁶² Zu essen, zu schlafen, sich zu erholen ist sinnvoll innerhalb der gegebenen Struktur des menschlichen leiblichen Daseins. Selbst wenn der Mensch bestimmte Strukturen schafft, die ihrerseits Sinn für andere Handlungen begründen, hängt doch der Sinn dieser vom Menschen geschaffenen Strukturen (und damit ihr Vermögen, Sinn zu verleihen) nochmals von dem Sinn eines weiteren Kontextes ab.

⁶³ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, a.a.O., 47.

der menschlichen Funktionen. Indem er sämtlichen einzelnen Weisen und Akten unseres lebendigen Selbstvollzugs den Sinn vorgibt, ermöglicht er sie alle. Denn Sinn ist ja das Ermöglichende unserer Handlungen⁶⁴.

Da es uns also immer um Sinn geht, da Sinn nicht etwas von uns Gemachtes oder Dekretiertes sein kann, sondern etwas Gegebenes sein muß, da ferner das Interesse am Sinn ein Verlangen nach Verstehen des Sinnes enthält, ist es gewiß, daß Glück und Heil nicht gefunden werden kann ohne ein Verstehen des Sinnes der gegebenen Wirklichkeit, und es ist möglich, daß der Mensch Heil im Entdecken des Sinnes der Wirklichkeit findet.

Das Gute und das Heil

Da das Verlangen nach Glück untrennbar ist vom gleicherweise notwendigen Verlangen nach dem Guten und Wahren, ist der Mensch in all seinem Tun bezogen auf etwas Unendliches und Absolutes, denn "das Ethische hat, als das Absolute, unendlichen Wert in sich selbst"⁶⁵. Was ethisch gut ist oder auch nur zu sein beansprucht, fordert unbedingte Unterwerfung. Was böse ist, darf um keinen Preis getan werden.

In dem in allen unseren eigentlich menschlichen Vollzügen enthaltenen Interesse am Guten können wir auch einen Bezug auf etwas Ewiges erkennen. Denn das Gute, das der Mensch tut, und das Böse, das er meiden soll, ist trotz seiner notwendigen Bedingtheit durch die wechselnden und kontingenten Umstände etwas Unbedingtes und bleibend Gültiges.

Daß wir auf der Suche nach Glück etwas Unbegrenzttes und Ewiges suchen, zeigt sich auch an unserem Bezug zur Wahrheit, der vom Verlangen nach Glück unablässig ist. Denn nur wenn wir uns in der Wahrheit wissen, können wir in Frieden mit uns selbst sein. B. Welte schreibt: "Was in Wahrheit ist, muß jeder gelten lassen. Aber nie ist die Wahrheit abhängig von Hinsichten und Rücksichten, von Nützlichkeiten und Schädlichkeiten....Die Wahrheit läßt sich nicht kaufen und nicht bestechen, auch nicht um den Preis der ganzen Welt... Sofern es also dem Menschen um die Wahrheit geht, geht es ihm, und sei es noch so unscheinbar, um ein im intensiven Sinne Unendliches weil Absolutes"⁶⁶.

Nicht nur im Wollen des Guten und des Wahren, sondern sogar in seiner Sinnlichkeit zeigt sich, daß der Mensch seine Erfüllung in etwas Unendlichem sucht. "So unterscheiden sich die menschlichen Bedürfnisse und Strebungen, so ähnlich sie auch denen des Tieres sein mögen, aufs tiefste. Das Tier hat keine Leidenschaft; was es an Tierischem im Menschen gibt, fordert im Gegenteil all das, was die Vernunft und der Wille fordert, nämlich eine unendliche Befriedigung. Die menschliche Sinnlichkeit ist nur deshalb unersättlich und unvernünftig, weil sie durchdrungen ist von einer fremden und dem Sinn höheren Kraft"⁶⁷.

⁶⁴ B. WELTE, *Die Glaubenssituation der Gegenwart*, 23.

⁶⁵ S. KIERKEGAARD, *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift* 1846, in: *Gesammelte Werke*, Bde 6 und 7, Jena 1925, 209, zitiert nach P.H. WELTE, in: *Die Heilsbedürftigkeit des Menschen* 62.

⁶⁶ B. WELTE, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit*, Frankfurt a. M. 1967, 46f.

⁶⁷ M. BLONDEL, *Die Aktion*, 203f.

Das in allen freien Handlungen enthaltene Suchen nach dem Unendlichen und Ewigen des Guten und der Wahrheit und das Interesse am Unendlichen in allen Bereichen des Lebens wirft Licht auf das Ziel des Heilsverlangens, auf den Zustand, den wir erreichen wollen und der "Heil" genannt wird.

Das Wesensinteresse des Menschen am eigenen Selbst und sein Heil

Auch der das Unendliche, Ewige, ja Göttliche suchende Mensch sucht notwendigerweise sein eigenes Selbst.⁶⁸ Und trotz seiner notwendigen mit dem Verlangen nach Glück und dem Guten gegebenen Ausrichtung auf Unendliches und Ewiges ist und bleibt er endlich und zeitlich. Die Dinge, mit denen wir uns befassen, die Macht, über die wir verfügen, alles, was zu uns gehört, alles worauf wir uns bezogen finden, ist begrenzt. Obwohl wir ständig, dem Interesse an Unendlichkeit folgend, die Grenzen unserer persönlichen und gemeinschaftlichen Existenz hinauschieben und unser Wissen und Können erweitern, wir sind und bleiben endlich und begrenzt.

Von seinem Wesen her zeitlich und endlich bestimmt ist der Mensch auch am Endlichen interessiert. Denn das Endliche und Zeitliche konstituiert die unmittelbare, erfahrbare und lebendige Wirklichkeit, in der wir stehen. Das Endliche und Zeitliche ist die Welt, die uns gehört und in der wir uns zu Hause fühlen. Im Kontakt mit dieser Welt erfahren wir unsere eigene Wirklichkeit.

So bleibt also auch im Menschen, der nach dem Unendlichen und Ewigen als ihn Erfüllenden sucht, das Interesse am eigenen Selbst, an seiner Identität, an seiner Endlichkeit. Das Endliche als notwendiger Bezugspunkt des Daseins des als Relation definierbaren Menschen darf im Heil als der Wesenserfüllung des Menschen nicht aufgehoben, sondern muß bewahrt werden.

Zusammenfassend können wir sagen: Da das notwendige Verlangen des Menschen nach seinem Glück, dem Sinn seines Lebens, nach Gutheit und Wahrheit im Grunde nur ein Verlangen ist, richtet es sich nur auf ein einziges Ziel: die Erfüllung seines vielschichtigen, jedoch nur einen Wesen, in welcher sich die bisher erkannten Züge von Heil zur Einheit fügen müssen.

Geschichtlichkeit und Heil

Insofern der Mensch die Zukunft als ausständige erfährt und nicht nur als ankommende annehmen muß, kann in seiner Geschichte die Gegenwart das Heil nie schlechthin vermitteln, obwohl es in der Geschichte immer um den Menschen als ganzen und in diesem Sinne immer um sein Heil geht. Darum ist Geschichte, von der Geschichtlichkeit des Menschen gesehen, immer nur die hoffende Erwartung des ausständigen Heiles.

Das geschichtliche Verständnis des Menschen hat nichts mit Historismus oder Relativismus⁶⁹ zu tun, weil Geschichtlichkeit doch nur dort gegeben ist, wo ein Seiendes sein eigenes bleibendes Wesen zur Aufgabe hat⁷⁰. Die wirkliche und eigentliche

⁶⁸ P.H. WELTE, a.a.O., 66.

⁶⁹ Zu diesem Problem: Vgl. F. MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus*, München 1959.

⁷⁰ Vgl. A DARLAP, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, a.a.O., 32.

Geschichtlichkeit eines Seienden bedeutet gerade, daß ein unaufhebbares bleibendes Wesen diese Geschichtlichkeit durchwaltet und begründet und in ihr gerade zum Thema wird. Andererseits ist "das durch Transzendenz ermöglichte Sich-selbst-in-seinem-Wesen-Gegebensein die Selbstgegebenheit dieses Wesens in der Geschichte"⁷¹. Der Vorgang des Zu-sich-selber-Kommens des Wesens des Menschen ist selber ein geschichtlicher Vorgang. (Gelänge es dem Menschen, die Transzendenzerfahrung außerhalb und neben seiner Geschichtlichkeit zu machen, dann freilich könnte er sein "metaphysisches Wesen "neben und unabhängig von der Geschichte vollziehen).

Die Erfahrung der Transzendenz, in der der Mensch zu seinem eigenen Wesen kommt, ist immer auch ein geschichtlicher Vorgang.

Dabei ist im besonderen zu bedenken, daß das dem Menschen ursprünglich Gegebene, an dem sich seine Transzendenzerfahrung vollzieht, nicht irgendein Seiendes, sondern der begegnende Mensch selber ist. Das ursprünglichste begegnende Objekt ist aber das andere Subjekt, der andere Mensch. Der Mensch erfährt sich ja selber als leibhaftiges Subjekt, in welcher Erfahrung ein sachhaftes Moment eingeschlossen ist, und dies setzt sich auch in der Begegnung mit dem andern fort. So können Weltbegegnung als Begegnung mit einer materialen sachhaften Welt und als Kommunikation mit dem anderen leibhaften personalen Du nicht voneinander getrennt werden⁷².

In alledem handelt es sich immer um die Heilsgeschichtlichkeit des Menschen. Wenn gesagt wird, der Mensch sei sich in seinem Wesen aufgegeben, dann bedeutet das, daß es in dieser Geschichte nicht nur um das und jenes vom Menschen Getane oder an ihm Geschehene geht, sondern daß er selber als ganzer im Spiele ist. Damit ist aber ein zwar nicht inhaltlich bestimmter, aber formaler Begriff des Heils gegeben.⁷³ Heil besagt ja in einem anfänglichen Verständnis doch gerade das Erreicht-haben der geschichtlichen Aufgegebenheit des Menschen als ganzem und solchem, etwas also, was das konkrete Wesen des Menschen betrifft und nicht nur anlässlich oder durch dieses Wesen geschieht. Dies gilt auch dort, wo das Wesen in seiner Aufgegebenheit nicht angenommen oder verfehlt wird.

So führen diese Überlegungen über die Geschichtlichkeit des Menschen von selber zur Aussage seiner Heilsgeschichtlichkeit.

Es ist also wichtig zu sehen, daß der Vollzug der menschlichen Transzendenz sich nicht welt-, geschichts- und zeitlos ereignet, sondern daß der Bereich der Transzendenz und damit des Heils gerade die Geschichte des Menschen, seine Weltlichkeit, Gesellschaftlichkeit und Zeitlichkeit mit umgreift. Ohne diese Vermittlung ist er nicht zu denken. Die Heilsfrage kann daher nicht an der Geschichtlichkeit und gesellschaftlichen Verfaßtheit des Menschen vorbei beantwortet werden.⁷⁴

⁷¹ Ebd. 32.

⁷² Zum ganzen Gedankengang ist K. RAHNER, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, (München 1964) zu vergleichen. Besonders sei verwiesen auf: B. WELTE, *Leiblichkeit als Hinweis auf das Heil in Christus*, in: *Auf der Spur des Ewigen*, 83-112.

⁷³ Vgl. A. DARLAP, a.a.O., 33.

⁷⁴ Vgl. A. RAFFELT / K. RAHNER, *Anthropologie und Theologie*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teiband 24, Hrsg. F. BÖCKLE, F.-X. KAUFMANN, K. RAHNER, B. WELTE, in Verbindung mit R. Scherer, Freiburg Basel Wien 1981, 8-55, bes. 27-29.

8. Der Weltbezug des Menschen und sein Heilsverlangen

Der Mensch verwirklicht sich als Relation⁷⁵, und in all seinen Vollzügen geht es notwendig um sein Glück, das Gute und Wahre, den Sinn seines Tuns und Daseins, um sein "Heil"⁷⁶. Da sich die Ausrichtung auf Heil in all seinen vielfältigen Daseinsvollzügen findet, kann die Reflexion auf das Medium seines Weltbezugs, die menschliche Leiblichkeit, und auf den menschlichen Wesensbezug auf Mitwelt hin Licht werfen auf das, was der Mensch als seine Erfüllung sucht.

8.1. Die Leiblichkeit des Menschen und sein Heilsverlangen

Für den Weltbezug des Menschen ist seine Leiblichkeit von großer Bedeutung. "Nach der modernen Anthropologie ist Leiblichkeit nicht einfach gleichzusetzen mit Körperlichkeit und Materialität. Leiblichkeit bedeutet vielmehr das Hineinverflochtensein des Menschen in die Welt; sie besagt, daß der Mensch so sehr bei der Welt ist und daß die Welt so sehr beim Menschen ist, daß der Mensch in seinem Leib ... ein Stück Welt ist. ... Der Leib ist ... die Gegenwart der Welt im Menschen und des Menschen in der Welt"⁷⁷. Für den als Relation existierenden Menschen muß daher die Leiblichkeit die Ausrichtung des Menschen auf Heil entscheidend bestimmen.

Eine ertümliche Erfahrung des Menschen ist, daß unser Leib nichts uns Äußerliches ist, vielmehr in einem gewissen Grade "das, was wir selbst sind. Wer unseren Leib angreift, der greift uns selbst an. ... Und wer unseren Leib, unser leibhaftes Antlitz ansieht, der sieht wirklich uns selbst an, nicht etwas, was neben uns selbst wäre und uns nur verträte"⁷⁸. Wie man philosophisch die Beziehung zwischen dem Menschen und seinem Leib auch näher bestimmen mag, primär erfährt sich der Mensch als einheitliches, durch und durch leibhaftes Wesen. "Überall, wo wir uns antreffen, überall, wo wir uns gleichsam ergreifen können, von innen und von außen, haben wir es mit dem einen konkreten Menschen zu tun. Und wir können gleichsam nie konkret diese beiden Dingen voneinander trennen. Der sublimste geistige Gedanke, die sublimste sittliche Entscheidung, die radikalste Tat einer verantworteten Freiheit ist noch eine leibhaftige Erkenntnis eine leibhaftige Entscheidung Und umgekehrt: Auch das Äußerlichste am Menschen ist noch etwas, was eigentlich in den Raum seiner Geistigkeit hineingehört, ist noch etwas, was eben nicht bloßer Leib ist"⁷⁹.

Tägliche Erfahrung bezeugt, daß der Mensch sein volles Wesen nur im Leibe finden kann. Nur leibhaftige Gegenwart ist volle Gegenwart. Dennoch sind wir nicht einfach identisch mit unserem Leib. So wesentlich die leibhaftige Gegenwart für die volle menschliche Gegenwart auch sein mag, sie allein genügt nicht, denn der Mensch kann sich innerlich von seinem Leib absetzen. Obwohl er unser Wesensmedium ist, ist der Leib "nicht einfach und direkt das Leben unserer selbst - und freilich noch viel weniger etwas Gesondertes in sich selbst -, er ist das Worin und Wodurch, eben das Medium dieses unseres Lebens. Darin liegt die Möglichkeit seiner Unterscheidbarkeit von uns"⁸⁰.

⁷⁵ Vgl. oben 2.1.1.

⁷⁶ Vgl. oben 2.2.-3.2.5.

⁷⁷ W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 177f.

⁷⁸ B. WELTE, *Leiblichkeit als Hinweis auf das Heil in Christus*, in: ders., *Auf der Spur des Ewigen*, 83.

⁷⁹ K. RAHNER, *Der Leib in der Heilsordnung*, in: K. RAHNER - A. GÖRRES, *Der Leib und das Heil*, Mainz 1967, 38.

⁸⁰ B. WELTE, *Leiblichkeit als Hinweis auf das Heil in Christus*, 86.

Aufgrund der Einheit des Menschen mit seinem Leibe sowie der Unterscheidbarkeit von ihm, wird diese Leiblichkeit zum Herde zahlloser Spannungen im menschlichen Dasein. Denn der Leib des Menschen ist "nicht nur Ausdruck der menschlichen Seele, sondern ebenso sehr der Einflußbereich der Welt auf den Menschen. Durch den Leib sind wir hineingeflochten in die Dingwelt, gehören wir nicht nur zu dieser Welt, sondern sind ihr auch ausgeliefert"⁸¹. Die Leiblichkeit zeigt die ganze Zweideutigkeit dessen, was der Mensch im letzten ist: "ein Wesen, das sich nur leiblich und welthaft verwirklichen kann, das aber in dieser Verwirklichung auch seine Bestimmung verfehlen und sich selber verlorengelien kann"⁸².

Alles Menschliche entfaltet sich voll, wenn es sich im Leib ausdrückt. Deswegen können wir sagen, daß die Wesensvollendung des Menschen, sein Heil, nicht ohne Leiblichkeit gefunden werden kann.

Zugleich aber weist die Struktur der leiblichen Verfaßtheit des Menschen darauf hin, daß unsere gegenwärtige Leiblichkeit nicht dem entspricht, was wir am tiefsten suchen. "... wenn wir sehen, daß unsere Wesenserfüllung nicht ohne Leiblichkeit geschehen kann..., dann weist sie ... über sich hinaus auf ein Anderes, nicht unmittelbar Vorfindbares, in dem allein ihr Wesen sich wirklich gerettet finden könnte"⁸³.

8.2. *Der Mitweltbezug des Menschen und sein Heilsverlangen*

Die Tatsache der gesellschaftlichen Verfaßtheit des Menschen bedarf keines Beweises. Der Mensch ist das Wesen der Interkommunikation. Geist, Freiheit, Transzendenz entwerfen sich auf das absolute Geheimnis hin, das wir Gott nennen, von dem her sie sich selbst dauernd überantwortet werden. Aber diese theologische Größe sind sie, indem sie wesentlich Interkommunikation sind. Dementsprechend ist Weltlichkeit im ersten Ansatz als Raum von Mitmenschlichkeit zu sehen⁸⁴ und somit ist heilsbedeutsame Geschichte der Freiheit ursprünglich und ganz die kollektive und individuelle Geschichte dieser transzendenten Interkommunikation. Diese Mitmenschlichkeit darf nicht bloß als eine isolierende Ich-Du-Beziehung verstanden werden, in der schließlich dann das Du doch nur zum negativen Moment eines einsamen "Ich" wird, sondern meint das "Wir" und hat so einen echt "politischen" Index.⁸⁵

Daß der Bezug auf seine Mitmenschen hin innerlich den ganzen Menschen als Relation bestimmt, zeigt sich besonders deutlich in positiv oder negativ akzentuierten Erfahrungen dieses Bezugs auf Mitwelt. Diese lassen deutlich erkennen, "daß Miteinandersein eine ausgezeichnete Qualität unseres Daseins als In-der-Welt-Sein ist, aber keinesfalls eine bloße Addition von Einzelstücken unseres Daseins. Es ist eine Qualität, die jeden als ihn selbst von Grund auf und im Ganzen seines Daseins in der Welt bestimmt und durchstimmt hinsichtlich seiner Weise, da zu sein"⁸⁶. Damit ist schon die große Bedeutung des Mitweltbezugs für die Frage des Heils erkenntlich: Wenn

⁸¹ W. KASPER, *Jesus der Christus*, 238.

⁸² Ebd.

⁸³ B. WELTE, *Leiblichkeit als Hinweis auf das Heil in Christus*, 92.

⁸⁴ Vgl. dazu ausführlicher: J.B METZ: Art. *Welt*, in: LThK X, (2. Aufl., Freiburg 1965), 1021-1026.

⁸⁵ Vgl. K. RAHNER, *Anthropologische Voraussetzungen für den Selbstvollzug der Kirche*, a.a.O., 181-198, 190.

⁸⁶ B. WELTE, *Miteinandersein und Transzendenz*, in: ders., *Auf der Spur des Ewigen*, 74f.

Bezug auf Mitwelt für alle Dimensionen des Menschseins bedeutsam ist, wenn Heil Erfüllung und nicht Minderung des Menschseins ist, muß die Sozialität des Menschen wesentlich mitbestimmen, was Heil für den Menschen sein kann.

Oberflächlich betrachtet, scheint der Umfang unseres Bezugs auf Mitmenschen sehr begrenzt zu sein. Doch gewahren wir in der Tiefe unseres Wollens wieder die Ausrichtung auf das Unendliche. In seiner Dissertationsarbeit beschreibt M. Blondel, wie sich der Mensch notwendigerweise immer schon auf die ganze Menschheit⁸⁷ bezieht.

Im Interesse unserer eigenen Erfüllung beziehen wir uns auf das Ganze unserer Mitwelt, denn erst, nur wenn "die große Einheit der Welt" zustande kommt, findet der Mensch sein Glück. Das Interesse am eigenen Glück enthält so ein Interesse am Glück aller. K. Rahner sagt, "daß im Schicksal des Einzelnen uns immer das Schicksal der ganzen Menschheit begegnet und uns anblickt"⁸⁸. Wir könnten mit Kierkegaard weitersagen: "Jedes Individuum ist an der Geschichte aller anderen Individuen wesentlich beteiligt, ja ebenso wesentlich, wie an seiner eigenen. Des Individuums Vollendung in sich selbst ist somit die vollkommene Partizipation an dem Ganzen"⁸⁹.

Da sich also in der Tiefe all unserer Selbstvollzüge ein Interesse am Glück und Heil aller Menschen findet, muß man sagen: "Nur universales Heil kann überhaupt als Heil bezeichnet werden. Heil ist an Universalität gebunden"⁹⁰. Vom Heil gilt, was Blondel über die Offenbarung sagt: "Wenn es eine Offenbarung gibt, muß sie, um echt zu sein, sich in der Prophetie an all die wenden, die vor ihr gelebt haben, und im Symbol und im Verborgenen an all die, die nichts von ihr erkennen konnten; sie muß unabhängig sein von Ort und Zeit, wirklich universal und dauernd wirksam"⁹¹. Im Herzen des Menschen scheint unauslöschlich geschrieben zu sein: Heil "verlangt Universalität. Unumschränkte Ganzheit"⁹².

9. Der Wesensbezug des Menschen auf Gott und das Heilsverlangen

Schon mehrfach zeigte sich im Hintergrund der Heilsfrage die Gottesfrage. Die Erfüllung des Heiles suchend, geht es dem Menschen um die Erlangung des Absoluten und Ewigen, des Wahren und Guten, also um etwas, das die Religionen meist der Gottheit zuschreiben. Überall und auch noch angesichts der Vergänglichkeit zeigten sich im Heilsverlangen Erwartungen, die eigentlich nur ein Gott erfüllen könnte. Denn "die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Ziel und Sinn seines Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tod? Und schließlich: was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?"⁹³ In den

⁸⁷ M. BLONDEL, *Die Aktion*, 300-303.

⁸⁸ K. RAHNER, *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlung*, in: *Schriften VIII*, 227.

⁸⁹ S. KIERKEGAARD zitiert nach P.H. WELTE, in: *Die Heilsbedürftigkeit des Menschen*, 86.

⁹⁰ J. RATZINGER, *Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung*, 143.

⁹¹ M. BLONDEL, *Die Aktion*, 425.

⁹² J. RATZINGER, *Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung*, 145.

⁹³ Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*. 1, in: *Kleines Konzilskompendium*, 349-360, hier: 355.

Religionen also sucht der Mensch Antwort auf jene Fragen, die sich als Grundelemente der Heilsfrage erwiesen. Jedoch ist das Verhältnis des Menschen zu Gott für die Frage der Heilsbedürftigkeit nur dann von Bedeutung, wenn dieser Bezug nicht eine ins Belieben des Menschen gestellte Beziehung ist, sondern ein Wesensbezug, der den Menschen auf radikale Weise bestimmt, wie ihn sein Wesensbezug auf Leiblichkeit, Umwelt und Mitwelt prägt.

An der Oberfläche unseres Bewußtseins ist gewiß kein notwendiger Bezug auf Gott zu erkennen. Gott ist vielmehr "so unbemerkbar, so verborgen in seinem Werk da, daß ein Mensch sehr wohl nur dahinleben ... kann, ohne Gott in seinem Werk zu entdecken"⁹⁴. Dennoch behauptet Kierkegaard: "Eigentlich ist es das Gottesverhältnis, das einen Menschen zum Menschen macht"⁹⁵. In ähnlicher Weise ist für Thomas von Aquin das Dasein Gottes "non per se notum", sondern bedarf der "demonstratio"⁹⁶. Und dennoch behauptet er auch, daß alle Wesensvollzüge des Menschen einen notwendigen Bezug auf Gott hin enthalten.⁹⁷

Wir können ruhig behaupten: Der Bezug auf Gott ist ein Wesenselement des Menschen, ohne welches der Mensch nicht mehr Mensch wäre. So kommen wir zu unsere nächste Frage.

9.1. Der Mensch als das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes

Wenn wir von Selbstmitteilung Gottes sprechen, dürfen wir dieses Wort nicht so verstehen, als ob Gott in irgendeiner Offenbarung etwas über sich selber sagen würde. Das Wort "Selbstmitteilung" will wirklich bedeuten, daß Gott in seiner eigensten Wirklichkeit sich zum innersten Konstitutivum des Menschen selber macht. Es handelt sich also um eine seinshafte Selbstmitteilung Gottes. Allerdings darf dieses "seinshafte" nicht in einem bloß objektivistischen, gegenständlich-sachhaften Sinn verstanden werden. Eine Selbstmitteilung Gottes als des personalen, absoluten Geheimnisses an den Menschen als das Wesen der Transzendenz meint von vornherein eine Mitteilung an ihn als geistig personales Wesen.⁹⁸

Der Mensch ist das Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes. Dabei ist "Selbstmitteilung" in einem streng ontologischen Sinn gemeint, wie es dem Wesen des Menschen entspricht. Selbstmitteilung Gottes besagt also, daß das Mitgeteilte wirklich Gott in seinem eigenen Sinn und so gerade die Mitteilung zum Erfassen und Haben Gottes in unmittelbarer Anschauung und Liebe ist.⁹⁹

Schon hier ist klar, daß diese Selbstmitteilung Gottes an den Menschen als ein Freiheitswesen, das in der Möglichkeit eines absoluten "Ja" oder "Nein" zu Gott existiert, in einer doppelten Modalität gegeben oder gedacht sein kann. Einerseits in der Modalität der vorgegebenen Situation des Angebotes und andererseits in der

⁹⁴ S. KIERKEGAARD, zitiert nach P.H. WELTE, in: *Heilsbedürftigkeit des Menschen*, 96.

⁹⁵ Ebd. 96.

⁹⁶ Thomas von AQUIN, ST I 2, 1, in: *Summa Theologica*, vollständige ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, I. Band, 2. Aufl. (1-13 Gottes Dasein und Wesen), Zu Frage: Gottes Dasein 35-49, I. Artikel 36-40, Quaestio II: De Deo: Art. I, Salzburg 1941, H. M. Christmann (Hrsg.)

⁹⁷ Ders., *Questiones disputatae de veritate* 22: "omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum".

⁹⁸ Vgl. K. RAHNER, *Der Mensch als das Ereignis der freien, vergebenden Selbstmitteilung Gottes*, in: ders., *Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg Basel Wien 1976, 8. Aufl., 122-143.

⁹⁹ Ebd. 124.

Modalität der Stellungnahme zu diesem Angebot der Selbstmitteilung Gottes, d.h. in der Modalität der durch die Freiheit des Menschen angenommenen oder abgelehnten Selbstmitteilung Gottes.

Wenn wir nun sagen: "Der Mensch ist das Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes", dann soll damit in einem gesagt werden, daß einerseits Gott für den Menschen in seiner absoluten Transzendentalität nicht nur als das absolute, sich immer entziehende, radikal fernbleibende Woraufhin und Wovonher dieser Transzendenz, sondern daß er sich als er selber gibt. Göttliche Selbstmitteilung besagt also, daß Gott sich als er selbst an das Nicht-Göttliche mitteilen kann, ohne aufzuhören, die unendliche Wirklichkeit und das absolute Geheimnis zu sein, und ohne daß der Mensch aufhört, das endliche, von Gott unterschiedene Seiende zu sein. Entscheidend für das Verständnis dieser Selbstmitteilung Gottes an den Menschen ist es, zu begreifen, daß der Geber in sich selber die Gabe ist, daß der Geber sich selbst in sich und durch sich selbst der Kreatur als ihre Vollendung zu eigen gibt.¹⁰⁰ Damit ist auch gegeben, daß solche Selbstmitteilung Gottes an die Kreatur notwendigerweise als Akt höchster personaler Freiheit Gottes verstanden werden muß.¹⁰¹

Was wir noch zu dieser Frage sagen können ist, daß diese Selbstmitteilung bei jedem Menschen mindestens im Modus des Angebotes gegeben ist.¹⁰² In diesem Sinne muß jeder, wirklich radikal jeder Mensch als das Ereignis einer übernatürlichen Selbstmitteilung Gottes verstanden werden, wenn auch nicht in dem Sinne, daß notwendigerweise jeder Mensch diese Selbstmitteilung Gottes an den Menschen in Freiheit annimmt. Soll also der Mensch mit Gott zu tun haben, soll er sich in seiner Freiheit dieser Selbstmitteilung Gottes eröffnen oder verschließen, dann muß diese Selbstmitteilung Gottes als vorgegebene Bedingung der Möglichkeit ihrer Annahme immer im Menschen gegeben sein. Daraus aber ergibt sich, daß dieses Selbstangebot Gottes allen Menschen zukommt und "eine Eigentümlichkeit der Transzendenz und Transzendentalität des Menschen ist"¹⁰³. Wäre der Mensch nicht auf die Transzendenz verwiesen, sondern auf den immanenten Horizont der innerweltlichen und innergeschichtlichen Wirklichkeit beschränkt, so könnte er die Frage nach Gott gar nicht stellen.¹⁰⁴ Der Mensch ist konstitutiv Suche und Frage nach Gott. Genauer gesagt: "Der Mensch existiert in Angefragtheit von Gott her"¹⁰⁵. Denn letztlich ist nicht er auf der Suche nach Gott, sondern Gott kommt ihm entgegen, als er den Menschen in grundlegender Verwiesenheit auf sich hin geschaffen hat. Der Mensch trägt also nicht so sehr die Gottesfrage in sich, als er vielmehr von ihr getragen wird. Noch bevor sich der Mensch vor Gott einfindet, offenbart Gott sich ihm als die Frage nach der Transzendenz.

9.2. Die Eigenart des menschlichen Wesensbezugs auf Gott

¹⁰⁰ Vgl. ebd. 126-27.

¹⁰¹ Darum versteht die christliche Theologie diese Selbstmitteilung als absolut gnadenhaft, durch die Gott sich selber zum inneren Prinzip und zum "Gegenstand" des menschlichen Existenzvollzugs macht.

¹⁰² Vgl. ebd. 133.

¹⁰³ Ebd. 135.

¹⁰⁴ Vgl. Juan ALFARO, *Die Frage nach dem Menschen und die Gottesfrage, in: Glaube im Prozess. Christsein nach den II. Vatikanum*. Für Karl Rahner, Hrsg. von Elmar Klinger und Klaus Wittstadt, Freiburg Basel Wien 1984, 456-470.

¹⁰⁵ Ebd. 466.

Im Zusammenhang der Frage nach der Heilsbedürftigkeit des Menschen müssen folgende Eigentümlichkeiten des menschlichen Bezugs auf Gott hin beachtet werden.

- Bezug auf Gott als Macht

Daß der Mensch sich auf Gott als Macht bezieht, kann man nicht leugnen. In jedem Menschen erhebt sich zwangsläufig die Überzeugung, „daß er weder sein eigener Urheber noch sein Herr ist“¹⁰⁶. Mit anderen Worten: Das Bewußtsein, einer Mächtigkeit gegenüber zu stehen, ist ein wesentliches Element sowohl der ethischen wie der religiösen Erfahrung. Gott offenbart sich als Macht.

- Bezug auf Gott als Anderen

Gott, der als Macht erfahren wird, enthüllt sich auch als „Anderer“. In der Erfahrung einer absolut bindenden Verpflichtung, die größte Opfer fordert, im unnachgiebigen Widerspruch des Gewissens, spürt der Mensch, daß jene Macht, die ihn in der ethischen Forderung anspricht, nicht Teil seines eigenen Wesens ist, sondern etwas Anderes, das er nicht beherrschen kann, ein Anderer. Gewiß ist Gott nicht etwas Äußeres, aber er ist auch nicht das Ich, sondern ein Anderer, ein „Du“, verschieden vom Ich. Wir erkennen erst dann Gott als Gott, wenn wir entdecken: „Im Grunde meines Bewußtseins ist ein Ich, das nicht mehr ich bin“¹⁰⁷.

- Die Verborgenheit des Wesensbezugs zu Gott

Obwohl er erfahren und erkannt werden kann, bleibt der Wesensbezug des Menschen zu Gott oft verborgen, denn die Erkenntnis Gottes ist aus verschiedenen Gründen schwer zu gewinnen. In seiner Summe wider die Heiden führt Thomas von Aquin Mangel an denkerischem Vermögen, Zeitmangel, Trägheit und Versklavung an (jugendliche) Begierden an, um zu erklären, warum dieser Wesensbezug den Augen vieler Menschen verborgen bleibt¹⁰⁸.

Oft verhindern auch die gesellschaftlichen Verhältnisse und der Geist einer Zeit jene Erfahrungen, in denen der Wesensbezug des Menschen auf Gott deutlicher hervortritt. Oft fehlt die geistige Sensibilität des Menschen für die Wahrnehmung des Grundbezuges auf das Nicht-Beherrschbare und Personale des Göttlichen.¹⁰⁹

Auch seinen Wesensbezug auf Mitwelt und auf seine Leiblichkeit kann der Mensch mitverstehen und sich dagegen verfehlen.

Diese Eigenart des menschlichen Wesensbezugs auf Gott im Blicke behaltend, kann und muß nun gefragt werden: Kann der Mensch in dieser partizipativen Einheit mit Gott all das finden, was er als sein Heil sucht?

In allen seinen Vollzügen sucht der Mensch den Besitz des Wahren und Guten, letztendlich versucht er für sich unendliches göttliches Leben zu gewinnen. Nun aber ist der Gott, auf den er sich notwendig bezieht ein unzugänglicher und verborgener „Anderer“, und die partizipative Einheit unseres Wesens mit dem Göttlichen geschieht auf jene eigentümliche Weise, „in welcher sich das Ewige so unserem Wesen eint, daß es dies zugleich von sich fernhält in seine Hinfälligkeit und Nichtigkeit“¹¹⁰.

¹⁰⁶ M. BLONDEL, *Die Aktion*, 349f.

¹⁰⁷ Ebd. 373.

¹⁰⁸ Thomas von AQUIN, *Summa contra gentiles* I, 4.

¹⁰⁹ P.H. WELTE, a.a.O., 108f.

¹¹⁰ B. WELTE, *Zur Christologie von Chalkedon*, in: *Auf der Spur des Ewigen*, 429-458, hier: 442.

Angesichts der Erfahrung Gottes als des Anderen und seines Verlangens nach unendlichem göttlichem Leben als Bedingung seiner Erfüllung erweist sich der Wesensbezug des Menschen als ungenügend für den sein Heil suchenden Menschen.¹¹¹

“Der Mensch empfindet ein unüberwindliches Bedürfnis, Gott zu fassen... Welch seltsame Forderung! Weil ich den Ehrgeiz habe, unendlich zu sein, erfahre ich mein Unvermögen; ich habe mich nicht selbst geschaffen; ich kann nicht, was ich will“¹¹².

Der Mensch ist auch unfähig zu wissen, ob das göttlich, unendliche Leben ihm überhaupt zuteil werden kann. Solange er kein Zeichen erhält, daß Gott von sich aus ihm die gesuchte Gemeinschaft zu gewähren gewillt ist, hat der Mensch keine Gewißheit, daß sein Verlangen nach unendlichem Leben Erfüllung finden kann.

Im tiefsten weiß der Mensch, daß er seine Erfüllung nur in etwas finden kann, das auch sein leibhaftiges Wesen vollendet. Er weiß sich als leibliches Wesen und erfährt die Bedeutung seiner Leiblichkeit auch in der ethischen Pflicht für seine leiblichen Bedürfnisse und die seiner Mitmenschen zu sorgen. Die Unausweichlichkeit des Zerfalls und des Todes lassen keinen Zweifel, daß er selbst machtlos ist, sein leibhaftiges Wesen und seinen vielfältigen Bezug zur materiellen Welt zu bewahren und zu einer seine Leiblichkeit erfüllenden Vollendung zu bringen.

9.3. Die Gefährlichkeit des menschlichen Wesensbezugs zu Gott

Findet der Mensch in seinem Wesensbezug auf Gott hin nicht das, worum es ihm immer geht, dann gefährdet sein Heilsverlangen ihn und alle seine Wesensbezüge.

Kraft seines Wesens als Geist ist der Mensch auf unendliche Erfüllung ausgerichtet, und er hat in jeder freien Tat ein Gut und ein Glück ohne Grenzen als Ziel.¹¹³ Kann er sich aber dieses Gut nicht verschaffen und auch nicht wissen, ob es ihm von Gott her zuteil werden kann, steht der nach Unendlichkeit suchende Mensch in ständiger Versuchung, “in endlichen Dingen nach Maßlosigkeit zu suchen. So wird sein Streben unmäßig, hemmungslos und disharmonisch. ... Darum ... ist er niemals gesättigt, niemals befriedigt, und versucht ruhelos, die geschöpften Grenzen immer mehr zu erweitern“¹¹⁴. Der Mensch wendet sich leicht an “Götzen, das heißt an irgendein endliches Gut ..., ein Gut, das ihm zum absoluten Wert geworden ist und sich zwischen ihn und Gott gestellt hat“¹¹⁵.

Gleichgültig, welchen Wert der Mensch sich zu einem Gott erhebt, nichts Endliches kann ihm die unendliche Erfüllung geben, die er sucht. Und das falsche Absolute wird sich schließlich gegen den Menschen und so gegen die menschliche Gemeinschaft kehren.

So können wir als Schlußfolgerung ziehen: Solange der Mensch keine Gewißheit findet, daß sein ganzes Dasein Erfüllung finden kann, ist der dem Menschen notwendige Bezug zu Gott gefährdet und belastet den Menschen in seinem Verhältnis zu sich, zur Welt und zu Gott.

¹¹¹ Vgl. P.H. WELTE, *Die Heilsbedürftigkeit des Menschen*, 112.

¹¹² M. BLONDEL, a.a.O., 379f.

¹¹³ Vgl. oben: 2.2.1.; 2.2.3.; 3.2.3. und: 3.2.5.

¹¹⁴ P. SMULDERS, *Theologie und Evolution. Versuch über Teilhard de Chardin*, Essen 1963, 217, zitiert nach P.H. WELTE, a.a.O., 115.

¹¹⁵ Ebd.

9.4. "auf Offenbarung ... hingeordnet" ¹¹⁶

Das Wissen um Gott und um die partizipative Einheit des Menschen mit Gott genügt dem seine Erfüllung suchenden Menschen nicht. Die Heilsfrage verstummt nicht, wenn die Frage nach der Wirklichkeit Gottes eine Antwort gefunden hat. Das Glück, das wir suchen, stellt zu hohe Forderungen, die das Leben nicht erfüllen kann, und derjenige, der sie vielleicht erfüllen könnte, schweigt. Nur wenn er ein Zeichen gäbe, daß er bereit ist, dem Menschen das zu geben, was ihm Erfüllung sein kann, nur dann könnte der Mensch ein Leben führen, von dem er weiß, daß es sinnvoll ist. Die Heilsfrage befragt auch den schon als Anderen, als Macht, als Geheimnis erkannten und anerkannten Gott nach seinen verborgenen Absichten; sie fragt weiter nach dem sich als Heil des Menschen offenbarenden Gott. Sie läßt sich auch nicht durch jede beliebige Antwort zum Schweigen bringen. Und selbst wenn eine Heilsbotschaft den Anspruch erhebt, von Gott zu kommen, befragt sie auch ein solches Wort, ob es wirklich Antwort auf ihre Frage ist, ob also ein angeblich göttliches Angebot, dem wirklichen menschlichen Bedarf entspricht. Dabei wird sie geleitet von einer Gesamtschau dessen, was der Mensch über sein Heil und seine Heilsbedürftigkeit versteht.

Nach Rahner ist der Mensch aus seiner Wesenskonstitution heraus "auf Offenbarung ... hingeordnet" ¹¹⁷, das heißt er hat eine besondere Fähigkeit zum Empfangen der Wirkung einer fremden Kraft, die er auch mit dem scholastischen Begriff der *potentia oboedientialis* bezeichnet ¹¹⁸. Dieser Gedanke nimmt offenbar die Überlegungen über den religiösen Akt auf. Denn der religiöse Akt kann die Offenbarung nicht "konstituieren", vielmehr muß er "die Wahrheit, die er intendiert, das Heil und Glück, das er sucht, irgendwie empfangen - und er muß es empfangen durch eben das Wesen, das er sucht" ¹¹⁹. So ist - nach Rahner - der Mensch in seinem ursprünglichen Wesen schon hingerichtet auf eine mögliche Offenbarung Gottes. Wie aber nach Rahner die Personalität Gottes sich gerade im Sicheröffnen, das heißt der Selbsterschließung Gottes zeigt ¹²⁰, so kann man sagen, daß die Selbstoffenbarung das Wesen einer Person ausmacht. Die Person offenbart sich aber dadurch, daß sie entweder redet oder schweigt. "Eine Person kann ebenso wohl sich vor anderen ... verschließen, wie sie sich erschließen

¹¹⁶ Theo KOBUSCH, *Phänomenologie und Fundamentaltheologie. Zum Einfluß Schelers auf Rahners Frühwerk*, in: *Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform*. Für H. Pottmeyer, Hrsg. von W. Geerlings und M. Seckler, Freiburg Basel Wien 1994, 111-116.

¹¹⁷ Vgl. K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, 1. Aufl., München 1941. (Neu bearb. von J.B. Metz, München 1969, 3. Aufl.), hier: HdW 1 29.

¹¹⁸ Vgl. F. BUUCK, *Potentia oboedientialis*, in: LThK VIII, 2. Aufl. (1963) 1986, 646-47.

¹¹⁹ M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen* (= EIM), Bern München 1954, 248. Scheler sagt: Der religiöse Akt wird von jedem Menschen notwendig vollzogen. Es besteht das Wesensgesetz: Jeder endliche Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen. (Scheler nimmt hier einen augustiniischen Gedanken auf).

¹²⁰ Rahner spricht über die Selbstmitteilung Gottes in: K. Rahner, *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. I, Einsiedeln 1962, z.B. 352. In der ersten Auflage von HdW gebraucht er diesen Begriff noch nicht; vielmehr spricht er von der Selbsterschließung des göttlichen Wesens (vgl. HdW 1 17, 27, 103, 117.). Der von Rahner erst später verwendete Begriff der Selbstmitteilung ist die Übersetzung des scholastischen *communicato sui* (vgl. etwa H. SCHELL, *Katholische Dogmatik*, Krit. Ausg. Bd. II, hrsg., eingl. und komm. von J. Hasenfuss / P.-W. Scheele, München Paderborn Wien 1972, 100-105).

kann. Sie kann schweigen¹²¹. Schweigen ist dabei nicht bloß ein Nichtreden, sondern ein aktives Verhalten, durch das die Person sich in ihrem Sosein dem spontanen Erkennen des anderen verbergen kann¹²². Schweigen und reden sind so auch die notwendigen Offenbarungsweisen des göttlichen Wesens.

Im religiösen Akt liegt implizit die Forderung nach einer Antwort seitens des Gegenstandes. Der Mensch ist nämlich durch seine wesensmäßige Offenheit, durch den Vorgriff auf das Sein bzw. den Vorgriff auf das absolute Sein Gottes notwendig vor den Gott gestellt, der frei handeln können muß. Im Vorgriff auf das absolute Sein erscheint Gott als die freie Macht, als eine ihrer selbst mächtige Person, die vom Menschen aus nicht erreichbar ist. Wenn die religiöse Erkenntnis die Personalität Gottes erkennt, dann ist auch klar, daß er als personales Wesen niemals nur durch unsere Erkenntnisakte erkannt werden könnte. Vielmehr wird in der religiösen Erkenntnis gewußt, daß diese sich seiner souveränen und freien Herabneigung zu uns verdankt, also allein dadurch zustande gekommen ist, daß er sich uns mitteilt und als Person selbst enthüllt. Die Mitteilung dieser Art heißt "Offenbarung". Somit ist gewußt, daß Gott, soweit er ein personales Wesen ist, nur durch Selbstoffenbarung oder Selbstmitteilung dem Menschen erkennbar sein kann¹²³.

9.5. *Das Heil und die Heilsbedürftigkeit des Menschen*

Damit deutlich werden kann, was sich aus den vorhergehenden Überlegungen für das Problem der Heilsbedürftigkeit ergibt, muß zunächst zusammengefaßt werden, was über das Ziel des Heilsverlangens, das Heil, gesagt wurde:

Von Heil wird auf vielfältige Weise gesprochen. Alle Weisen der Rede vom Heil hängen innerlich zusammen und überschneiden sich oft. Jeder Weise eignet eine bestimmte Notwendigkeit, und jede hat ihre eigene Funktion. Jedoch muß dieser Vielfalt der Rede vom Heil etwas Gemeinsames zugrunde liegen, was zugleich die Pluralität wie die Einheit begründet.

Aus der Reflexion auf das notwendige Interesse des Menschen am Sinn seines Handelns und Daseins ergab sich, daß der Mensch notwendig immer will, daß alles, was er tut, und sein ganzes Dasein sinnvoll sind, und daß er zugleich diesen Sinn verstehen will, also des Sinnes auch irgendwie sicher sein will. Er will immer, wenn auch meistens nur in sehr unausdrücklicher Weise, in der Ahnung, in Hoffnung, im Verstehen die Verwirklichung des sinnvollen Ausganges, des sinnvollen Ganzen vorwegnehmen. Er will sich auf dem richtigen, sinnvollen, zum Ziele führenden Weg wissen.

Wenn nun der Zustand, in dem alles seinen Sinn wirklich gefunden hat, "Heil" heißen darf, so kann die Gewißheit über die Sinnhaftigkeit des Tuns und Lebens, die es dem Menschen ermöglicht, das Ganze des Daseins als sinnvoll zu bejahen und so mit sich und dem Leben in Frieden zu sein, "anfängliches Heil"¹²⁴ genannt werden. Das "anfängliche Heil" als Verstehen des Sinnes erlangt noch nicht, was dem Leben volle

¹²¹ M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I. *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, *Gesammelte Werke* 10. (1. Aufl. 1933), 2., durchges. und erw. Aufl., hrsg. von Maria Scheler, Bern 1957, 181ff.

¹²² Ders., *Wesen und Formen der Sympathie*, GW Bd. 7 (Hrsg. von M.S. Frings), Bern 1973, 220.

¹²³ Vgl. M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen* (=EiM), 330f.

¹²⁴ Vgl. P.H. WELTE, *Die Heilsbedürftigkeit des Menschen*, 124.

Erfüllung gibt, doch verleiht es dem Menschen die Zusicherung, daß alles Sinn finden kann. Da sich das, was anfängliches Heil sein kann, vom endgültigen Heil her bestimmt, muß zuerst das endgültige Heil ins Auge gefaßt werden.

Da das Verlangen nach Heil Erfüllung des vielschichtigen menschlichen Wesens sucht, spiegelt sich die Vielfalt des menschlichen Wesens im Ziel seines tiefsten Verlangens wider. Da er jedoch trotz der Pluralität seines Wesens zutiefst ein Wesen ist und da es ihm auf der Suche nach Heil um das Ganz- und Heilsein seines Wesens geht, durchdringen sich die Elemente des gesuchten Heils und bestimmen einander.

Da Freiheit und Selbstverwirklichung konstitutiv für eigentlich menschliches Dasein sind, kann das Heil nicht die Freiheit des Menschen überspringen oder gar auslöschen. Heil kann dem Menschen nicht von außen verfügt werden. Selbst wenn Heil dem Menschen nur durch die absolute Initiative Gottes zuteil werden kann, muß dieses Handeln des absoluten Gottes sich als Vollendung der Freiheit und Selbstverwirklichung des Menschen erweisen.

Das endgültige Heil kann nicht ohne Beziehung zu den vorläufigen und relativen Verwirklichungen des Wahren und Guten stehen. Heil kann nur dann Heil für den sich selbst verwirklichenden Menschen sein, wenn es seinem Tun den im Anspruch des Ethischen erfahrenen unendlichen Wert beläßt und ihn erfüllt.

Da Weltbezug und Leiblichkeit für das menschliche Wesen konstitutiv sind, findet der Mensch Erfüllung und Vollendung seines Daseins nur in einem Zustand, der seine Leiblichkeit und seinen Weltbezug bewahrt und endgültig von der Bedrohung durch Zerfall und Tod befreit, also einem Zustand wahrer, jedoch verwandelter Leiblichkeit und Weltlichkeit.

Obgleich das Verlangen nach Glück untrennbar ist vom Gutsein-Wollen, zeigt sich schon im zwischenmenschlichen Bereich, daß der Mensch seine Erfüllung nicht in ethischer Gutheit finden kann. Von seinem Wesen her auf Kommunikation mit freien Wesen angelegt, sucht der Mensch gerade im Verlangen nach Glück die anderen in ihrem Anderssein und ihrer Freiheit, die außerhalb des Bereiches ethischer Verantwortung liegen. Heil muß also zwar mit der Verwirklichung des Guten in Beziehung stehen, jedoch in etwas anderem, in geschenkthafter Kommunikation mit freien Wesen bestehen. Diese aber kann nicht im Bereich der Mitwelt gefunden werden, denn das vom Verlangen nach Glück und Heil untrennbare Interesse am Wahren und Guten sucht Unendliches als Erfüllung. Das Verlangen nach Unendlichkeit und personaler Kommunikation kann seine Erfüllung nur finden in der Gemeinschaft mit dem, der wahre Unendlichkeit besitzt und dessen Freiheit nicht begrenzt, sondern unsere Freiheit trägt, in der Gemeinschaft mit Gott. Das Verlangen nach Heil richtet sich also auf den Besitz göttlichen Lebens. In diesem wird weder die Unendlichkeit Gottes reduziert noch die Identität des Menschen absorbiert und findet das ganze Wesen des Menschen Erfüllung. Nur wenn der Mensch in diese Gemeinschaft mit Gott eingeht und dadurch seine Vollendung findet, ist er wahrhaft und wirklich vollendet, im "Heil". Da das Verlangen des Menschen nach dem Besitz göttlichen Lebens nur durch personale Kommunikation mit Gott Erfüllung finden kann, personale Gemeinschaft aber nur unter Gleichen entspringen kann, findet der Mensch seine Erfüllung nur, wenn Gott ihn in diese

Gemeinschaft aufnimmt. Heil ist also nur als Geschenk, als Gnade möglich¹²⁵, die zugleich die Unterschiedenheit wie die Einheit von Gott und Mensch akzentuiert.

Da das endgültige Heil dem Menschen nur durch freie Mitteilung göttlichen Lebens und durch göttliche, dem Tod überlegene Macht dem Menschen zuteil werden kann, kann dem Menschen die Möglichkeit seiner Wesenserfüllung nur durch göttliche Offenbarung kundwerden. Anfängliches Heil, vom Menschen in seinem Interesse am Sinn seines Daseins gesuchte Gewißheit über die Möglichkeit endgültigen Heils, kann also nur durch göttliche Offenbarung vermittelt werden.

Jedoch kann eine göttliche Offenbarung nur dann dem Menschen anfängliches Heil vermitteln, wenn sie (entsprechend der Aufeinanderverwiesenheit der Menschen) allen Menschen gnadenhafte Teilnahme am göttlichen Leben und von Zerfall und Tod befreite leibliche Erfüllung als Möglichkeit zusagt.

¹²⁵ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, 218 : "Der Mensch kommt zutiefst nicht zu sich selbst durch das, was er tut, sondern durch das, was er empfängt. Er muß auf das Geschenk der Liebe warten, und Liebe kann man nicht anders denn als Geschenk erhalten. Man kann sie nicht selber, ohne den anderen, >machen<; man muß auf sie warten, sie sich geben lassen. Und man kann nicht anders ganz Mensch werden, als indem man geliebt wird, sich lieben, sich lieben läßt. Daß die Liebe des Menschen höchste Möglichkeit und tiefste Notwendigkeit in einem darstellt und daß dies Nötigste zugleich das Freieste und Unerzwingbarste ist, das bedeutet eben, daß der Mensch zu seinem "Heil" auf ein Empfangen angewiesen ist. Lehnt er es ab, sich solchermaßen beschenken zu lassen, zerstört er sich selbst".

ÎNVĂȚĂMÂNTUL CONFESIONAL ROMANO-CATOLIC ÎN PERIOADA INTERBELICĂ

NÓDA MÓZES¹

ABSTRACT: The Roman Catholic Confessional Educational System in Transylvania between the Two World Wars. The evolution of the catholic educational system in Transylvania between the two World Wars was greatly influenced by the political changes, which have occurred in Romania after 1918. The union of Transylvania, formerly belonging to the Austrian-Hungarian Monarchy, with Romania implied major changes in the life of Hungarian communities, as well as the inclusion in a newly elaborated legislative system. Before 1918 the Roman Catholic Hungarians represented the majority of the Transylvanian population, but after this year they became an ethnical-religious minority in a predominantly Romanian Orthodox state. The status of the Transylvanian Roman Catholic scholar system was regulated by the international treaties and bilateral agreements signed by Romania (the Treaty between the Allied Forces and Romania, Paris, 1919, concerning the minority rights, the Concordat between Romania and the Vatican, signed in 1927, ratified by Romania in 1929), and by the laws elaborated by the Romanian governments. Romanian legislative initiatives tried to unify and integrate the educational system of the provinces. One of the first laws was the law of the primary education, which, beside its positive decisions (the compulsory character of the primary education, prolonged to 7 years), had regulations which affected minority schools (citizens of Romanian origin, who have lost their national identity were obliged to instruct their children in schools with Romanian language; the cultural zones, inhabited mostly by minorities, where teachers of Romanian origin, engaging themselves to teach there for four years benefited of material advantages). The schools sustained by religious orders and congregations were obliged to teach in Romanian language. The law of the private instruction (1925) regarded the confessional schools as private schools, which couldn't offer diplomas recognized by the state. The law regarding the high school degree (1925) obliged graduate students to pass the final exam in a state school, in Romanian language. Between the two World Wars the Churches representing the minorities (Roman Catholic, Reformed, Lutheran, Unitarian) founded several confessional schools, to insure the mother tongue education, but this fact represented a huge challenge, because the religious-ethnic minority communities confronted themselves with material difficulties, especially because of the loss of their possessions after the agrarian reform (1921). This is why statistics show a decrease of the number of confessional schools sustained by the Roman Catholic Church (with 23,1% in 1932/33 compared to 1913/14), with a meanwhile increasing number of schools sustained by the Reformed Church (44,6%), fact most likely explained by the poverty of Catholic communities. The Catholic confessional schools struggled for the maintenance of the religious and ethnical identity, the education of young generations, the formation of a Catholic intellectual elite.

Până în 1918 instituțiile bisericii romano-catolice din Transilvania s-au dezvoltat pe un făgaș caracteristic, având în vedere că au avut o poziție în multe privințe dominantă, întrucât majoritatea maghiarilor din imperiul austro-ungar aparțineau de această biserică.

¹ A szerző a kolozsvári Római Katolikus Teológiai Kar fundamentális teológia és liturgika tanára. Kutatási területéhez tartozik az erdélyi egyházmege története a két világháború között.

Cu toate că s-a realizat despărțirea statului de biserică, în urma unor mari confruntări din anii '90 ai secolului XIX, aceste instituții și-au păstrat preponderența în dirijarea societății și culturii mai ales în domeniul învățământului. Precizăm că, având în vedere atmosfera politică generală din Monarhie, aceste instituții au avut un rol deosebit de important în societatea Transilvaniei. Statul a căutat, sub toate formele, lărgirea și extinderea rețelelor școlare întreținute, conduse și controlate direct de el. Învățământul confesional din această provincie a reușit să-și păstreze importanța, și în multe domenii, chiar preponderența. În ultimii ani ai perioadei dualiste învățământul de stat deținea încă numai 30% din numărul total al școlilor populare și medii, care funcționau pe teritoriul Transilvaniei.

Din punct de vedere al organizării, nu s-au produs schimbări radicale. Vechile structuri ale Bisericii Romano-Catolice s-au păstrat. Având în vedere însă că multe parohii aparținând până la unire eparhiilor de Satu Mare, respectiv de Oradea și-au schimbat apartenența după noile trasări de frontieră din Ungaria, s-a procedat la aplicarea principiului "aeque principaliter", adică la conducerea celor doua eparhii de către un singur episcop. Aplicarea acestui principiu a însemnat de asemenea instituirea administrației unei eparhii, în cea în care episcopul nu avea reședință. Menționăm faptul că, în cazul episcopiei de Cenad exista o astfel de situație creată prin împuținarea eparhiilor, prin trasarea liniei de graniță, dar aici nu s-a produs o modificare în organizarea eparhiei, dacă nu considerăm schimbarea denumirii din cea a Cenadului în cea a Timișorii, întrucât eparhia în perioada interbelică purta denumirea de eparhia de Timișoara.

Biserica Romano-Catolică a fost una din cele mai importante confesiuni istorice din Transilvania, care a deținut un statut special în sistemul relațiilor sociale și economice al Transilvaniei. Ea a întreținut o rețea școlară poporană de proporții, în unele ținuturi, de pildă în zona Ciuc, ajungându-se la situația ca aproape toate școlile de acest fel să aparțină acestei rețele. De asemenea Biserica Romano-Catolică avea școli medii, gimnaziile de diferite categorii, cu tradiții multisekulare. Biserica Romano-Catolică a considerat de la început că menirea ei este catehetizarea, educația și instrucția tinerei generații². Acestea au constituit obiective fundamentale ale activității desfășurate în rândul enoriașilor săi. Catehetizarea a fost concepută ca introducerea învățaturii și a dinamismului evangheliei în viața și cultura oamenilor, iar funcția educativă a Bisericii s-a realizat prin intermediul școlilor, al instituțiilor, locul de transmitere a elementelor de cultură.³ Prin această activitate Biserica Romano-Catolică a îndeplinit un rol social și cultural important în evoluția istorică a Transilvaniei.

După actul unirii din 1918, care decurgea din dreptul de autodeterminare a poporului român din Transilvania, situația și statutul Bisericii Romano-Catolice s-au schimbat în mod radical. Enoriașii săi proveneau în primul rând din rândul maghiarilor, în parte din rândul populației șvabe, categorii ale căror condiții de viață s-au schimbat de asemenea în mod esențial. Mai devreme maghiarimea a constituit națiunea dominantă a statului și s-a bucurat pe deplin de sprijinul autorităților de stat, iar prin întregirea statului național român a devenit o minoritate națională. Pe plan confesional, Biserica Romano-Catolică a deținut un rol dominant prin faptul că majoritatea locuitorilor imperiului bicefal

² Vezi *Catechesii Tradende*, in Korunk hitoktatásáról vol. II, Budapesta, 1980. p.224; 247-249.

³ *Általános Katekétikai Direktórium*, ibidem, p.42.

erau romano-catolici. După încadrarea în statul român, ea a devenit biserica unei părți a populației minoritare, și și-a desfășurat activitatea alături de o biserică dominantă ortodoxă și una greco-catolică privilegiată, aparținând poporului majoritar.⁴

Biserica Romano-Catolică, evaluând situația creată, și-a dat seama de sarcinile sale în noile condiții. Între obiectivele sale principalele s-a numărat de la început păstrarea și dezvoltarea școlilor și instituțiilor sale școlare. Responsabilitatea acelei generații, sub acest aspect, este subliniată de către marele episcop Márton Áron: "avem o sarcină deosebită, care ne apasă și care implică mare o responsabilitate, dar în viitor vom fi apreciați și vom cântări atâta pe balanța timpurilor care vin, câte valori creăm și purtăm cu noi, prin îndeplinirea sarcinilor care ne stau în față. Noi modelăm soarta noastră, de la viață nu putem aștepta mai mult decât cea ce obținem cu muncă consecventă și asiduă. Trebuie să renunțăm la comoditate, (...) trebuie să fim, să constituim o generație care se ridică la cerințele vremurilor mari..."⁵

Activitatea Bisericii Romano-Catolice în domeniul învățămîntului și educației a fost determinată, ca și în cazul celorlalte confesiuni, de schimbările intervenite în viața de stat, în sfera politică și socială a societății din România. România pe întreaga perioadă interbelică, dar mai ales în primul deceniu de după Unire, a făcut eforturi deosebite pentru realizarea unificării propriu-zise a vieții economice, legislative și culturale. Forțele politice românești au avut concepții diferite în privința realizării și promovării acestor obiective. Acest fenomen a contribuit în mare măsură la introducerea unor elemente de instabilitate în viața politică, unde s-au confruntat două mari partide: Partidul Național Liberal și Partidul Național Țărănesc. Acest fapt nu a rămas fără efect asupra activității Bisericii Romano-Catolice, în primul rând din cauza că aceste forțe au abordat în mod esențial diferit problema minoritară. PNL, care s-a aflat la putere, cu mici întreruperi până în 1928, a dus o politică unificatoare cu accente centralizatoare, iar PNȚ s-a pronunțat, mai ales în opoziție, pentru păstrarea unor caracteristici regionale, în procesul general unificator.

După toate semnele de manifestare, opinia publică română a fost modelată de ideologia acestor două partide, sub aspectul politicii dusă față de minorități. Politica ambelor partide a putut stârni reacții de nemulțumire în rândul minorităților, chiar și prin alegerea termenilor, expresiilor cu care acestea au fost etichetate, de pildă expresia peiorativă "streini".⁶

Liberalii au afirmat încă la început, că România constituie un stat național unitar, nu este o țară multilingvă, și conform doctrinelor liberale general vehiculate și peste hotare, fiecărui cetățean trebuie să-i fie asigurate libertăți și drepturi egale. Conform principiilor promovate de liberali, drepturile individuale trebuie să constituie baza manifestărilor democratice, a statului de drept, și nu drepturile colective.⁷ PNȚ în linia sa politică, în programele doctrinale, a susținut inoportunitatea unui tratament specific aplicat minorităților, adică a considerat că în România nu este necesară promovarea unei

⁴ Pentru problemă vezi: Irina LIVEZEANU, *Cultură și naționalism în România Mare 1918-1930*, Humanitas, București, 1998.

⁵ MÁRTON Áron: *Templom és iskola*, in: Erdélyi iskola, VII, 1939/40, 3-4, p.126.

⁶ LIVEZEANU, op.cit., p. 289-347.

⁷ SEATON-WATSON, R.W., *History of the Romanians*, Cambridge University Press, Cambridge, 1934, p. 549-550.

politici specifice minoritare. Astfel s-a conturat pe plan mai larg ideea că în România nici nu există problemă minoritară. Bineînțeles aceasta a fost îmbrățișată fără ezitări de societatea românească apolitică.⁸

În România după unire a început un proces, numit de sociologi construirea națiunii, "nation building". Este vorba de fapt de realizarea aceluia țel, care se finalizează în adevărata unificare a statului⁹, când toți locuitorii săi devin cetățeni loiali. István Bibó, vorbind despre discrepanțele evoluțiilor naționale, afirmă: "cadru național în Europa de Est însemna un lucru ce trebuia realizat, trebuia reșezat, trebuia câștigat și mereu protejat, nu numai împotriva mijloacelor puterii de stat dinastice existente, ci și de indiferența unei părți a propriei populații și caracterul ezitant al conștiinței naționale. Din această situație se naște caracteristica dominantă a spiritualității politice neechilibrate din Europa Centrală și de Est: frica pentru existența comunității."¹⁰ Construirea națiunii prin urmare se desfășoară, în multe privințe, în cadrul unui stat deja format¹¹ și dezvoltarea democrației, dacă vrem să acordăm dreptate tezei lui Bibó, devine ezitantă în statele de Europa de Est, chiar datorită acestei frici, iar naționalismul devine cu ușurință o trăsătură caracteristică a societății. Forțele politice conducătoare din România au considerat după lărgirile teritoriale ale statului român, că noile cadre au nevoie de o consolidare extrem de rapidă și puternică. Pe teritoriile unite trebuia formată o elită națională, chiar și prin recurgerea la folosirea unor instrumente de stat. Astfel se explică faptul că, pe aceste teritorii, unele categorii au început să beneficieze de posibilități create anume, și puteau ajunge să dețină poziții de prestigiu în societate, care până atunci constituiau privilegiile, recunoscute sau nerecunoscute ale unor altor etnii. Consecința acestui proces, respectiv a măsurilor luate, în mod natural, a fost că celelalte comunități etnice au început să piardă poziții. În noile condiții fără îndoială că asemenea schimbări afectau, de regulă, pe maghiarii din Transilvania. Schimbările intervenite în diferitele straturi ale puterii, ale administrației de stat și în viața economico-socială s-au reflectat inevitabil și în relațiile dintre diferitele naționalități, minorități respectiv populația majoritară. Politica oficială a statului a avut dimensiuni cuprinzătoare, și a dus nu numai la schimbări în privința pozițiilor cheie, ci și în straturile mai joase. În privința dimensiunilor și timpului aplicat s-au ivit discuții și divergențe. Se pare că unii au mers până la contestarea politicii oficiale a statului. Traian Bratu, rectorul Universității din Iași, cunoscut pentru luările de poziție în problema minorităților în perioada interbelică a afirmat răspicat că baza statului o crează drepturile egale ale cetățeanului și ea se realizează numai atunci, când toți cetățenii sunt loiali față de el, țel care nu se poate realiza prin ură sau prin acordarea unor privilegii, în detrimentul cuiva.¹² În literatura de specialitate destinată problemei națiunii și naționalismului s-a scos în evidență că în procesul "construcției naționale" educația și instruirea, cultura constituie principalul instrument. Dezvoltarea sistemelor școlare în vederea formării unei noi elite a fost declanșată de statul român în mod conștient, ea s-a încadrat în ofensiva culturală al cărei

⁸ Vezi LIVEZEANU. op.cit.

⁹ Ibidem, p.24.

¹⁰ BIBÓ István, *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*, Kriterion, Bukarest-Kolozsvár, 1997, p. 38-41.

¹¹ BLOOM, William, *Personal Identity and International Relations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 55.

¹² BRATU, Traian, *Politica națională față de minorități*. Note și observațiuni, Cultura națională, p. 8-9.

obiectiv principal a fost unificarea și lichidarea pe cât posibil a regionalismului.¹³ Această politică generală, demersurile inițiate și desfășurate de către statul român nu puteau să nu aibă înrăurire asupra activității Bisericii Romano-Catolice. Caracteristic este însă faptul că în cazul enoriașilor și comunităților bisericii romano-catolice aparținând naționalității, la nivelul persoanelor aparținând comunităților naționale din Transilvania, după aprecierea făcută de o specialistă a relațiilor interetnice, naționalismul nu a constituit o problemă fundamentală, așa cum s-ar deduce din atitudinea politicienilor.¹⁴

Legislația creată în perioada interbelică privind învățământul și educația au reglementat și au marcat reperele între care s-a dezvoltat și învățământul confesional romano-catolic, sub îndrumarea Bisericii Romano-Catolice. Școala fiind cel mai eficace mijloc pentru păstrarea identității naționale, cele mai intense discuții și conflicte de idei s-au produs în jurul ei. "Dintre drepturile naționalităților, unul dintre cele mai importante locuri îl ocupă cel referitor la drepturile școlilor aparținând cetățenilor de alte naționalități. Pentru naționalități școala asigură supraviețuirea limbii materne, a propriei culturi, precum a educării tinerelor generații în spiritul etnic specific. De aceea s-au creat în jurul instituțiilor de învățământ atât de multe probleme și neînțelegeri."¹⁵ - afirmă unul dintre puținii specialiști ai dreptului minoritar, Mikó Imre.

Analizând legislația referitoare la învățământ se poate ușor observa că legile fundamentale formulează posibilități generale privind dezvoltarea învățământului minorităților. Până în 1923 a rămas în vigoare Constituția din 1866, valabilitatea căreia a fost extinsă și asupra Transilvaniei. Valabilitatea ei în privința învățământului de aici a dobândit însă un caracter relativ, întrucât au fost aduse o serie de măsuri și reglementări privind Transilvania și de către Consiliul Dirigent, care au creat un fâgaș oarecum separat pentru aplicarea legilor. Constituția din 1923 vorbește numai în termeni generali despre libertatea învățământului și nu preconizează măsuri speciale privind învățământul minorităților.¹⁶ În paragraful 24. dreptul la învățătură este formulat în sensul că învățământul este asigurat pentru toți cetățenii țării, în condițiile stabilite de lege, dacă nu contravine cu moralei și ordinii publice.¹⁷ Constituția din 1938 în privința dreptului la învățământ nu asigură acces neîngrădit și egal pentru minorități. În timpul dictaturii regale legile și reglementările privind minoritățile au fost sintetizate în Statutul minorităților.¹⁸ Se poate constata că pentru minorități înființarea de școli a fost posibilă numai în virtutea legii privind învățământul particular. Bisericile puteau înființa școli particulare cu condiția obținerii dreptului public. România a căutat să-și modeleze după legislația internațională sub mai multe aspecte, și în particular în privința dreptului școlar minoritar. În dreptul internațional s-a înglobat principiul conform căruia asigurarea învățământului în limba maternă constituie o cale prin care minoritățile naționale pot să-și păstreze specificul național, limba și religia. Acest principiu este promovat și în tratatul asupra minorităților,

¹³ LIVEZEANU, op.cit., p.41-63.

¹⁴ VERDERY, Katherine, *Transylvanian villagers*, University of California, Berkley-Los Angeles-London, 1983, p. 345.

¹⁵ MIKÓ Imre, *Nemzetiségi jog és nemzetiségi politika*, Minerva, Kolozsvár, 1944, p.427.

¹⁶ Monitorul Oficial nr. 282 din 29 martie 1923.

¹⁷ Ioan SCURTU, Ion BULEI, *Democrația la români 1866-1938*, Humanitas, București, 1990, p.27.

¹⁸ MIKÓ Imre, *A román kisebbségi státútum*, Gloria, Kolozsvár, 1938.

semnat și de România la 9 decembrie 1919 la Paris. Tratatul prevede asigurarea dreptului la predare și învățare în limba maternă, precum și dreptul la înființarea și administrarea unor instituții proprii în domeniul învățământului și culturii, utilizarea fără îngrădire a limbii materne.¹⁹ Tratatul pentru naționalități nu asigură însă dreptul public pentru școlile particulare. Statul avea dreptul de supraveghere și revizie asupra acestor școli, minorităților le revenea dreptul de administrare a școlilor, iar statului îi revenea datoria de a le susține din punct de vedere financiar. În tratatul privind minoritățile, dreptul la predare și învățare în limba maternă potrivit acestui document al dreptului internațional este un drept absolut, în sensul că punerea în aplicare nu necesita autorizări din partea statului. Traian Bratu scoate în evidență acest caracter al tratatului minorităților făcând precizarea că respectarea spiritului și literei tratatului se impune în mod categoric, dacă România vrea să se integreze în rândul statelor civilizate ale Europei. Și oricum, cum spune el, se impune în toate condițiile respectarea cuvântului dat într-un tratat semnat.

Dintre documentele internaționale asupra desfășurării activității în cadrul învățământului confesional romano-catolic, a jucat un rol deosebit și Concordatul încheiat între statul român și Vatican. Document de mare importanță pentru reglementarea raporturilor cu Sfântul Scaun, a intrat în vigoare în iulie 1929. Este semnificativ că primul paragraf din art. 19 precizează că biserica catolică are dreptul să înființeze și să susțină din propriile surse bugetare școli primare și medii, care stau sub jurisdicția episcopului, precum și sub supravegherea ministerului învățământului.²⁰ Prin concordat se recunoaște că școlile confesionale aflate sub jurisdicția episcopului au dreptul de a-și stabili limba de predare folosită în instituții. În cadrul juridic creat, catolicii au pus mari speranțe în concordatul semnat, întrucât era un act semnat de o țară cu locuitori majoritari de religie ortodoxă.²¹

În învățământul din România primele legi, care au reglementat învățământul minoritarilor în perioada interbelică, au apărut în 1924. În acest an guvernul român a considerat că a venit timpul pentru unificarea învățământului din punct de vedere legislativ. S-a adoptat legea pentru învățământul primar de stat și privind învățământul normal primar. Legea privind învățământul primar poate fi socotită una dintre cele mai importante realizări ale legislației învățământului. Sub aspectul drepturilor minorităților este important că și legislația ulterioară urma în linii mari tot principiile acestei legi.

Legea a prelungit durata învățământului primar la 7 ani, subliniind și obligativitatea acestuia. Legea a promovat ca scop, pe lângă crearea unui învățământ unitar, și înlăturarea diferențelor celor patru sisteme școlare diferite. Intenția recunoscută a inițiatorului legii, ministrul C. Anghelescu a fost unificarea și transformarea învățământului, dar și trezirea conștiinței naționale.²² Cum formula un observator, conducătorii statului român erau conștienți că învățământul public este acel factor care influențează decisiv soarta, dezvoltarea spirituală și culturală a unei națiuni, în mod instituțional.²³

¹⁹ NAGY Lajos, *A kisebbségek alkotmányjogi helyzete Nagyromániában*, Székelyudvarhely [Odorhei] 1994, p.117.

²⁰ *Concordatul* în: Monitorul Oficial nr. 126 din 1929.

²¹ JAKABFFY Elemér, *A konkordátum*, in: Magyar Kisebbség VIII, 1929, p.444.

²² BRATU, op.cit, p.14.

²³ JANCÓSÓ Elemér, *Az erdélyi magyarság életsorsa a nevelésügyek tükrében 1914-1934*, Budapest, 1935, p.13.

Conform legii, limba de predare este româna, iar în localitățile unde limba locuitorilor este alta decât româna, ministerul înființează școli în limba minorităților. În aceste instituții este obligatorie și predarea limbii române. Mari discuții au stârnit unele prevederi ale legii, cum au fost cele din paragraful 8, conform cărora cetățenii de origine română, care și-au pierdut limba maternă sunt obligați să-și dea copiii în școli private sau publice, cu limbă de predare română.²⁴ O amploare conferea acestor prevederi interpretarea unor istorici și lingviști care susțineau că secuii nu constituie parte integrantă a populației maghiare, secuii nu sunt unguri, ei au preluat limba acestora, au fost maghiarizați. Acest fenomen a dus la contestarea identității unei însemnate părți a locuitorilor maghiari. S-a susținut că nume cum ar fi; Ráduly, Szakács, Szúcs, Kurta, Farkas ar avea proveniență română.

Un alt paragraf mult comentat a fost paragraful 159, conform căruia învățătorii și cei care posedă diplome cu profil pedagogic, își desfășoară activitatea în județele precizate din teritoriile unite și provin din alte județe, cu obligația de a preda timp de patru ani, vor beneficia de o primă care poate depăși 50% din salariul lor. Este vorba de fapt de crearea așa-ziselor zone culturale, preconizate de unii responsabili²⁵ de organizarea învățământului în aceste teritorii. De asemenea multe contestări a provocat și obligația comunității de a contribui la întreținerea școlilor de stat, când comunitatea era împovărată cu susținerea școlilor confesionale minoritare, care au asigurat menținerea identității. Legea învățământului privat, care a reglementat situația unei mari categorii de școli, nu recunoștea caracterul specific, tradițional al școlilor confesionale, acestea au fost recunoscute drept școli private. În faza pregătirii legii din 22 decembrie 1925, au avut loc o serie de dezbateri, au fost înaintate memorii către Societatea Națiunilor, dar nu s-a reușit instituirea unei categorii aparte de școli confesionale, care să fie înglobată în lege. În urma tratativelor cu ministrul C. Angheliescu s-a convenit că potrivit prevederilor legii, elevii minoritari pot fi înscriși în afara școlilor de stat și în școlile confesionale, considerate pe drept, private și în școlile înființate și susținute de privați. Chiar în timpul discuțiilor cu ministerul s-a precizat că nu pot fi înființate școli private fără de a dispune de aprobarea specială a ministerului instrucțiunii publice. Conform legii, îndrumarea și revizia școlară este realizată de către minister. O altă prevedere a legii, care a jucat un anumit rol, și a avut o influență asupra învățământului minoritar, a fost aceea că elevii pregătiți în sistemul particular își pot da examenele numai în școlile de stat. În privința limbii de predare în școală, legea a prevăzut că în cazul copiilor români sau de origine română aceasta este limba română, iar în cadrul celorlalți stabilirea ei ține de competența susținătorului, dar în mod obligatoriu trebuie să corespundă cu limba maternă a celor înscriși în instituție. Învățământul confesional catolic a suferit o pierdere în prevederea legii conform căreia în școlile întreținute de ordinele și congregațiile călugărești limba de predare nu poate fi alta decât cea română, și astfel multe școli de mare tradiție de acest fel au fost nevoite să-și înceteze activitatea. Greutăți însemnate a adus, mai ales în perioada aceasta de acomodare și de tranziție faptul, că geografia României și istoria ei, obiectele cu privire la constituție au fost predate în limba română.

²⁴ Cf. B. KOVÁCS András, *Szabályos kivétel*, Kriterion, Bukarest-Kolozsvár, 1997, p.27; POPA-LISSEANU, Gheorghe: *Sicules et Roumains: Un procès de dénationalisation*, Socec, Bucarest, 1935, p.5; RUSSU I.I.: *Români și secuii*, Ed. Științifică, București, 1990, p.137.

²⁵ GHIBU Onisfor: *Prologomena la o educație românească, Cultură românească*, București, 1941, p.341.

Școlile private nu au fost autorizate să elibereze diplome, ele puteau emite în cel mai bun caz dovezi de studii, nu dispuneau deci de drept public. În unele cazuri ministerul putea acorda acest drept și unor școli private, acest fapt a fost însă condiționat de îndeplinirea unor prevederi atât de riguroase, încât practic, nici o școală confesională nu a reușit să beneficieze de un asemenea statut. Absolvenții școlilor confesionale maghiare au fost nevoiți să dea examene și să obține diplome recunoscute de stat, în instituții școlare de stat. Legea privind școlile private a permis funcționarea școlilor normale existente înainte de decembrie 1918. Dar acestea au trebuit să corespundă normelor prevăzute în general pentru învățământul particular.²⁶

Legea a fost caracterizată drept o creație legislativă liberală, cu puternice note de toleranță. Această prezentare s-a făcut mai ales în presa și literatura de specialitate românească. Minoritățile au contestat legea inițiată de ministrul Angheliescu sub aspectul acordării subvențiilor de către stat, subvențiile dovedindu-se a fi un instrument în mâna puterii. De asemenea sub aspectul restricțiilor puse în privința folosirii unor materiale didactice, hărți, cărți și manuscrise care erau interzise de ministrul învățământului. O altă restricție a constituit-o și interzicerea primirii unor fonduri din străinătate pentru sprijinirea școlilor minoritare.

O lege atât cu efect imediat, cât și de perspectivă asupra învățământului minoritar în general, asupra celui confesional catolic în particular, a fost Legea bacalaureatului, care a intrat în vigoare în 27 martie 1925. Legea prevedea ca pentru obținerea unei diplome de stat, a unui act doveditor al absolvirii școlii medii, este necesară susținerea unui examen de bacalaureat în limba română, într-o instituție școlară de stat. Legea, în lipsa unei perioade de acomodare, a produs eșecuri școlare de mari proporții în rândul candidaților minoritari. Este semnificativ faptul, că potrivit unor date, 70-80% dintre candidații prezenți la aceste examene au fost repinși în primul an.²⁷

Cadrul juridic prezentat, valabil și pentru învățământul confesional catolic al maghiarilor, a fost modificat prin legile care au apărut mai târziu în 1928 și 1939, referitoare la învățământul mediu.

După Unire rețeaua școlilor confesionale romano-catolice, a suferit modificări radicale. Este cunoscut faptul, că în urma reglementărilor tratatelor de pace, școlile de stat din Transilvania au intrat în sistemul învățământului de stat românesc. Astfel, din 1318 de școli de stat cu limbă de predare maghiară elevii s-au orientat spre cele 755 de școli confesionale maghiare.²⁸ Situația ar fi fost rezolvată în mod echitabil prin mărirea numărului școlilor confesionale. Legislația românească în vigoare în momentul respectiv, și lipsa voinței politice n-au permis reglementarea problemei pe această cale. Un alt factor care a constituit la această evoluție a fost faptul că mulți învățători n-au depus jurământul cerut de către autoritățile de stat.

În anii imediat următori unirii din 1918, bisericile maghiare au înființat 403 școli elementare, dintre care 61 romano-catolice, 33 de școli civice, 7 licee și 7 școli superioare comerciale, 4 școli normale și o școală superioară normală.²⁹ Aceasta a cerut un efort

²⁶ NAGY, op.cit, p.135-136.

²⁷ BALOGH Júlia, *Az erdélyi hatalomváltás és a magyar közoktatás 1918-1928*, Püski, Budapest, 1996, p.79-80.

²⁸ R. SZEBEN András, *Az erdélyi magyarság népoktatásügyének statisztikai mérlege a másfél évtizedes román uralom alatt*, in: Magyar Statisztikai Szemle XII, 1934, p.852.

²⁹ SALACZ Gábor, *A magyar katolikus egyház a szomszédos államok uralma alatt*, Aurora, München, 1975, p.66.

material enorm din partea minorității maghiare și din partea bisericilor, care stăteau în slujba ei. Considerăm caracteristic faptul că însuși ministrul instrucțiunii publice, C. Anghelescu, a ținut să recunoască drept pozitiv acest efort. Încă din anul școlar 1919-1920 școlile confesionale au introdus în planul lor școlar obiectele de studiu considerate naționale: limba și literatura română, geografia și istoria României, cunoștințele privind constituția. Politica școlară dusă în timpul Consiliului Dirigent a căutat să țină cont de aspectele specifice ale societății din Transilvania, de evoluția istorică a învățământului de aici, al cărei rod erau și școlile confesionale din aceste ținuturi.³⁰ După dizolvarea Consiliului Dirigent nu s-a mai ținut cont de această dezvoltare aparte, s-a trecut la centralizarea, la birocratizarea sistemului educațional și de instrucție, îndrumat din București. Învățământul maghiar din Transilvania a fost trecut în subordinea ministerului instrucțiunii publice, care avea concepții și principii total diferite în privința școlilor minoritare decât Consiliul Dirigent. Ministerul și autoritățile centrale din București au preconizat reducerea substanțială sau chiar desființarea învățământului confesional și mărirea numărului și ponderii școlilor de stat.

Învățământul confesional romano-catolic s-a desfășurat în condiții total diferite în perioada interbelică față de cele premergătoare războiului. Biserica romano-catolică era până atunci, sub aspectul ponderii, cea mai importantă în cadrul statului. Majoritatea populației din imperiul austro-ungar era catolică. Romano-catolicii din România Mare au devenit cetățenii unei țări ortodoxe, în care s-a enunțat că Biserica Ortodoxă constituie biserica națională și dominantă. Aceste stări de fapt nu puteau rămâne fără efect asupra sistemelor de învățământ confesional ale celorlalte biserici. Acest fapt este incontestabil, cu toate că, chiar și Onisifor Ghibu, unul dintre cei mai cunoscuți exponenți ai curentului anticatolic, promitea că vor fi respectate drepturile învățământului de altă limbă decât cea română, "întrucât se va oferi fiecăruia libertate totală, fiecare va avea dreptul să înființeze și să susțină atâtea școli câte dorește".³¹ Este semnificativ și caracteristic pentru situație faptul că Onisifor Ghibu a devenit faimos prin activitatea sa dusă împotriva școlilor confesionale, și în special împotriva celor catolice. În ianuarie 1922 ministrul instrucțiunii promitea că nu va urma un curs de desființare a școlilor maghiare, autoritățile nu vor interveni în problemele școlilor confesionale întrucât guvernul este conștient de importanța acestui sistem de învățământ.

Măsurile luate de guvern au indicat însă un demers cu totul diferit. S-a introdus atestatul de limbă pentru profesorii și învățătorii minoritari, cadrele didactice maghiare confesionale nu beneficiau de alocațiile ce reveneau celor din alte sisteme de învățământ, nu erau recunoscute drepturile pentru pensionare pentru cei care au predat în școlile confesionale, școlile confesionale nu aveau dreptul să înscrie elevi de altă proveniență etnică, coeducația era interzisă, în seminarii s-a introdus ca limbă de predare, limba română. Aceste prevederi, preconizate de ordonanțele date de C. Anghelescu, au declanșat proteste din partea conducătorilor bisericilor neortodoxe, care au formulat petiții adresate ministrului și prin memorii adresate regelui Ferdinand I.³²

³⁰ Vezi pe larg Gheorghe IANCU, *Contribuția Consiliului Dirigent la consolidarea statului național unitar român (1918-1923)*, Dacia, Cluj, 1985.

³¹ GHIBU, op.cit, p.314.

³² BARABÁS Imre, *A romániai magyar nyelvű oktatásügy első tíz éve 1918-tól 1928-ig*, in: Magyar Kisebbség, VIII, 1929, p.79.

La 25 decembrie 1923 s-a ținut o întrunire la Alba Iulia, la care au participat reprezentanții bisericilor minoritare, pentru elaborarea unor demersuri în vederea asigurării funcționării școlilor confesionale. Aici s-a hotărât, din inițiativa episcopului romano-catolic Majláth Gusztáv Károly, să se ceară o audiență în această problemă la minister. Ministrul Anghelescu a considerat însă că este tardivă o asemenea inițiativă, întrucât toate măsurile luate de statul român nu urmăresc altceva, decât asigurarea însușirii limbii oficiale și ele urmăresc împiedicarea procesului de deznaționalizare.³³ Situația școlilor confesionale romano-catolice a fost îngreunată și de faptul că examenul de bacalaureat trebuia susținut în limba română. Urmarea acestui fapt a fost aceea că 70-80% din cei care s-au prezentat la asemenea probe, au fost respinși.

În cercurile bisericești s-a nutrit speranța că schimbarea guvernului liberal va duce la îmbunătățirea regimului de funcționare a școlilor confesionale. Se credea că guvernul PNȚ sub conducerea lui Iuliu Maniu va căuta să rezolve problemele acumulate în acest domeniu. Situația a rămas însă neschimbată, cu excepția acordării subvențiilor.³⁴ Nu întâmplător semnaleză conducătorii bisericilor că se continuă etimologizarea numelor de familie, verificările de limbă impuse profesorilor, atitudinea jignitoare a revizorilor școlari. Sub raport numeric situația școlilor confesionale romano-catolice arăta în felul următor: între anii 1919-1924 după unele lucrări cu caracter statistic au fost desființate 2289 instituții de învățământ maghiare de stat. Acestea erau școli elementare, civile, școli medii, școli normale și școli comerciale. După primul război mondial se estimează că pe teritoriile unite, pe teritoriile Transilvaniei și Banatului, existau 330.000 copii maghiari de vârstă școlară obligați să frecventeze școala elementară. Sarcina de a cuprinde în învățământ acești copii a revenit bisericilor maghiare. În cursul câtorva ani bisericile au creat 403 școli elementare noi, din care 61 au fost romano-catolice. Este o realitate că numărul școlilor confesionale reformate și unitariene a crescut mai pronunțat, situația economică a bisericii catolice fiind mai precară.³⁵

Redăm un tabel din care se poate constata evoluția situației școlilor din Transilvania:

Tabel 1.

Suștinători de școli primare în Ardeal

Suștinător	Numărul școlilor maghiare		Diferența	
	în 1913/14	în 1932/33	Val. abs.	Procente
Biserica romano-catolică	386	297	-89	-23,1
Biserica reformată	334	483	149	44,6%
Biserica unitariană	28	36	8	28,6%
Biserica evanghelică	28	6	-22	-78,6
Biserica israelită	28	-	-28	-100,0%
Biserica greco-catolică	28	-	-28	-100,0%
Total confesionale	28	822	794	2835,7%
De stat	28	219	291	1039,3%
Comunale	28	-	-28	-100,0%
Private	28	-	-28	-100,0%

³³ Constantin ANGHELESCU, *Activité du ministère de l'instruction 1922-1926*, Cartea românească, București, 1928, p.56-58.

³⁴ Vezi Ioan SCURTU, Gheorghe BUZATU, *Istoria românilor din secolul XX*, Aideia, București, 1999.

³⁵ R. SZEBEN, op.cit, p.885-886.

Se poate constata că situația școlilor confesionale maghiare a fost mai rea, chiar și în comparația cu situația școlilor confesionale române din aceste provincii din perioada de până în 1914, întrucât la 1914 pentru 1007 locuitori de români a revenit o școală confesională română, iar în 1932, conform datelor recensământului din 1930, la 1647 locuitori de maghiari din România revenea o școală confesională.³⁶

În anii 1930-1931 în școlile confesionale maghiare au fost înscriși 76.255 copii din totalul de 180.029, ceea ce reprezenta numai 42,4% din totalul copiilor de vârstă școlară. Cauzele sunt multiple: situația materială precară a familiilor, posibilitățile limitate ale bisericilor, și faptul că mulți copii maghiari au fost înscriși în școlile de stat române. Din statisticile românești reiese faptul că în anul școlar 1927 existau 838 școli confesionale în România, cu un număr de 89.421 elevi înscriși, dintre aceștia 49.841 au fost de naționalitate maghiară, fiind 25.978 romano-catolici. În 1932 53,9% din elevii înscriși în școlile elementare confesionale maghiare sunt reformați, 42,3% romano-catolici, iar 2,9% sunt luterani. Numărul mai mic și procentajul mai redus al catolicilor se explică prin slăbirea puterii economice a susținătorului școlilor catolice; Biserica Romano-Catolică fiind grav afectată de reforma agrară din 1921. Situația privind cei înscriși în școlile elementare confesionale, și cei înscriși în general în școlile primare din România se reflectă în tabele date de noi mai jos. În continuare oferim posibilitatea de a compara situația acestor categorii de școli și elevi pe județe³⁷.

În privința repartiției geografice reiese din tabele că cele mai multe școli catolice s-au aflat în județele Ciuc, Odorhei, Mureș-Turda, deci în părțile locuite de secui, dar importante grupuri de școli elementare catolice au funcționat în zonele vestice ale țării. Aria de răspândire a acestor categorii de școli era deci legată de numărul populației maghiare, dar mai ales de apartenența majorității la o anumită confesiune.



Figura 1. Numărul școlilor primare maghiare în Ardeal

³⁶ Ibidem, p.852

³⁷ Pentru întocmirea tabelelor am folosit, în afara surselor citate deja: Statistica învățământului din România pe anii școlari 1921/1922-1928/1929, Ministerul Instrucțiunii, al Cultelor și Artelor, București, 1932, p.493-494.

NÓDA MÓZES

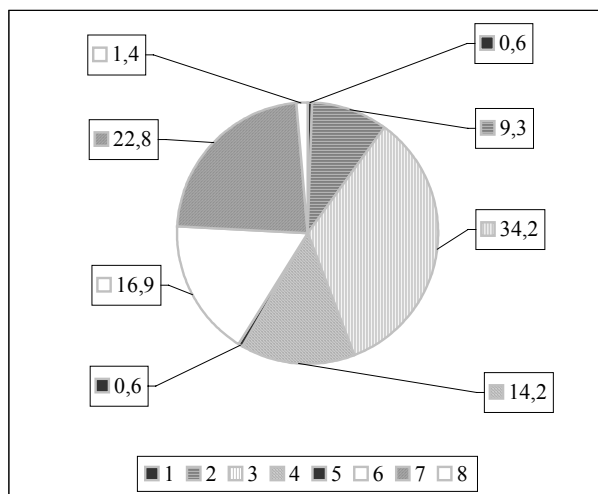


Figura 2. Numărul elevilor înscriși în școală primară în România în anul 1930/31

1. Grădiniță de stat cu predare în limba română; 2. Școli primare de stat cu predare în limba română;
3. Școli de stat primare cu predare în limba maghiară; 4. Grădinițe confesionale;
5. În școli romano-catolice; 6. În școli reformatate; 7. În școli unitariene; 8. În școli evanghelice

Tabel 2.

Repartiția elevilor în școlile primare confesionale și de stat comparat cu apartenența confesională a populației maghiare

Confesiunea	Apartenența confesională a populației maghiare				În 1930/31 în școli de stat		În 1932 în școli confesionale	
	1910	%	1927	%	Elevi	%	Elevi	%
Reformată	688205	47,9	722552	48,8	42750	41,2	40753	53,9
Romano-catolică	642858	44,6	643512	43,5	50625	48,8	31980	42,3
Unitariană	68125	4,7	70003	4,6	5823	5,7	2187	2,9
Evanghelică maghiară	40114	2,8	45378	3,1	4464	4,3	660	0,9
Total biserici maghiare	1439302	100,0	1481445	100,0	103662	100	75580	100

Tabel 3.

Școli primare confesionale maghiare în 1932 în Ardeal

Județul	Romano-catolică			Reformată			Unitariană			Evang. magh.			Magh. confesionale		
	Școli	Cadre did.	Elevi	Școli	Cadre did.	Elevi	Școli	Cadre did.	Elevi	Școli	Cadre did.	Elevi	Școli	Cadre did.	Elevi
Alba de Jos	9	12	350	22	33	1242							31	45	1592
Arad	12	17	1046	9	17	944							21	34	1990
Bihor	38	65	3269	55	116	6889				1	1	26	94	182	10184
Brașov	5	15	637	6	11	578				5	13	634	16	39	1849

ÎNVĂȚĂMÂNTUL CONFESIONAL ROMANO-CATOLIC ÎN PERIOADA INTERBELICĂ

Județul	Romano-catolică			Reformată			Unitariană			Evang. magh.			Magh. confessionale		
	Școli	Cadre did.	Elevi	Școli	Cadre did.	Elevi	Școli	Cadre did.	Elevi	Școli	Cadre did.	Elevi	Școli	Cadre did.	Elevi
Caraș	3	6	246	1	2	115							4	8	361
Ciuc	47	126	7015										47	126	7015
Cluj	12	34	1419	33	50	2286	3	5	245				48	89	3950
Făgăraș	1	3	81	2	3	109							3	6	190
Hunedoara	13	26	1223	11	17	697							24	43	1920
Maramureș	4	6	329	2	5	274							6	11	603
Mureș-Turda	26	49	2465	102	150	8431	13	14	591				141	213	11487
Bistrița-Năsăud	3	5	285	7	8	381							10	13	666
Odorhei	33	69	4197	23	35	1998	7	10	422				63	114	6617
Sălaj	23	53	2947	69	111	6802							92	164	9749
Satu-Mare	15	38	2009	43	57	3080							58	95	5089
Severin				1	2	83							1	2	83
Sibiu	2	8	303	3	6	329							5	14	632
Solnoc-Dăbâca	5	11	436	28	41	1871							33	52	2307
Târnava Mare	5	9	442	7	14	623							12	23	1065
Târnava Mică	8	9	443	27	36	1604	5	9	399				40	54	2446
Timiș	9	20	879	4	8	380							13	28	1259
Trei Scaune	20	37	182	19	28	1113	5	11	393				44	76	3188
Turda-Arieș	4	6	250	9	19	924	3	3	137				16	28	1311
Total	297	624	31953	483	769	40753	36	52	2187	6	14	660	822	1459	75553

Tabel 4.

Școli civile cu limba de predare maghiară (1918-1927)

	1918	1919	1927
De stat	66	21	3
Comunale	19	12	
Catolice	25	46	27
Reformate	3	20	7
Unitariene		2	
Lutherane		2	1
Israelite	3	3	
TOTAL	116	106	38

Învățământul mediu s-a desfășurat în cadrul mai multor tipuri de școli și cu un efectiv de elevi foarte diferit. Este cunoscut faptul că acest învățământ avea rosturi sociale extrem de importante, întrucât în această perioadă a jucat rolul de formare a elitelor. Astfel formarea intelectualității maghiare în perioada interbelică s-a realizat în bună parte în cadrul acestui sistem. În păstrarea identității naționale învățământul mediu maghiar a dobândit o importanță hotărâtoare. Conform datelor statistice relative la această categorie de școli în Transilvania, în anul decisiv 1918, au existat 27 școli

normale cu predare în limba maghiară. În 1928 din acestea au mai rămas 8. În 1918 din numărul total al școlilor normale 13 au fost instituții confesionale romano-catolice. În 1928 au mai funcționat din ele 5: o școală normală pentru băieți la Miercurea-Ciuc, una pentru fete în Sibiu, una pentru educatoare în Oradea, o școală normală pentru fete tot la Oradea și o școala normală la Satu Mare. Printre ele un rol aparte îi revine școlii normale din Miercurea-Ciuc, care până în 1923 a funcționat la Șumuleu Ciuc și care dispunea de vechi tradiții în acest domeniu. Aceasta a fost cea mai importantă instituție unde au fost formați și pregătiți învățătorii necesari pentru satisfacerea nevoilor de cadre didactice ale școlilor confesionale catolice și pentru slujirea ca diaconi a bisericilor romano-catolice.³⁸

Privitor la aceste tipuri de școli dispunem de date statistice pentru anul școlar 1926-1927. După cum reiese din această statistică întocmită de autoritățile române în Transilvania au existat pentru pregătirea învățătorilor maghiari 4 școli normale pentru băieți: 2 romano-catolice, 1 reformată și 1 luterană. În cele 4 școli normale de băieți au învățat 307 elevi din care 119 erau catolici, 76 reformați, 110 luterani, 2 unitarieni. În Transilvania au funcționat 9 școli normale pentru fete în care s-au înscris 601 eleve, din care 195 au fost de religie romano-catolică. Întreținerea școlilor normale a revenit în întregime bisericilor maghiare.³⁹

Școlile civile au constituit o categorie deosebit de însemnată în sistemul de învățământ, întrucât au avut menirea de a întări stratul de jos al clasei mijlocii, burgheze. Această formă a instituțiilor școlare a fost concepută în primul rând pentru atragerea păturilor superioare ale locuitorilor marilor comune și a straturilor mai joase a burgheziei de la orașe. Școlile civile au înzestrat elevii mai ales cu cunoștințe de științe exacte și practice. Potrivit surselor statistice de mai sus, în anul școlar 1926-1927 în Transilvania au existat 9 școli civile confesionale, dintre care numai 2 au fost romano-catolice. Menționăm că înainte de război și în primii ani după conflagrație au funcționat 116, respectiv 106 școli civile, dintre care 46 au fost catolice.⁴⁰

Anul 1919 a însemnat o cotitură și în existența liceelor romano-catolice. În anul respectiv a fost desființată predarea în limba maghiară în 11 asemenea instituții școlare. În anul de învățământ 1926-27 în Transilvania au existat 25 școli medii – licee confesionale de băieți, din care 10 au fost romano-catolice. Numărul celor înscriși în anul școlar respectiv era 4373, din care 2523 au fost romano-catolici. Au mai existat 5 școli medii – licee de fete, confesionale, din care 4 au fost romano-catolice. În aceste instituții au fost înscrise 622 fete catolice.⁴¹

Școlile comerciale maghiare cu veche tradiție din Transilvania și-au încetat activitatea, fapt care a afectat grav pregătirea în acest sens a maghiarilor. Cele 3 școli superioare comerciale din Timișoara, Orăștie și Târnăveni, au fost cele mai importante pentru lumea romano-catolică din Transilvania.⁴²

În vederea analizei mai amănunțite al situației acestor tipuri de școală, prezentăm un tabel sintetic:

³⁸ BALOGH, op.cit, p.92-93; JANCSÓ, op.cit, p.355-356.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem.

Tabel 5.

 Date centralizate despre școlile confesionale din 1928⁴³

	ȘCOLI		PROFESORI		ELEVI	
	Număr	%	Număr	%	Număr	%
Licee						
Romano-catolice	9	50,0	178	49,3	2381	48,2
Reformate	7	39,0	144	39,9	2194	44,4
Unitariene	2	10,8	39	10,8	366	7,4
Total	18	100,0	361	100,0	4941	100,0
Școli						
Romano-catolice	26	76,5	195	74,8	2835	75,8
Reformate	7	20,6	56	21,4	817	21,8
Unitariene	1	2,9	10	3,8	89	2,4
Total	34	100,0	261	100,0	3741	100,0
Școli normale						
Romano-catolice	5	71,4	54	62,0	278	48,6
Reformate	2	28,6	33	38,0	294	51,4
Total	7	100,0	87	100,0	572	100,0
Școli comerciale sup.						
Romano-catolice	2	50,0	20	52,6	242	53,9
Reformate	2	50,0	18	47,4	207	46,1
Total	4	100,0	38	100,0	449	100,0
Școli primare						
Romano-catolice	280	34,2	537	38,3	22557 86786	36,5 6-11 ani
Reformate	495	60,5	747	53,3	36488 92908	59,0 6-11 ani
Unitariene	37	4,5	92	6,6	2096 9198	3,3 6-11 ani
Lutherane	6	0,8	25	1,8	707 5415	1,2 6-11 ani
Total	818	100,0	1401	100,0	61848 194307	100,0 6-11 ani
TOTAL						
Romano-catolice	322	36,55	984	45,81	28293	39,54
Reformate	513	58,23	998	46,46	40000	55,90
Unitariene	40	4,54	141	6,56	2551	3,57
Lutherane	6	0,68	25	1,16	707	0,99
Total	881	100,0	2148	100,0	71551	100,0

Învățământul confesional romano-catolic s-a confruntat deci cu probleme mari în perioada tratată. Învățământul confesional era caracteristic și a avut o evoluție specifică numai în Transilvania și în provinciile vestice unite cu România, neavând tradiții în vechea Românie. Procesul de unificare și decentralizare care a urmărit desființarea particularismelor regionale, a afectat în mod direct sistemul școlilor confesionale catolice, atât pe plan juridic instituțional, cât și pe plan economic, în sensul desființării bazei materială prin reforma agrară și pe de alta parte prin privarea de subvențiile financiare de la

⁴³ Identic nota 36.

bugetul de stat. Legislația unificatoare, căutând integrarea rapidă și desăvârșită a cetățenilor de altă limbă, a lăsat un spațiu redus limbilor minoritare mai ales în privința bacalaureatului, în recunoașterea actelor școlare. În pregătirea profesională propriu-zisă, învățământul catolic a pierdut teren, în mod considerabil în perioada interbelică.

Concluzii

În Transilvania cadrul principal al învățământului a fost constituit de sistemul școlar confesional. Aceasta s-a format în cursul secolelor. După Reformă fiecare confesiune și-a creat propria rețea de școli: catolică, reformată, lutherană, unitariană, a confesiunilor românilor. În secolul al XIX-lea au fost întemeiate școlile de stat.

După Unirea din 1918, școlile de stat maghiare au devenit școli cu limbă de predare română, conform dreptului statului succesor. Astfel, învățământul în limba maghiară s-a desfășurat aproape în totalitatea lui în școlile confesionale. După o perioadă de tranziție, plină de căutări, funcționarea școlilor confesionale a fost reglementată prin Legea privind școlile particulare din 1925. Școlile confesionale au fost considerate făcând parte din această categorie. În Vechea Românie, neexistând un sistem de învățământ confesional, guvernele – de altfel menite să realizeze unificarea sistemului de învățământ și pe cât posibil, desființarea particularismelor provinciilor istorice pe acest tărâm, – au manifestat puțină înțelegere pentru învățământul aflat sub îndrumarea bisericilor minorităților.

Biserica Romano-Catolică a susținut și administrat sute de școli elementare, gimnazii de mare tradiție, cu o istorie multiseclară. Eforturile bisericilor de a păstra și a susține aceste școli, de a obține dreptul de elibera diplome recunoscute de stat, de a avea dreptul de a elabora planurile de învățământ potrivit spiritualității catolice sunt prezentate în acest studiu pe baza materialelor de arhivă ale instituțiilor bisericești.

Biserica Romano-Catolică, prin însăși vocația ei, are un caracter universal. Ea își poate îndeplini misiunea numai atunci când prezența ei în lume este definită de această poziție, cu combaterea curentele destructive, antisociale. Doar astfel instituțiile acesteia vor avea perspectiva unei dezvoltări mature și un câmp larg de manifestare.

AZ EUKARISZTIA ÉRTELMEZÉSE A LIMAI DOKUMENTUMBAN

ZAMFIR KORINNA¹

ABSTRACT: The Interpretation of the Eucharist in the Lima-Paper. One of the most important convergence-documents of the ecumenical dialogue, issued by the World Council of Churches is the one finalized by the *Faith and Order* committee in 1982, and called *Baptism, Eucharist, Ministry* (BEM). The Lima Paper deals with three major topics of the ecumenical theology, basic for any ecclesial and sacramental communion. Its elaboration supposed several decades of preparatory discussions, and in its present form reflects mostly the work of the *Groupe des Dombes* and the theological approach of fr. Max Thurian from the Taizé Community. It includes the work and understanding of Protestant and Catholic theologians, as well as the consultations with Orthodox theologians. Although the document published 20 years ago didn't lose its theological importance, after some official responses to BEM sent by local Churches, the reception process practically died. The importance of this document consists in a real convergence regarding standpoints that for centuries seemed impossible to reconcile, and had a Church dividing effect.

The Lima Paper sees the Eucharist in the context of the meals that Jesus shared during his earthly ministry and after his resurrection, as a sign of solidarity, self-giving love and eschatological hope. The Eucharist becomes the sacramental expression of his whole self-giving existence, of his reconciling approach to human persons. His Last Supper cannot be separated from the Jewish Pesach feast, that commemorates and makes actual God's saving love, become evident in the new covenant of Jesus, and showing forward to the fulfilment at the Supper of the Lamb.

The Document analyses the Eucharist from a Trinitarian, ecclesiological and eschatological perspective, in the light of ancient eucharistic prayers: thanksgiving (*eucharistia*) to the Father, *anamnesis* or memorial of Christ, invocation of the Spirit, communion of the faithful and meal of the Kingdom.

The main issues interpreted in a converging understanding are the real presence of Christ, not only of his person, but of his whole redeeming life, the concept of memorial/anamnesis, seen not as a simple recalling in mind of past truths, but in the light of biblical *zikkaron*, meaning an actualisation of the remembered events, and a continual, effective presence. These two main issues contribute to a better understanding of the eucharistic presence, and may lead to a common interpretation of the Catholic teaching regarding the Eucharist as sacrifice: i.e. not a repetition of Christ's unique and complete sacrifice on the cross, but an actual, effective presence of this unique event in the act of memorial. No concrete agreement is reached in the question of how Christ is present, but the real presence is several times expressed. In my study I try to show, that even in the Catholic Church there are tendencies to express in more suitable ways the transformation taking place in the eucharistic celebration (real symbol, transsignification, transfinalisation), and that the intention of the Trento statement was not the dogmatization of the transubstantiation word. The critique expressed in *Mysterium fidei* does not reach the intentions expressed by P. Schoonenberg or other Catholic theologians, because with the use of real symbol concept, they do not reduce the Eucharist to an empty symbolism, but they try to interpret this mystery in terms of a personal-relational ontology.

¹ A szerző a kolozsvári Római Katolikus Teológiai Karon exegézist, szentségtant és ökumenizmust tanít. Kutatási területe a katolikus-protestáns teológiai párbeszéd.

The epicletic interpretation of the Eucharist is not only the revival of an ancient understanding, but it also creates a bridge towards Orthodox theology.

Another merit of the document is the affirmation of the implications that derive from the eucharistic celebration for the members of the community: the struggle for truth, justice, solidarity, the overcoming of ethnical, racial, political, confessional divisions.

One of the most difficult questions raised by the BEM regards the mutual recognition of eucharistic celebration, an issue very much connected to the understanding and recognition of ministry. That is why I present the evolution of the interpretation of ministry in the churches of the Reformation, in the Lutheran *Confessio Augustana* and the writings of Calvin, as well as the 20th century approaches of Max Thurian, Heinrich Fries, and the very important Catholic-Lutheran document “*Lehrverurteilungen-kirchentrennend?*”. In this regard both from Lutheran and Reformed perspective we can better understand the real target of the criticism against the Catholic priesthood, wrongly seen as a human act of sacrifice offering and a repetition of the cross-event, and we can also realise that since the time of the Reformation a Protestant *ordo* is present, understood as a special service of the Word and Sacraments, transmitted by the imposition of hands, regarded as a gesture taken from Scriptures and transmitting the gifts of the Holy Spirit. In this way, from a Catholic point of view we can say that an apostolic continuity was maintained in the form of a presbyteral succession, and we might want to understand the *defectus* of the Protestant order, mentioned in *Unitatis redintegratio* not as a total lack, but as a deficiency, especially if we read this statement in the whole context of *Lumen gentium* and *Unitatis redintegratio*.

Some final conclusions are drawn upon the degree of the reached consensus, and the language of the document, seen by some responses not clear enough. The descriptive style used by the authors does not imply, as some critics say, an absence of a concrete position, but it is a way, proper to ecumenical papers, to present first the reached agreement, and then the still diverging understanding of particular issues, without criticising one or another opinion. A careful reading will show that in spite of the very cautious formulation the authors express a clear standpoint, and they also challenge opposed church-traditions to try to better understand other positions, and to review their own teaching and practice in the light of the other tradition's practice or criticism.

1982-ben az Egyházak Ökumenikus Tanácsának teológiai bizottsága, a *Faith and Order (Hit és Egyházalkotmány)* Limában kiadta azt a jelentős konvergencia-dokumentumot, amely a keresztség, az eukarisztia és a lelkészi szolgálat kérdésével foglalkozik. A dokumentum címe *Baptism, Eucharist, Ministry* (BEM), és hosszas teológiai egyeztetések gyümölcse. Kidolgozásában elsősorban protestáns és katolikus² teológusok vettek részt, de a szövegtervezethez az ortodox egyház képviselői is hozzászóltak. A tervezet kidolgozásában a legnagyobb szerep a *Groupe des Dombes* katolikus–protestáns munkacsoportnak, és ezen belül a taizéi közösség teológusának, Max Thuriannak jutott.

A dokumentum az egyház életének három alapvető megnyilvánulásával foglalkozik, tekintettel arra, hogy a keresztség, az eukarisztia és a lelkészi szolgálat közös értelmezése és ünneplése minden egyházi közösség alapfeltétele. Ugyanakkor az eukarisztia és a lelkészi szolgálat értelmezése a reformáció óta a nyugati egyházon belül számos vitát

² Noha a római katolikus egyház nem tagja az Egyházak Ökumenikus Tanácsának, teológusai teljes jogú tagként dolgoznak a *Faith and Order* bizottságban.

eredményezett, és mind a teológiában, mind a gyakorlatban nagy különbségek előidézője lett, a keresztség esetétől eltérően, ahol a teológiai egyetértés és a gyakorlat kölcsönös elismerése sokkal egyszerűbb. Négyszáz éven át úgy tűnt, hogy ezek a különbségek áthidalhatatlanok, és egyházvlasztó hatással rendelkeztek.

A Limai Dokumentum³ az eukarisztia alapításáról tárgyalva, az utolsó vacsorát beépíti Jézus életének, szolgálatának egészébe, illetve a nyilvános működése során, majd feltámadása után megélt asztalközösség összefüggésébe. Ezzel kiemeli, hogy az eukarisztia igazi értelme akkor világosodik meg, ha meglátjuk benne Jézusnak az egész életében kifejeződő odaadását, kiengesztelő közeledését az emberekhez.

A Jézus által hirdetett és megélt lakomák az Isten Ország közelségének és az eljövendő beteljesedés reményének, a Bárány lakomájának a jelei, az eukarisztia pedig kiemelkedő módon az. Ugyanakkor az eukarisztia nem szakítható el az izraeliták szabadulását megünneplő pászkavacsorától és a sinai szövetséget megpecsételő lakomától sem, hiszen az Úr vacsorája – a halálig menő szeretet elővételezője – megvalósítja a végső szabadulást és az új szövetségről szóló ígéretet. Mivel Jézus utolsó közös étkezése tulajdonképpen liturgikus étkezés, amely szimbolikus értékű szavakat és gesztusokat tartalmaz, az eukarisztia is olyan szakramentális étkezés, amely látható jelekben közli Istennek Jézusban kifejeződő, végsőig menő szeretetét (E1). Az egyház különböző neveken ünnepelte istentisztelete központi aktusát: az Úr vacsorája, kenyértörés, kommúnió, isteni liturgia, szentmise; – a dokumentum nem foglal állást valamely elnevezés kizárólagos érvénye mellett.

Az eukarisztia teológiája szentháromságos, egyháztani és eszkatológikus perspektívából kerül bemutatásra. A Limai Dokumentum az eukarisztikus imák klasszikus felépítését követi: az eukarisztia hálaadás az Atyának, Krisztus emlékezete (*anamnészisz*), a Lélek segítségül hívása; ezt egészíti ki az ekkleziológiai és az eszkatológiai vonatkozás: az eukarisztia a hívek közösségének megteremtője és Isten országának jele.

Az eukarisztia alapvetően „Isten ajándékának szentsége”, amelyben Krisztus által, a Szentlélek erejében részesülünk. A szentháromságos valóság és az ajándék-jelleg nyer itt megfogalmazást. Minden keresztény úgy kapja meg az üdvösség ezen ajándékában, hogy Krisztus testében és vérében részesedik (kommúnió). Az eukarisztikus lakomában, a kenyér és a bor vétele által Krisztus önmagával való közösséget ajándékoz nekünk (E2). Külön

³ A dokumentum elemzése során a hivatalos angol szöveget vizsgálom. A dokumentum 1982-ben megjelent magyarul, Fükő Dezső fordításában (Theologiai szemle 1982/6, 321–338), majd 1986-ban újabb magyar fordításban (*Keresztség, úrvacsora, lelkesi szolgálat*; az angolból, Fükő fordítása figyelembe vételével, azt kiegészítve és javítva, Theologiai szemle 1986/4, 193–211). A második magyar fordítás szerzője a megjegyzésekben bevallja, hogy igyekezett „a bevett magyar terminusokat használni még ott is, ahol ennek jelentése nem teljesen fedi az alapszövegben szereplőét”, ezért pl. úrvacsorával fordítja az eukarisztiát, ill. az eukarisztikus ünneplést. Másutt megjegyzi: „a celebration főnevet szertartásnak fordítjuk, kerülendő a katolikus felhangokat, amelyek azonban az angol szövegben kétséget kizáróan benne vannak.” Helyesen jár el, amikor időnként zárójelben közli az eredeti kifejezéseket is. Viszont nehézséget jelent, az imént említett protestáns a priori belevetítése mellett, az a tény is, hogy egy igen jelentős pontban a fordítás téves. Az E14-hez fűzött megjegyzésben angolul az a kijelentés szerepel: „There is an intrinsic relationship between the words of institution, Christ’s promise, and the epiklesis, the invocation of the Spirit, in the liturgy”, vagyis a liturgiában szoros belső kapcsolat van az alapítás szavai, azaz Krisztus ígérete, és az epiklesis, a Lélek lehívása között. A fordító viszont ezt a kapcsolatot tagadja: „A liturgiában nincs belső kapcsolat a szerzetési ígék, Krisztus ígérete és az epiklesis, a Szentlélek segítségül hívása között” (Theologiai szemle 1986/4, 200). Az említett nehézségek miatt a tanulmányban az angol szöveget veszem alapul, a lábjegyzetekben ezt idézem.

kiemeli a szisztematikus reflexió bevezetője a bűnbocsánat ajándékát, amely szorosan kapcsolódik az utolsó vacsora ünnepléséhez (Mt 26,28).

Az eukarisztia már etimológiailag is, de ami fontosabb, a teológiai reflexió egyik legrégebb szintjén **hálaadás az Atyának**.⁴ Ez az igen ősi megközelítés azt is kifejezi, hogy az ember és a közösség alapvető liturgikus feladata Isten ajándékainak hálás elfogadása. A hálaadás tárgya a teremtés, megváltás és megszentelés műve, de nemcsak az üdvörtörténeti múlt nagy tettei, hanem a jelenben az egyházban megvalósuló isteni tettek, valamint mindaz, amit Isten a jövőben, a végső időkben végbevisz. Így az eukarisztia ünneplése folytatja a zsidó *berakah* hagyományát (E3).

Az eukarisztia a nagy magasztaló áldozat, amelyet az egyház az egész teremtett világ nevében mutat be (E4). A világ, amelyet Isten kiengesztelt önmagával jelen van a kenyér és bor adományában, a hívek személyében és a közösség imáiban. A dokumentum azt a régi-új felismerést is közvetíti, hogy az eukarisztia a hívek átváltozását is eredményezi. Az eukarisztia azt is jelzi, mivé kell válnia a világnak: dicsőtő himnusz a Teremtőnek, egyetemes közösséggé Krisztus testében, az igazságosság, a szeretet és a béke országává a Szentlélekben.

Az eukarisztia a következő sikon **Krisztus emlékezete** (*anamnészisz, memoria*). „Az eukarisztia a keresztfeszített és feltámadt Krisztus emlékezete, azaz a kereszten egyszer s mindenkorra végbevitt és az emberiség javára ma is hatékony áldozatának élő és hatékony jele.”⁵ E meghatározás három jelentős gondolatot tartalmaz: az eukarisztia krisztológiai vonatkozását, a hatékony, jelenbehozó emlékezést és az egyetlen keresztdozat megjelenítését. E meghatározás megteremti a sajátos katolikus és protestáns álláspont szintézisét, hiszen az *anamnészisz* fogalma, egybekapcsolva azzal, hogy az eukarisztia a keresztdozat megjelenítése, azt a megértést tükrözi, hogy az emlékezés több egy régvolt esemény pusztá gondolati felidézésénél. Amint a *zikkaron* a kivonulás, a szabadulás megjelenítő felidézése a zsidó *peszáh* ünnepen, úgy az eukarisztia ünneplése sem tekinthető egyszerű visszaemlékezésnek, hanem mindig aktuális és hatékony, jelenbehozó emlékezésnek.⁶ Ugyanakkor a szabatos fogalmazás azt is világossá teszi, hogy az eukarisztia nem jelentheti a kereszt egyszeri eseményének megismétlését; tehát az eukarisztia elválaszthatatlan Krisztus áldozatától, hiszen azt aktualizálja minden kor embere számára, viszont semmiképpen sem homályosítja el a kereszthalál egyszerűségét.

Az anamnészisz ilyen értelmezése az ökumenikus teológiában különösen Max Thuriannak köszönhető. Thurian átfogó elemzést nyújt a héber *zikkaron* és *azkarah* jelentéséről és ószövetségi használatáról.⁷ Különösen hangsúlyos lesz a megemlékezés

⁴ Az újszövetségi iratokban gyakoribb elnevezéseket – az Úr vacsorája, kenyértörés – a második században lassan felváltja az eukarisztia megnevezés. Azonban már az Újszövetségben is találunk utalásokat az eukarisztia / hálaadás szóra, pl. az utolsó vacsora beszámolóiban, vagy a Jn 6,11.23-ben (a kenyérszaporítás és a kafarnaumi beszéd eukarisztikus hivatkozásai).

⁵ „The eucharist is the memorial of the crucified and risen Christ, i.e. the living and effective sign of his sacrifice, accomplished once and for all on the cross and still operative on behalf of all humankind.” (E5)

⁶ „The biblical idea of memorial as applied to the eucharist refers to this present efficacy of God's work when it is celebrated by God's people in a liturgy.” (E5)

⁷ L. *L'Eucharistie. Mémorial de Seigneur. Sacrifice d'action de grace et d'intercession*, Neuchatel-Paris, 1959, 27–49. A rokonértelmű fogalmak több jelentéssel rendelkeznek: egy múltbeli, ismert tény felidézése (Isten vagy egy ember jótéteménye, Isten áldása, a bűn); egy kötelezettségről való megemlékezés (l. a szívárvány, a pászkaünnep megtartása a szabadulás emlékezetére); Isten emlékezése a szövetségre, szeretetére, egy ember hűségére, és az ennek megfelelő magatartás; az ember részéről Isten hatékony segítségül hívása; valakinek az emlékeztetése valamire; az Isten emlékezetébe ajánlás egy áldozat által.

dinamikus értelme a pászka és a kovásztalanok ünnepén, amikor a liturgikus ünneplés megjeleníti Isten szabadító tettét és elővételezi a Messiás eljövetelkor bekövetkező végső szabadulást. Ez az összefüggés az Ószövetség szövegeiben (Kiv 12,1-14.21-28; MTörv 16,1-8; vö. Zsolt 116,12-13), és a pászkavacsora szertartásában is látható. A kovásztalanok ünnepén a családfő a szabadulás elbeszélésében kifejezetten azt mondja, hogy „amiatt történik ez, amit az Úr cselekedett *velem*, amikor *kijöttem* Egyiptomból” (Kiv 13,8). A múlt szabadulása a közösség és az egyén mindig aktuális, jelen tapasztalatává válik az ünneplés során. E szavakat a LXX az *anamnészisz* (ἀνάμνησις) vagy *mnémoszünon* (μνημόσυον) kifejezésekkel adja vissza. Ugyanezek a szavak, különösen az anamnészisz, az Újszövetségben az utolsó vacsora elbeszéléseiben szerepelnek. Az újszövetségi közösség tehát hálaadással emlékezik Krisztus odaadására és szabadító cselekvésére, amely mindig jelenvaló tapasztalat, és egyszersmind az eszkatologikus beteljesedés elővételezése. És amint a pászka rítusa magában foglalja az áldozatot, úgy az eukarisztia is megjeleníti Krisztus egyszer s mindenkorra végbevitt odaadását a kereszten. A *zikkaron–mnémoszünon* folyamatossága kifejezi Isten szövetségét és hűségét (erről szól a Pászka és a kovásztalanok ünnepe), de a zsidó húsvét az eukarisztikus liturgia értelmezésére is szolgál. Így a húsvéti ünneplés jelentése Isten *jelenlétének* megvallása a szövetségben, az *üdvösség közlése* és a *hatékony közbenjárás* a megemlékezésben, Isten szavának *hirdetése*. Az eukarisztia Krisztus jelenléte, szentség és áldozat – szentség, amely a kereszt egyetlen áldozatának kegyelmeit közli, és áldozat, amely megjeleníti Isten és az emberek előtt Krisztus teljes önátadását; Isten cselekvésének hatékony hirdetése, amely Krisztus Testét táplálja és kibontakoztatja.⁸

Látható, hogy az anamnészisz hatékony voltát emeli ki a 7. pont: a megemlékezés nem pusztán a múlt eseményeinek felidézése, hanem egyszerre megjelenítés és elővételezés.⁹ Ez azért van így, mert maga Krisztus a cselekvő az egyház eukarisztikus ünneplésében. Az egyház éppen emiatt hatékonyan hirdeti Isten üdvtörténeti tetteit és az eljövendő beteljesedést.

Egyébként a hatékony jel a 20. századi szentségtan kulcsfogalma: a reálszimbólum vagy hatékony jel nemcsak jelzi, hanem meg is valósítja azt a tényt, amelyet ábrázol. A reálszimbólum a keleti egyház szentségtanának egyik jelentős fogalma, különösen a patrisztika idején.¹⁰ A mai nyugati teológiában Karl Rahner fedezi fel újra a reálszimbolikus

⁸ „La célébration liturgique de la Pâque et des Azymes concrétise l’alliance mutuelle de Dieu et de l’homme, elle rappelle à Dieu sa promesse de salut et au fidèle la protection de son Dieu, elle est un témoignage de la fidélité de Dieu à la face du monde. C’est ainsi que sont définis les quatre caractères de la liturgie pascale : affirmation de la *présence* de Dieu dans l’alliance, *communication* du salut et *intercession* efficace par le mémorial, enfin *proclamation* de la parole de Dieu. La sainte cène affirmera la présence du Christ (*ceci est mon corps...*, *ceci est mon sang*), elle sera sacrement et sacrifice, sacrement communiquant les grâces de l’unique sacrifice de la croix et sacrifice re-présentant devant Dieu et les hommes cette unique et parfaite oblation (*donné pour vous...*, *faites ceci comme un mémorial de moi*) ; enfin, la sainte cène sera la proclamation en acte de l’œuvre de Dieu, puisque par elle se nourrit et se développe le Corps du Christ qui est l’Eglise au milieu du monde (*un seul corps... tous part au même pain*)” (i.m. 48–49).

⁹ „The anamnesis in which Christ acts through the joyful celebration of his Church is thus both representation and anticipation. It is not only a calling to mind of what is past and of its significance. It is the Church’s effective proclamation of God’s mighty acts and promises.” (E7)

¹⁰ A fogalom gyökerei visszanyúlnak a platóni elgondolásra, amely szerint a képmás nemcsak jelzi az ősválóságot, hanem az őskép jelen van és hat a képmás által.

gondolkodást,¹¹ és az egész szentségtant egy szélesebb kontextusban látja: Krisztus, a testet öltött Ige az Atya „abszolút szimbóluma a világban”; az Atya önkimondása a Fiúban nem esetleges, hanem lényegalkotó aktusa. Az egyház a megtestesült Fiú reálszimbóluma, a szentségek pedig az egyház megvalósító jelei. Nyilván különbség van az első, szükségszerű sík, és a következő kettő között, hiszen az Atya lényegéhez hozzátartozik a Fiú, mint szimbólum, azonban az egyház, illetve a szentségek nem tartoznak lényegalkotóan Krisztushoz.

A 6. pont *Krisztus jelenlétéről* szól: a megemlékezésben maga Krisztus van jelen, mindazzal, amit értünk és az egész teremtésért végbevitt, megtestesülése, szolgálata, tanítása, szenvedése, áldozata, feltámadása, mennybemenetele és a Szentlélek elküldése által, és önmagával való közösséget ajándékoz.¹² Ezt a témát egészíti ki a 13. pont, amely értelmében az eukarisztia Krisztus testének és vérének, az ő valóságos jelenlétének szentsége. Noha Krisztus, ígérete szerint, sokféleképpen jelen van, az eukarisztiában való jelenléte egyedülálló,¹³ az egyház megvallja Krisztus valóságos, élő és tevékeny jelenlétét.¹⁴ A valóságos jelenlétbe vetett hit alapja, hogy Krisztus kijelentése – itt konkrétan az alapító szó – igaz, és beteljesedik az eukarisztikus ünneplésben. Krisztus valóságos jelenléte az eukarisztiában objektív tény, amely nem függ a befogadók hitétől, azonban e tényszerű jelenlét felismerésének feltétele a személyes hit.¹⁵ Ez az egyszerű kijelentés egybekapcsolja a katolikus *ex opere operato*-t, a szentség objektivitását, amely az ember hitét megelőzően, Krisztus cselekvéséből adódik, és a protestáns *ex opere operantis*-t, amely a hit hangsúlyozásával ki akarja kerülni a szentség hatékonyságának mágikus értelmezését.

¹¹ K. RAHNER, *Theologie des Symbols*, 278.290-300, idézi Nocke, in: Th. Schneider, *A dogmatika kézikönyve 2.*, Bp., 1997, 218–220. Ezen az úton jár Piet Schoonenberg is, aki szentségtanában a pusztán informáló jeltől megkülönbözteti a megvalósító jelet. A megvalósító jel, legyen az egy gesztus vagy egy tárgy, nemcsak jelzi a közölni kívánt valóságot, hanem az valami módon jelen van és megvalósul a reálszimbólumban. A kézfogás, az ölelés, a jegygyűrű, az asztalközösség nemcsak jelképezi a szeretetet, hanem a barátság és a szeretet éppen ezekben a megtapasztalható jelekben fejeződik ki és valósul meg. A legerősebb megvalósító jel az emberi test, amelyet maga Krisztus is önatadása kifejezőjéül használt. Ezért az eukarisztiában Krisztus nemcsak a kenyér és a bor jelfunkcióját változtatta át, hanem az egész lakomatörténetét. (L. Alexander GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, München, 1973, 177–182; Eugen WALTER, *Eucharistie. Bleibende Wahrheit und heutige Fragen*, Freiburg–Basel–Wien, 1974; vö. Franz-Joseph NOCKE, in: Th. SCHNEIDER, *A dogmatika kézikönyve 2.*, 218–220, 311–313).

¹² „Christ himself with all that he has accomplished for us and for all creation (in his incarnation, servanthood, ministry, teaching, suffering, sacrifice, resurrection, ascension and sending of the Spirit) is present in this anamnesis, granting us communion with himself.” (E6)

¹³ E gondolathoz l. még SC7.

¹⁴ „The eucharistic meal is the sacrament of the body and blood of Christ, the sacrament of his real presence. Christ fulfills in a variety of ways his promise to be always with his own even to the end of the world. But Christ's mode of presence in the eucharist is unique. Jesus said over the bread and wine of the eucharist: "This is my body... this is my blood..." What Christ declared is true, and this truth is fulfilled every time the eucharist is celebrated. The Church confesses Christ's real, living and active presence in the eucharist. While Christ's real presence in the eucharist does not depend on the faith of the individual, all agree that to discern the body and blood of Christ, faith is required.” (E13)

¹⁵ „While Christ's real presence in the eucharist does not depend on the faith of the individual, all agree that to discern the body and blood of Christ, faith is required.” (uo.)

A 13. ponthoz fűzött megjegyzés rámutat a reális jelenlét értelmezésében megnyilvánuló különbségekre, a jelenlét és az eukarisztikus színek (jegyek) közötti kapcsolat tekintetében. A megjegyzés a konvergencia-dokumentumokra jellemző tárgyilagos módon, az egyházi hagyomány megnevezése nélkül, (az utalások mégis teljesen érthetőek) rámutat arra, hogy egyrészt számos egyház hiszi, hogy Jézus szavai és a Szentlélek ereje által a kenyér és a bor valóságos, noha titokzatos módon az élő Krisztus testévé és vérévé válik, azaz Krisztus a maga teljességében jelen van. Ezzel szemben más egyházak, noha vallják Krisztus valóságos jelenlétét, ezt nem kötik olyan szorosan a kenyér és bor jegyeihez.¹⁶ (Ezt a kérdést érinti a 15. ponthoz fűzött megjegyzés is.¹⁷) Világos, hogy az első álláspontot a katolikus és – bizonyos megkötésekkel az ortodox teológia képviseli, a másodikat pedig a reformáció egyházai. Noha a dokumentum nem oldja meg a vitát, és még csak nem is foglal állást, és noha ez a hozzáállás katolikus szemszögből kifogásolhatónak tűnhet, a színek átváltozása az eukarisztiában, pontosabban ennek értelmezése nem egy lezárt kérdés. Nemcsak azért, mert az ortodox teológia, noha vallja a színek átváltozását (*metabolé*), ennek hogyanjára nem ad olyan racionális, pontos definíciót, – a *transsubstantiatiót* –, mint a katolikus teológia tette Aversai Guitmundtól a trentói zsinaton keresztül (DS 1642,¹⁸ 1652¹⁹), a *Mysterium fidei* enciklikáig (1965, DS 4410–4413), hanem azért is, mert a 20. századi katolikus szentségtan is újabb utakat keres az átváltozás helyesebb megértéséhez. A skolasztikus meghatározás, az átlényegülés az arisztotelészi szubsztancia fogalomra épít: a lényeg / szubsztancia egy létező létalapja, azonosságának változatlan magva, a változó tulajdonságok / járulékok (*accidentes*) hordozója. A tudományok, különösen a fizika és a kémia kibontakozásával a szubsztancia szó értelme megváltozott: már nem egy létező legmélyebb valóságát jelenti, hanem a

¹⁶ „Many churches believe that by the words of Jesus and by the power of the Holy Spirit, the bread and wine of the eucharist become, in a real though mysterious manner, the body and blood of the risen Christ, i.e., of the living Christ present in all his fullness. Under the signs of bread and wine the deepest reality is the total being of Christ who comes to us in order to feed us and transform our entire being. Some other churches, while affirming a real presence of Christ at the eucharist, do not link that presence so definitely with the signs of bread and wine. The decision remains for the churches whether this difference can be accommodated within the convergence formulated in the text itself.”

¹⁷ „In the history of the Church there have been various attempts to understand the mystery of the real and unique presence of Christ in the eucharist. Some are content merely to affirm this presence without seeking to explain it. Others consider it necessary to assert a change wrought by the Holy Spirit and Christ's words, in consequence of which there is no longer just ordinary bread and wine but the body and blood of Christ. Others again have developed an explanation of the real presence which, though not claiming to exhaust the significance of the mystery, seeks to protect it from damaging interpretations.” Noha a szöveg nem nevezi meg egyik hagyományt sem, az első megközelítés – a jelenlét vallása a hogyan meghatározása nélkül a protestáns egyházakra vall; a második megközelítés (a Szentlélek és Krisztus szavai hatására átváltozás történik, amelynek következtében már nem kenyér és bor előttünk állunk, hanem Krisztus teste és vére előtt, a katolikus álláspont. A harmadik út – az átváltozás állítása a hogyanra vonatkozó misztérium megőrzésével, a félreérthető magyarázatot kerülése céljából – az ortodox teológia sajátja.

¹⁸ „persuasum semper in Ecclesia Dei fuit [...]: per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis eius. Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata” (DS 1642).

¹⁹ „Can. 2. Si quis dixerit, in sacrossancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vinis, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat: an. s.” (DS 1653)

molekulák, atomok sajátos konfigurációjából adódó anyagi struktúrát. Másrészt a filozófia is másként közelíti meg a létezőt, nem egyszerűen változó tulajdonságok változatlan hordozójaként, hanem olyan alanyként, akit relációi is éppúgy meghatároznak. Tekintettel az említett változásokra a *transsubstantiatio* jelentése is igen félreérthetővé lett, különösen, ha figyelembe vesszük, hogy az eukarisztikus színek esetén, a „járulékok” (méret, mennyiség, íz, szín) változatlansága olyan minőségekre vonatkozik, amelyek a kémiai összetételtől függetlenek. Ezért a *szubsztancia* megváltozása ma éppen azt sugallhatja, amit a skolasztika tagadni akart: a fizikai-kémiai tulajdonságok megváltozását. Másrészt a személy sem közelíthető meg a mai filozófiában olyan statikus, elvont kategóriával, mint a szubsztancia. Éppen ezért a katolikus szentségtanban vannak törekvések arra, hogy ma érthetőbb és kevésbé félreérthető fogalmakkal fejezzék ki az eukarisztia ünneplése során történő változást. A relacionális ontológiából kiindulva, a kenyér és bor, valamint a lakomatörténet jelentésének megváltozása alapján P. Schoonenberg és E. Schillebeeckx transzsignifikációról beszél: már nem egyszerű táplálékról vagy étkezéstről van szó, hanem olyan valóságteremtő jelről, amely Krisztus önátadását jeleníti meg. S. Trooster szerint a megvalósító jel – célja által – magában hordozza a jelzett valóság lényegét; ezért a kenyér és bor céljának megváltozásáról, transzfizalizációról beszél az eukarisztiaiban.²⁰ Noha első látásra úgy tűnhet, hogy ezek a kifejezések a *Mysterium fidei* elítélése alá esnek,²¹ a valóságban a transzsignifikáció és a transzfizalizáció eredeti szándéka nem a reális változás, az új valóság, Krisztus személyes jelenlétének a tagadása és pusztá szimbólummá lefokozása, hanem annak mélyebb megértése. Az szentségteni reálszimbólum fogalom, amelyet Schoonenberg használ, éppen ellentéte a tisztán informáló, emlékeztető jelnek. A. Gerken rámutat arra, hogy az enciklika pusztán az informáló jellel foglalkozik, és nem ismeri a megvalósító jel fogalmát. Éppen ezért elítélése nem vonatkozik Schoonenberg szándékára, aki a transzsignifikációval pontosan az ontológiai valóságot állítja, csak más filozófiai rendszer fogalmaival, más gondolkodásmód szerint, mint a trentói zsinat, a személyes-relacionális ontológiai síkján.²² Egyébként a trentói zsinatnak sem állt szándékában a

²⁰ L. GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, 177–182; WALTER, *Eucharistie*, 78–79; H. VORGRIMLER, *Sacramental Theology*, Collegeville, 1992, 159–160 (angol fordítás a német eredetiből: *Sakramententheologie*, Düsseldorf, 1992³, Linda M. Maloney); F.-J. NOCKE, in: SCHNEIDER, 311–313.

²¹ „Ugyanis nem helyénvaló [...] azon igyekezni, hogy a figyelmet a szentségi jel mivoltának az átgondolására irányítsák, mintha a szimbolizmus, amelyet egészen biztosan senki sem tagadna, teljesen és kimerítően kifejezné Krisztus jelenlétének mivoltát ebben a Szentségben; vagy: az átlényegülés titkáról értekezni, anélkül, hogy említés történnék a kenyér egész szubsztanciájának Krisztus testévé és a bor egész szubsztanciájának Krisztus vérévé való csodálatos átváltozásáról, amelyről a Trienti Zsinat beszél (vö. az 1642. ponttal), úgy, hogy azok egyedül a ‘jelentésváltozásban’ és a ‘rendeltetés-változásban’, ahogy ők mondják, állnak fenn [...]” (DS 4411).

²² „Eine genaue Analyse dessen, was die Enzyklika unter Zeichen versteht, zeigt nun aber, dass die Enzyklika nur das informierende Zeichen kennt und ihr der Begriff des realisierenden Zeichens fremd ist, wie man vor allem aus. nr. 36–42 erkennt. So verwirft die Enzyklika also nur den Symbolismus. Der Vorwurf des Symbolismus kann aber die dargelegte These Schoonenbergs über die Transsignifikation im Sinne einer Ontologie der personalen Gegenwart und des realisierenden Zeichens nicht treffen, da es bei *dieser* Transsignifikation eben um eine ontologische Aussage geht. So scheint es, dass die von Schoonenberg vertretene These von der Enzyklika nicht verworfen wird. Daher dürfte in dieser These ein beachtenswerter Versuch vorliegen, die Eucharistie auf der personal-ontologischen Ebene darzustellen, eib Versuch, der nach unserer Ansicht das von Tridentinum mit dem Begriff Transsubstantiation gemeinte in einer anderen Sprache und in einem anderen Denkhorizont wahr.” (Alexander GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, München, 1973, 180. Gerken W. Beinert ugyanilyen konklúziójára is hivatkozik (BEINERT, *Die Enzyklika „Mysterium fidei”*, in: TThQ 147 [1967] 159–176; vö. E. WALTER, *Eucharistie*, 78.)

transsubstantiatio fogalmának dogmatizálása, amint ez a zsinati szövegből is meglátszik: az „átváltozást a katolikus egyház a legalkalmasabban [*aptissime*] átlényegülésnek nevezi”.²³ Az új gondolkodásmód a személy lényegét kapcsolatteremtő képességében és megszólíthatóságában látja; ez nem kevesebbet mond Krisztus jelenlétéről, hanem éppen az aktuális jelenlétét emeli ki, a teljesen másokért való létének, teljes odaadásának, és ezáltal magának Krisztusnak személyes jelenlétét.

Figyelemre méltó továbbá, hogy a 13. ponthoz fűzött, előbb említett magyarázó megjegyzés így fogalmaz: az eukarisztiában „jelen van a feltámadott Krisztus teste és vére, azaz az élő Krisztus a maga teljességében” („the body and blood of the risen Christ, i.e., of the living Christ presence in all his fullness”). E mondat kétszeresen jelentős: a feltámadt Krisztus van jelen, tehát Krisztus a maga személyes, pneumatikus-testi valóságában; másrészt a test és a vér – akárcsak a bibliai hagyományban – nem az ember összetevő elemeinek elkülönített felsorolása, hanem a teljes ember megjelenése.²⁴

A 8. pont a megjelenítés és az elővételezés funkcióihoz kapcsolja az eukarisztikus ünneplésben megvalósuló *hálaadást* és *közbenjárást*.²⁵ Mivel az eukarisztia Isten hatalmas üdvtörténeti tetteit jeleníti meg, az egyház hálaadással emlékezik ezekre. Másrészt az eukarisztia a jövőben bekövetkező beteljesülést elővételezi; e két okból az egyház, közbenjárásával Isten jótéteményeit kéri minden ember számára. Miközben ezt cselekszi, az egyház tulajdonképpen Krisztussal, a Főpappal és közbenjáróval egyesül. Ezért tekinthető az eukarisztia az örökké élő és értünk közbenjáró Krisztus áldozata szentségének. Látható, hogy a dokumentum itt azt a szemléletet tükrözi, hogy az eukarisztia *hálaadó és közbenjáró áldozatnak* tekinthető. Külön hangsúlyt kap a Krisztus-esemény, és ezen belül a keresztáldozat egyedi, megismételhetetlen volta.

A meghatározás ismét túllépi azt a szűk értelmezést, hogy az eukarisztia „csak” emlékezés, illetve, hogy az egyház pusztán passzív befogadó. Másrészt az is világos, hogy az egyház áldozata nem Krisztus áldozatától független, autonóm áldozati cselekmény. Nincs viszont jelen a konszenzus tárgyaként az a katolikus meggyőződés, hogy az eukarisztia nemcsak hálaadó és közbenjáró, hanem *engesztelő áldozat* is. E kérdést

²³ DS 1652 (Fila–Jug, 344). Vö. ELŐD I., *Katolikus dogmatika*, Bp., 1978, 511.

²⁴ E visszatérés a Biblia nyelvhasználatához és emberképéhez kiigazítja a skolasztikus elképzelést, amelyet bizonyos szempontból a trentói zsinat szövege is képvisel, és amely a testet és a vért az ember különálló alkotóelemének tekintette, ezért szükségesnek tartotta megemlíteni, hogy az eukarisztiában a testtel és a vérral együtt jelen van Krisztus lelke is („semper haec fides in Ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus verumque eius sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate existere. DS 1640). Vö. VORGRIMLER, 160: „In the twelfth century the 'parts' were listed that, together, make up the totus Christus: body, blood, soul, divinity” („A 12. században felsorolták azokat a 'részeket' amelyek együtt alkotják a teljes Krisztust: a test, vér, lélek, istenség.”)

²⁵ „Representation and anticipation are expressed in thanksgiving and intercession. The Church, gratefully recalling God's mighty acts of redemption, beseeches God to give the benefits of these acts to every human being. In thanksgiving and intercession, the Church is united with the Son, its great High Priest and Intercessor (Rom. 8:34; Heb. 7:25). The eucharist is the sacrament of the unique sacrifice of Christ, who ever lives to make intercession for us. It is the memorial of all that God has done for the salvation of the world. What it was God's will to accomplish in the incarnation, life, death, resurrection and ascension of Christ, God does not repeat. These events are unique and can neither be repeated nor prolonged. In the memorial of the eucharist, however, the Church offers its intercession in communion with Christ, our great High Priest.” (E8)

viszont érinti a 8. ponthoz fűzött kiegészítő megjegyzés, amely arra mutat rá, hogy a katolikus teológia „engesztelő áldozat” fogalma érthetővé válik, ha az előbb említett szempontokat figyelembe vesszük. Mivel az eukarisztia aktualizálja Krisztus egyetlen engesztelő áldozatát, Krisztus és az egyház közbenjárása ezt a megismételhetetlen engesztelést mutatja be az Atyának az egész emberiség javára.²⁶ A keresztdozat aktualizálása egyszerre jelenti a jelenléte / megjelenítést és a hatékonyságot, a cselekvő jelenléte. A megjegyzés egyszersmind arra biztatja az egyházakat, hogy a bibliai megemlékezés fogalom megértése által próbálják felülvizsgálni az áldozati jellegről szóló korábbi vitákat, és értsék meg, miért használta az egyik egyházi hagyomány, vagy milyen megfontolásból vette el a másik az eukarisztia áldozati jellegét.

A kölcsönös megértésre való meghívás egy igen régi vitára utal, amelynek gyökerei részben a protestáns „csak kegyelemből” és a katolikus derülátóbb emberi-egyházi bekapcsolódás szembenállásában keresendők. Másrészt nem kevés szerepe van e vitában egymás alapvető félreértésének. A *Heidelbergi Káté* 80. kérdésére („Mi különbség van az Úr vacsorája és a római katolikus mise között?”) adott válasz éppen azt a félreértést tartalmazza, hogy míg az úrvacsora tiszteletben tartja Krisztus áldozatának megismételhetetlen voltát, addig katolikus elképzelés szerint a misében az egyház naponta megismétli ezt az áldozatot.²⁷ A katolikus tanítás nyilvánvaló félreértése protestáns részről szembetűnő, ha a trentói zsinat szövegeit nézzük: a zsinat nem beszél a keresztdozat megismételéséről, hanem annak megjelenítéséről (*repraesentatio*), emlékezetéről (*memoria*) és a résztvevők részesedéséről annak gyümölcséből, a bűnbocsánatból (*applicatio*).²⁸

Az eukarisztia a Krisztus vére által megpecsételt *szövetség*; ez egyesít az Úrral és a többi hívővel a szentek közösségében.²⁹

Az *anamnészis* fogalmából következik, hogy az eukarisztikus ünneplés magában foglalja mind a szentséget, mind Isten szavának hirdetését, hiszen mindkettőben megvalósul a

²⁶ „It is in the light of the significance of the eucharist as intercession that references to the eucharist in Catholic theology as "propitiatory sacrifice" may be understood. The understanding is that there is only one expiation, that of the unique sacrifice of the cross, made actual in the eucharist and presented before the Father in the intercession of Christ and of the Church for all humanity.”

²⁷ „Az úrvacsora arról tesz nekünk bizonyosságot, hogy minden bűnünkre bocsánatot nyerünk Jézus Krisztusnak amaz egyetlen áldozatáért, amelyet a keresztfán Ő maga egyszer vitt véghez, és hogy mi a Szentlélek által Krisztussal egyesülünk, aki most a maga valóságos testével a mennyekben az Atyának jobbján van és azt akarja, hogy ott imádjuk Őt. A mise ellenben azt tanítja, hogy az élők és a holtak bűnei nem bocsáttatnak meg a Krisztus szenvedéséért, hacsak érettük a misemondó papok naponként nem áldozzák meg Krisztust; és hogy Krisztus a kenyérnek és bornak színe alatt testileg jelen van és ezért ezekben kell Őt imádni. Ezért a mise nem más, mint megtagadása Jézus Krisztus egyetlen áldozatának és szenvedésének, és kárhuzatos bálványimádás.” (*A Heidelbergi Káté. A második Helvét Hitvallás, A Magyarországi Református Egyház Hitvallási iratai, A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1992, 62.*)

²⁸ „in Coena novissima [...] ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile (sicut hominum natura exigit) relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum *repraesentaretur* eiusque *memoria* in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie comittuntur, peccatorum *applicaretur*” (DS 1740 [1562], in: DENZINGER, Henricus – SCHÖNMETZER, Adolfus, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona-Freiburg-Roma, 1973³⁶, 408).

²⁹ „United to our Lord and in communion with all the saints and martyrs, we are renewed in the covenant sealed by the blood of Christ.” (E11)

Krisztusra és üdvözítő tetteire való hatékony emlékezés.³⁰ Ez a szemlélet egyrészt Szent Ágoston szentségtanából³¹ merít: a szentségek az adott jelek közé tartoznak, szent jelek. Az érzékelhető jelhez szorosan kapcsolódik Isten igéje, amely a pusztá anyagi elemet szentséggé avatja, ezért a szentség *verbum visibile*.³² Másrészt ez a régi-új felismerés a szentség és a szó összetartozásáról a II. vatikáni zsinat dokumentumaiban is megfogalmazódott: „Világosan ki kell tűnnie, hogy a liturgiában a szertartás és a szó a legbensőségesebben kapcsolódik egymáshoz” (SC 35). „A szentmise tulajdonképpen két részből áll: az ige liturgiájából és az eukarisztia liturgiájából. De ezek oly szorosan kapcsolódnak egymáshoz, hogy egyetlen istentiszteleti cselekményt alkotnak” (SC 56). „Az egyház mindenkor tisztelte a szentírást, mint magát az Úr testét is, hiszen főleg a szent liturgiában szüntelenül veszi, és nyújtja a híveknek az élet kenyerét mind Isten igéjének, mind Krisztus testének asztaláról” (DV 21). A szentség és Isten igéje szoros összetartozása az eukarisztikus ünneplésben egyszersmind hidat ver a katolikus és protestáns értelmezés közé, hiszen hosszú ideig úgy látszott, hogy a katolikus teológia szinte kizárólag a szentséget, az eukarisztikus jelenléte hangsúlyozza, ezzel szemben pedig a reformáció egyházai az ige egyházaként határozták meg magukat, az úrvacsora háttérbe szorításával.

A dokumentum a harmadik síkon az eukarisztia *pneumatologikus* vonatkozását, *epiklészisz* jellegét tárgyalja. A Szentlélek az, aki jelenvalóvá teszi Krisztust, beteljesítve az alapítási igékben megfogalmazott ígéretet. Az eukarisztia elsődleges forrása és beteljesedése az Atya, központja a megtestesült Fiú. A Fiú odaadását és ennek folyamatos hatékonyságát az eukarisztiaiban a Lélek, a mérhetetlen szeretet teszi lehetővé.³³ Ezen összefüggés feltárja az eukarisztikus ünneplés kapcsolatát a Szentháromság titkával. Egyszersmind a Fiú és a Szentlélek, Krisztus alapító igéje és az epiklészisz közötti belső kapcsolat is világos lesz a liturgiában.³⁴ A Szentlélek cselekvésének köszönhetően Krisztus szavai nem pusztán a történelemben egyszer elhangzó, hanem ma is hatékony szavak;

³⁰ „Since the anamnesis of Christ is the very content of the preached Word as it is of the eucharistic meal, each reinforces the other. The celebration of the eucharist properly includes the proclamation of the Word.” (E12)

³¹ Ágoston szentségtanának kulcsfogalma a jel, az a valóság, amely azon túl, hogy érzékelhetően előttünk áll, alkalmas arra, hogy egy másik valóságra utaljon. A legfontosabb jel maga a szó, amely képes az érzékelhető jeleket is kifejezni. „Egyértelműen a szavak a legfontosabbak, ha a lélekben megfogalmazódott dolgok jelzéséről van szó [...]. Hiszen az Úr is jelzett valamit ama kenet illatával, amellyel lábait megkenték, és azzal, hogy testének és vérének szentségét megízleltette, szintén akaratát jelezte [...]. A jelek megszámlálhatatlan sokasága azonban, amelyekkel gondolatainkat kifejezzük, mégiscsak a szavakban adott számunkra igazán.” (*De doctrina christiana* II.3.4, ford. Böröczki Tamás, Debrecen, é. n., 84).

³² Vö. SCHNEIDER, *A dogmatika kézikönyve* 2, 206–207.

³³ „The Spirit makes the crucified and risen Christ really present to us in the eucharistic meal, fulfilling the promise contained in the words of institution. The presence of Christ is clearly the centre of the eucharist, and the promise contained in the words of institution is therefore fundamental to the celebration. Yet it is the Father who is the primary origin and final fulfilment of the eucharistic event. The incarnate Son of God by and in whom it is accomplished is its living centre. The Holy Spirit is the immeasurable strength of love which makes it possible and continues to make it effective. The bond between the eucharistic celebration and the mystery of the Triune God reveals the role of the Holy Spirit as that of the One who makes the historical words of Jesus present and alive. Being assured by Jesus’ promise in the words of institution that it will be answered, the Church prays to the Father for the gift of the Holy Spirit in order that the eucharistic event may be a reality: the real presence of the crucified and risen Christ giving his life for all humanity.” (E14)

³⁴ „There is an intrinsic relationship between the words of institution, Christ’s promise, and the epiklesis, the invocation of the Spirit, in the liturgy”, mondja a 14. pontozhoz fűzött megjegyzés (l. még a 2. lábjegyzetet).

ugyanakkor éppen a Lélek segítségül hívása mutat rá arra, hogy az eukarisztia nem mágikus cselekmény, hanem az Atyához intézett imádság: a cselekvő tehát elsődlegesen Isten, az egyház pedig teljesen rá van utalva, és tőle függ.

Az E14-hez fűzött megjegyzés két liturgiátörténeti vonatkozást is tartalmaz. A különböző egyházi hagyományok eltérően határozták meg az *epiklészisz* helyét az alapítási igékhez viszonyítva: az ősi liturgiák az egész szertartásnak epiklétikus jelleget tulajdonítottak,³⁵ és ezzel azt a meggyőződést képviselték, hogy az egész eukarisztikus történet megjeleníti Krisztust. A szöveg nem említi kifejezetten, de arra utal, hogy a keleti liturgia ezt az ősi hagyományt őrzi, illetve az alapítási szavak után elhangzó *epiklészisz*hez köti az átváltozást. A katolikus teológia különösen a huszadik században kezdi újból hangsúlyozni az *epiklészisz*t; a Szentlélek viszont az átváltoztatás szavai előtt hívja segítségül, hogy teljesítse Krisztus ígését és tegye őt jelenvalóvá. Másrészt a skolasztika óta az alapítási igékre összpontosít, mint a transsubstantiatio „pillanatára”, tehát az *epiklészisz*nek hagyományosan nem volt akkora jelentősége, mint a keleti egyházban. Az újabb szentségtan kezd ismét arra figyelni, hogy Krisztus jelenléte nem szűkíthető egyetlen mozzanatra, hanem az egész eukarisztikus történet megjeleníti Krisztus misztériumát, a Szentlélek folyamatos jelenléte és cselekvése által. Ez az egészben látás valóban hozzájárulhat azon nehézségek áthidalásához, amelyek a katolikus és ortodox értelmezés közötti eltérésekből adódtak, az átváltozás pillanatával kapcsolatban. Az ősegyház gyakorlatának másik jelentős tanulsága, hogy a Szentlélek átváltoztató tevékenysége nem csak a szentségi színekre vonatkozik, hanem az egész lakoma-történetre, és a közösségre.³⁶

Összefoglalva az alapítási igék és a Szentlélek szerepének kapcsolatát, a 15. pont kiemeli, hogy a kenyér és a bor Krisztus élő szava és a Szentlélek ereje által válik Krisztus testének és vérének szentségi jelévé.³⁷ Ezen átváltozás célja a kommúnió. Ez az állítás nem vitázik az eukarisztia másodlagos szerepével, csupán kiemeli, hogy az eukarisztikus ünneplés célja és igazi rendeltetése a Krisztussal való egység a kommúnióban.

A Szentlélek nemcsak aktualizálja Krisztusnak a múltban elhangzó ígését, hanem megszenteli és megújítja az egyházat, illetve elővételezi Isten Országának eszkatológikus beteljesedését.³⁸

Az eukarisztia szentháromságos megközelítése után a limai dokumentum e szentség egyháztani és eszkatológikus vonatkozását mutatja be.

Az eukarisztia nem csupán a Krisztussal való szentségi közösség eszköze, hanem az egy kenyérből és egy kehelyből való részesedés megteremti és kinyilvánítja a benne részesedők egymással való közösségét, Krisztus testének, az egyháznak az egységét is.³⁹

³⁵ L. még E16: „The whole action of the eucharist has an "epikletic" character because it depends upon the work of the Holy Spirit.”

³⁶ L. még SCHNEIDER, *A dogmatika kézikönyve* 2, 311–312.

³⁷ „It is in virtue of the living word of Christ and by the power of the Holy Spirit that the bread and wine become the sacramental signs of Christ's body and blood. They remain so for the purpose of communion.” (E15)

³⁸ E17, 18.

³⁹ „The eucharistic communion with Christ who nourishes the life of the Church is at the same time communion within the body of Christ which is the Church. The sharing in one bread and the common cup in a given place demonstrates and effects the oneness of the sharers with Christ and with their fellow sharers in all times and places. It is in the eucharist that the community of God's people is fully manifested. Eucharistic celebrations always have to do with the whole Church, and the whole Church is involved in each local eucharistic celebration. In so far as a church claims to be a manifestation of the whole Church, it will take care to order its own life in ways which take seriously the interests and concerns of other churches.” (E19)

Ezért az eukarisztiának alapvető **ekkléziológiai** jelentése is van. Az eukarisztikus ünneplés a helyi egyház összetartója, de ugyanakkor az egész egyház megjelenítője. Ebből következik az egyes egyházak feladata, hogy az egész egyház javát figyelembe vegyék.

Az E19-hez fűzött megjegyzés az egyik legkényesebb kérdést, az intercommuniót érinti.⁴⁰ A kiindulópont az a tény, amelyet gyakorlatilag ma minden egyházi–teológiai hagyomány elismer, hogy a keresztség az a szentség, amely beépít Krisztus testébe és megadja a Szentlélek ajándékát. Ebből adódik, mondja a dokumentum, hogy a megkereszteltek Krisztus egyházának tagjai, a híveknek ezért joguk van az eukarisztiában részesülni, a lelkészeknek pedig joguk van az eukarisztikus ünneplésen elnökölni. Ugyanebből a tényből következik, hogy amennyiben valamely egyház megkérdőjelezi egy másik eukarisztikus közösség híveinek és lelkészeinek e jogát, az eukarisztia katolicitása (egyetemessége) nem nyilvánul meg a maga teljességében. A burkoltan bíráló megjegyzés az intercommunió megtagadására vonatkozik, és nyilván a katolikus és az ortodox egyházat érinti. Gyakorlatilag ez a legnehezebben megoldható kérdés, mert nem annyira az eukarisztia értelmezésével függ össze – a reális jelenlét és az áldozati jelleg tekintetében éppen a BEM, valamint a korábbi és későbbi kétoldalú egyeztetés dokumentumai⁴¹ olyan lényeges közeledést fogalmaznak meg, hogy amennyiben az egyes egyházak ezen egyeztetések eredményeit megfontolnák, és az egyházi gyakorlatban (teológiai oktatás, igehirdetés, hitoktatás, szentségi katekézis) alkalmaznák, jelentős akadály hárulna el az intercommunió útjából.

A legmélyebb probléma egyháztani jellegű. Noha elvben a keresztség kölcsönös elismerése megtörtént, a gyakorlatban katolikus értelmezés szerint ez még nem jelenti a teljes egyháztagságot és az egyház egységét, hiszen „*az üdvösség eszközeit hiánytalanul (...) csak Krisztus katolikus egyházában, az üdvösség egyetemes eszközében érhetjük el. Hitünk szerint a Péter vezetése alatt álló egyetlen apostoli kollégiumra bízta az Úr az újszövetség összes javait, hogy ezekből hozza létre a földön az egy krisztusi testet; ebbe kell teljesen beépülniük mindazoknak, akik már valamiképpen hozzátartoznak Isten népéhez.*”⁴² A *Lumen gentium* és az *Unitatis redintegratio* egyházképe⁴³ kétségtelenül

⁴⁰ „Since the earliest days, baptism has been understood as the sacrament by which believers are incorporated into the body of Christ and are endowed with the Holy Spirit. As long as the right of the baptized believers and their ministers to participate in and preside over eucharistic celebration in one church is called into question by those who preside over and are members of other eucharistic congregations, the catholicity of the eucharist is less manifest.” (Commentary E19)

⁴¹ *Das Herrenmahl*, Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, 1978 (megjelent Bonifácus, Paderborn/Lembeck, Frankfurt am Main, 1979); *Final Report*. Anglican–Roman Catholic International Commission, Windsor, 1981, CTS/SPCK 1982.4; *The Church, the Eucharist and the Trinity*, München, 1982 (katolikus–ortodox teológiai bizottság); K. LEHMANN és W. PANNENBERG szerkesztésében: *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt in Zeitalter der reformation und heute*, Freiburg-Göttingen, 1986.

⁴² UR 3; vö. ÖD 17: „Krisztus egyetlen Egyháza a Péter utóda és a vele közösségben levő püspökök által kormányzott katolikus Egyházban létezik”, mivel „a kinyilatkoztatott igazság, a szentségek, és a szolgálat teljessége, melyet Krisztus Egyháza épülésére és sajátos küldetésének teljesítésére adott, a katolikus egyház közösségében található meg”.

⁴³ A megújult katolikus egyházképről és ennek ökumenikus jelentőségéről terjedelmes irodalom van; e kérdést itt nem részletezem, hanem l. *Az ökumenizmus katolikus és protestáns perspektívából*, in: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica Latina* 2001/1, 71–111.

nyitást jelent más egyházak felé, amennyiben a korábbi állásfoglalásokhoz képest elismeri a keresztséget, mint alapvető köteleket, illetve azt, hogy a nem katolikus egyházak és egyházi közösségek hiteles egyházalkotó elemeket bírnak. A legjelentősebb ilyen szempontból éppen az a megállapítás, hogy „mint alkotmányos és rendezett társaság a katolikus egyházban áll fenn, vagyis a Péter utóda meg a vele közösségben élő püspökök által kormányzott egyházban, bár szervezetén kívül is megtalálható a megszentelődés sok eszköze és sok igazság; ezek, mint Krisztus egyházának tulajdonát képező adományok, a katolikus egység ösztönzői”. Ez a mondat több okból nagyon jelentős. Ha minden korábbi hivatalos nyilatkozat, a IV. lateráni zsinattól XI. Piusig azt az álláspontot képviselte, hogy „extra ecclesiam [catholicam] nulla salus”, sőt még XXIII. János első enciklikája (*Ad Petri cathedram*) is azonosságjelet tett Krisztus egyháza és a katolikus egyház között, a LG óvatosabban fogalmaz, és a *subsistit* igét használja, ami azt jelenti, hogy a katolikus egyházban megvalósul ugyan Krisztus egyháza, de a kettő nem azonos. Ezt a gondolatot elmélyíti a mondat második része, amely által a katolikus egyház első alkalommal ismeri el, hogy határain kívül is léteznek autentikus egyházi / egyházalkotó elemek. Ezzel a zsinat implicit módon elismeri ezeknek a közösségeknek az ekkleziológiai és üdvtörténeti jelentőségét. Az 1993-as *Ökumenikus direktórium* a zsinat meghatározását bizonyos szűkítéssel alkalmazza: „Amikor tehát a katolikusok ilyen kifejezéseket használnak, mint ‘egyházak’, ‘más egyházak’, ‘más egyházak és egyházi közösségek’ stb. azok jelölésére, akik nincsenek teljes közösségben a katolikus Egyházzal, mindig figyelembe kell venni ezt a szilárd meggyőződést és hitvallást” (ÖD 17). A Hittani Kongregáció 2000-ben kiadott, *Dominus Iesus* nyilatkozata – számos katolikus teológus szerint is –, egyfajta visszatérést jelent ahhoz az állásponthez, amely szerint a katolikus egyház az egyedül üdvözítő egyház.⁴⁴ A negyedik, az egyház szerepéről szóló fejezet egyik megállapítása az „egyház” szó hivatalos katolikus értelmezését tisztázza. Eszerint azok a közösségek, amelyek szoros kötélekkel kapcsolódnak a katolikus egyházhoz „az apostoli jogfolytonosság és az érvényes eukarisztia” által, azok „valóban részegyházak”, és Krisztus egyháza jelen van bennük, még akkor is, ha az Isten akaratából eredő primátust nem őrizték meg (17. pont). Ezzel szemben azok a közösségek, amelyek „nem őrizték meg az érvényes püspökséget és az eukarisztia misztériumának eredeti és teljes valóságát, nem egyházak a szó sajátos értelmében” (uo.). A megkülönböztetés világos, az egyház név megilleti a keleti egyház(ak)at, (esetleg az ókatolikusokat?), de nem vonatkozik a különböző protestáns közösségekre. A következő mondatok megismétlik a LG és az UR megállapítását arról, hogy itt is léteznek egyházi elemek, hogy a keresztség bizonyos nem teljes, de reális egységet teremt az egyházzal, illetve, hogy ezek a közösségek nem jelentéktelenek az üdvösség misztériumában. Mégis a fennebb említett meghatározás, noha a LG-ot idézi, határozottan leszűkíti a zsinat egyház-értelmezését, különösen, ha az ökumenikus törekvések történelmi hátterét / fejlődését figyelembe vesszük.⁴⁵

⁴⁴ A *DI* által a teológusok és egyházi vezetők körében kiváltott reakciókról I. MÁRTONFFY Marcell, *Egyetemesség és sokféleség – a „Dominus Iesus” nemzetközi fogadtatásáról*, és ÖRSY László, *Ökumenikus előzékenység*, in Mérleg 2000/4, 420–434; 434–436.

⁴⁵ A LG elismerte, hogy Krisztus egyháza nagyobb valóság, amely ha teljesen jelen is van a katolikus egyházban, magába foglalja a többi keresztényt is. Sőt az UR is erre utal a két fejezetcímmel: „A keleti egyházak sajátos helyzete”, illetve „A Nyugaton különvált egyházak és egyházjellegű közösségek”.

Látható tehát, hogy az intercommunió lehetősége vagy lehetetlensége alapvetően egyháztani kérdés. Az intercommunió akadálya az, hogy az eukarisztia az egyház egységének jele, viszont az egyház tényleges egysége nem valósult meg, ezért a jel – az eukarisztikus közösség – olyan tényre utalna, amely még csak reménybeli. Ezzel szemben meg lehetne fogalmazni azt az ugyancsak katolikus meggyőződés is, hogy egyrészt az eukarisztia nemcsak az egység jele, hanem annak forrása is, különösen, ha azt is figyelembe vesszük, hogy a szentségek objektív hatékonysággal rendelkeznek, és végbe viszik azt, amit jeleznek. Másrészt azon is el lehetne gondolkozni, hogy mennyire teljes a tényleges egység a katolikus egyházon belül, az egyház tagjai között, akiket sokszor súlyos ellentétek osztanak meg.⁴⁶

Éppen az intercommunió egyháztani alapjával függ össze a másik komoly nehézség, a papi szolgálat érvényessége, amelyen az eukarisztikus ünneplés érvényessége múlik. Ez a probléma első látásra érvénytelennek minősíti a reformáció közösségeiben végzett úrvacsorát, tekintettel arra, hogy az említett közösségekben hiányzik a tényleges papság. A valóságban ez egy igen komplex kérdés.

Már a kétoldalú, katolikus–lutheránus és katolikus–anglikán teológiai párbeszéd rámutatott arra, hogy mindkét egyházi hagyományban a szentségek és az ige szolgálata a kiválasztott és ordinált egyházi szolgálat feladata.

Az Ágostai Hitvallás XIV. cikkelye kiemeli az egyházi renddel kapcsolatban, hogy az egyházban senki sem taníthat vagy szolgáltathatja ki a szentségeket szabályos meghívás nélkül.⁴⁷ A XXVIII. cikkely a püspök hatalmáról szól: az egyházi hatalom, vagyis a kulcsok hatalmának lényege, hogy az egyház szolgálói, Jézus evangéliumi megbízásából és Isten parancsa alapján hirdetik az evangéliumot, elengedik vagy megtartják a bűnöket, és kiszolgáltadják a szentségeket. E megbízatást a Jn 20,21 és Mk 16,15 alapozza meg.⁴⁸

A németországi katolikus–lutheránus teológiai bizottság 1986-ban kiadott jelentős dokumentuma (*Tanbeli elítélések – egyházszervezők?*)⁴⁹ rámutat arra, hogy a lutheranizmus korai szakaszában azért vonják kétségbe az egyházi rend szakramentalitását, mert az áldozópapság gyakorlását úgy értelmezik, mint a krisztusi egyedülálló áldozat megismétlését. Később, az újszövetségi gyakorlathoz igazodva (ApCsel 6,1-6; 1Tim 4,14; 2 Tim 1,6) az evangélikus egyházak is lehetségesnek tartják, hogy szentségnek tekintsenek egy olyan ordinációt, amelynek közvetítése imádság és kézzel érintés által történik, és amely az

⁴⁶ Az intercommunio ellen és mellett szóló érvekről I. J-F. NOCKE, in: SCHNEIDER, *A dogmatika kézikönyve* 2, 317–319.

⁴⁷ „de ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare, nisi rite vocatus” (Philippi MELANCHTONIS *Confessio Augustana*, art XIV.1, in: http://www.fh-augsburg.de/~harsch/mel_ca00.html)

⁴⁸ „[5] sic autem sentiunt, potestatem clavium seu potestatem episcoporum iuxta evangelium potestatem esse seu mandatum dei praedicandi evangelii, remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta. [6] nam cum hoc mandato Christus mittit apostolos Ioh. 20, 21 sqq.: sicut misit me pater, ita et ego mitto vos. accipite spiritum sanctum? quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis peccata, retenta sunt. [7] Marc 16, 15: ite, praedicate evangelium omni creature” (i.m., art. XXVIII).

⁴⁹ K. LEHMANN, W. PANNENBERG (szerk.): *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt in Zeitalter der reformation und heute*, Freiburg-Göttingen, 1986 (az egyházi szolgálatról: *Amt. Zu den konfessionellen Gegensätzen in der Lehre vom geistlichen Amt*, 157–169.

igehirdetésre és a szentségek kiszolgáltatására rendeli az egyház szolgáját, nem pedig az áldozatbemutatásra (tekintettel az áldozatbemutatás fennebb említett értelmezésére). Noha a reformáció egyházai nem nevezik szentségnek az ordinációt, ennek lényeges alkotóelemei, úgy ahogy a középkorban kialakult szentség-definícióban ezek megtalálhatók, ezekben az egyházakban is jelen vannak: a Lélek hívása, a kézzrátétel, amely által az ordinált személy, küldetése teljesítése érdekében részesedik a Szentlélek ajándékaiban.⁵⁰ Másrészt, mivel az ökumenikus párbeszéd hozzájárult ahhoz, hogy a lutheránus egyház megértse, milyen értelemben beszél a katolikus teológia az eukarisztia áldozati jellegéről, hogy itt nem a keresztdózat megismétléséről van szó, hanem megjelenítő megemlékezésről, az ordináció reformátori kritikájának legjelentősebb pontja tárgyatlanná vált. Ebből az is következik, hogy a trentói zsinat elítélései a lutheránus hitvallási iratok kritikájával szemben ugyancsak szükségtelenné váltak. Katolikus részről megfontolandó továbbá, hogy amennyiben növekvő egyetértés mutatkozik az ordináció szakramentalitásának tekintetében, különösen ha az egyetértés kiterjed az apostoli szukcesszió megőrzésének jelentőségére, nem kellene odavezessen, hogy a katolikus egyház elismerje az evangélikus ordináció szakramentalitását.⁵¹

A református hagyomány vizsgálatánál mindenek előtt Kálvin tanításának fejlődését kell figyelembe venni.

Az *Institutio* korai kiadásáiban a papságról a „Hamis sákramentumokról” című fejezetben tárgyal, és noha, amint a kontextus is mutatja, visszautasítja az ordinatio szentségi jellegét, már itt található egy figyelemre méltó megállapítás a kézzrátétel apostoli eredetét és jelentőségét tekintve. „Hátra van még a kézzrátétel, – amelyről bizonyos, hogy az apostolok is gyakorolták, valahányszor az egyházi szolgálatba beállítottak valakit. Ezen az alapon Pál „a presbitérium kézzrátétele” alatt magát a felavatást érti, amely által Timotheust a püspöki tiszbe beiktatták (I. Tim. 4:14). Tudom ugyan, hogy egyesek a „presbitérium” alatt itt a vének tanácsát értik, de az én ítéletem szerint egyszerűbb az egyház szolgáit érteni alatta. Úgy vélem, hogy ezt a szertartást a zsidók szokásából vették át, akik ha valamit vagy valakit meg akartak áldani és szentelni, akkor a kezük rátételével mintegy bemutatják Istennek. [...] Tehát a kézzrátétellel azt fejezték ki az apostolok, hogy azt, akire ráteszik a kezüket, felajánlják Istennek. Hogy áll hát a dolog? Vajjon a törvény árnyképeihez ragaszkodtak? Egyáltalán nem. Hanem minden babonás megkötöttség nélkül alkalmazták ezt a jelképes cselekményt, ott, ahol annak értelme volt. Azokra tették rá ugyanis a kezüket, akiknek számára a Szentlélek adományát

⁵⁰ A régi ordinálási szertartás imája szerint a kézzrátétel közli az ordinálandóval a Szentlélek ajándékait: „die Gabe des Heiligen Geistes zur Ausübung seiner Sendung zugesprochen und zuteil” (*GAK* 32, in: *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* 1, 161).

⁵¹ „Durch diese Klärung der Bedeutung des Ordinationritus in Verbindung mit dem Verständnis nicht nur des bischöflichen, sondern auch des priesterlichen (presbyteralen) Amtes, unbeschadet seiner Zuordnung zum eucharistischen Opfer (die auf der Basis der heute erreichten ökumenischen Verständigung nicht mehr kontrovers zu sein braucht), sind die wichtigsten Anlässe der reformatorischen Kritik an der Ordination und ihrer Sakramentalität beseitigt worden, so dass auch die gegen diese Kritik gerichteten Verwerfungen des Konzils von Trient (vgl. DS 1773–1775) heute nicht mehr anwendbar sind. Andererseits stellt sich für die katholische Kirche die Frage, ob die weitgehende Übereinstimmung in wesentlichen Bestandteilen der Ordinationshandlung nicht die Annerkennung der Sakramentalität der in den evangelischen Kirchen vollzogenen Ordination rechtfertigt, wenn eine Verständigung über die Wahrung der apostolischen Amtssukzession bei dieser Handlung erreichbar ist.” (uo.)

kérték az Úrtól, és azért részesítették az illetőket abban effajta jelképes cselekmény által, hogy mindenki megértse, hogy adomány nem őtőlük maguktól származik, hanem a mennyekből száll alá. Ez által a jelkép által Istennek ajánlották azokat, akikre a Szent Lélek kegyelmét kérték, amelyet abban az időben az ő szolgálatuk által tetszett az Úrnak kiárasztani.”⁵²

Míg az *Institutio* első, 1536-os kiadásában Kálvin még kifejezetten azt mondja, hogy az Írás nem szól semmilyen isteni ígéretről vagy Isten által rendelt szertartásról, ezért a kézrátétel esetében nem lehet szentségről beszélni („sacramentum igitur nullum esse potest”⁵³), működésének második felében, az *Institutio* későbbi kiadásaiban már nagymértékben érvényesül Martin Bucer hatása. Ez világosan látható az 1560-as francia kiadásban, amely gyakorlatilag az 1543-as latin kiadás fordítása: „Ami a kézrátételt illeti, amellyel beiktatják állapotukba az egyház igazi papjait és szolgáit, egyáltalán nem ellenzem, hogy szentségnek tekintsék. Mert ez először is egy Szentírásból vett szertartás, amely egyébként egyáltalán nem hiábavaló, amint szent Pál is mondja, hanem Isten lelki kegyelmének jele (1 Tim 4,14). Azért nem számítottam a többi közé, mert nem egy rendes, minden hívőre vonatkozó, hanem egy sajátos hivatal (bizonyos funkcióra vonatkozó sajátos rítus). Egyébként, amikor ilyen tiszteletet tulajdonítok a Jézus Krisztus által rendelt szolgálatnak, a pápa által rendelt római papoknak nem kell emiatt elbizakodniuk. Mert akikről mi szólunk, azok Jézus Krisztus szája által lettek rendelve, hogy az evangélium és a szentségek kiosztói legyenek (Mt 28, 19; Mk 16,15; Jn 21,15), nem pedig azért, hogy mézárós módjára naponta áldozatot mutassanak be. Ők azt a parancsot kapták, hogy hirdessék az evangéliumot, és legeltessék Krisztus nyáját, nem pedig azt, hogy áldozatot mutassanak be. A Szentlélek ajándékainak ígéretét nem azért kapták, hogy a bűnök miatt engesztelést nyújtsanak, hanem azért, hogy megfelelő módon kormányozzák az egyházat (ApCsel 1, 8).”⁵⁴

⁵² KÁLVIN János *Institutioja 1536* (ford. Victor János), Bp., 1995, 245–246. Az 1541-es francia kiadás lényegében ugyanezt fogalmazza meg: „Reste l'imposition des mains, laquelle il appert avoir esté observée des Apostres toutesfois et quantes qu'ils ordonnoient quelq'un au ministere de l'Eglise. Parquoy S. Paul (1 Tim. 4, 14) appelle imposition des mains de Prestrise (presbyterii), l'establissement par lequel Timotée avoit esté constitué Evêque. Combien que ie n'ignore pas, qu'aucuns par ce mot de Prestrise entendent l'assemblée des Anciens. mais a mon iugement nous le prendrons plus simplement du ministere : (vue qu'en un autre lieu il fait mention de soy tout seulement, sans parler de plusieurs. Le t'admoneste, dit-il (2 Tim. 1, 6), que tu face valloir la grace que tu as receue par l'imposition de mes mains). Or i'estime que ceste maniere de faire est venue de la coustume des Hebreux : lesquelz par imposition de main representoient à Dieu ce qu'ils vouloient estre sanctifié et benist. [...] Pourtant les Apostres par l'imposition des mains signifioient, qu'ils offroient et desdioient à Dieu celuy, sur lequel ilz mettoient les mains. [...] Car ilz mettoient les mains sur ceux, pour lesquelz ilz demandoient le S. Esprit de Dieu : lequel ilz administroient par ce signe (symbolo), pour denotter et donner a cognoistre, qu'il ne sortoit point d'eux, mais descendoit d'enhault. En somme, par ce signe (symbolum) ilz recommendoient à Dieu celuy auquel ilz demandoient la grace du S. Esprit estre conférée : laquelle il plaisoit à Dieu pour ce temps-là estre distribuée par leur ministere.” (IC 1541, chap. XVI, – OC 4, 1118; idézi GÁNOCZY, *Calvin, théologien de l'Église et du ministère*, Paris, 1964, 318–319). Gánoczy a kiemelésekkel jelzi azokat a kulcsszavakat – jel/szimbólum, amely a Szentlélek kegyelmét közli, amely a személyt megszenteli / odaszenteli és Istennek ajánlja, – amelyek a katolikus teológiában éppen a szentség jellemzői.

⁵³ IRC (1536) cap. V, – OC 1, 192, idézi GÁNOCZY, *Calvin, théologien de l'Église et du ministère*, 321.

⁵⁴ „Quant est de l'imposition des mains, que se fait pour introduire les vrais Prestres et Ministres de l'Eglise en leur estat, ie ne repugne point qu'on la recoit pour Sacrement. (Quantum ad verum presbyterii munus attinet, quod ore Christi nobis est commendatum, libenter eo loco habeo). Car c'est une ceremonie prise de l'Ecriture, pour le premier : et puis laquelle n'est point vaine, comme dit saint Paul, mais est un signe

Noha szembetűnő a szöveg polémikus éle, egyértelmű, hogy az ordo több olyan elemét hangsúlyozza, amely a katolikus szentségban meghatározó: a szentség-volt, a krisztusi eredet, a kegyelmet közvetítő külső jel (kézrátétel), a szolgálat sajátos, nem minden hívőre vonatkozó jellege, az alapfeladatok – az igehirdetés és a szentségek kiszolgáltatása. Sőt az is látható, hogy az ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου Kálvin értelmezésében nem a vének tanácsának tettét jelenti, hanem az egyház minisztereinek kézrátételét. Sőt a 2Tim 1,6 kommentárjában azt mondja, hogy valószínű egyetlen személy végezte a kézfeltételt.⁵⁵ Az az igen keményen bíráló, amellyel Kálvin az áldozópapság gondolatát illeti, abból a félreértésből adódik, hogy a katolikus pap a misében megismétli Krisztus egyszeri áldozatát.⁵⁶ Az engesztelő áldozat elvetése részben abból következik, hogy Kálvin szerint (éppen a keresztáldozat megismétlése címen) az egyház elhomályosítja Krisztus egyetlen engesztelést,⁵⁷ másrészt abból a protestáns szemléletből érthető, amely szerint Isten olyannyira transzcendens, hogy szóba sem jöhet az emberi együttműködés. Viszont tekintettel arra, hogy a katolikus teológia a keresztáldozat egyszeri, megismételhetetlen voltát és örök érvényét tanítja, illetve az eukarisztia ünneplésében Krisztus egyedülálló áldozatának megjelenítő emlékezetét látja, a bíráló tulajdonképpen nem talál célba.⁵⁸

(symbolum) de la grace spirituelle de Dieu (1 Tim. 4, 14). Ce que ie ne l'ai pas mis en conte avec les eux autres, c'est d'autant qu'il n'est pas ordinaire ne commun entre les fideles, mais pour un office particulier (ad certum functionem specialis ritus). Au reste, quand i'attribue cest honneur au ministere ordonné de Iesus Christ, il ne faut pas que les prestres (sacerdotes) Romaniques, qui sont creez selon l'ordre du Pape, s'enorgueillissent de cela. Car ceux que nous disons, sont ordonnez par la bouche de Iesus Christ pour estre dispensateurs de l'Evangile et des Sacremens (Matth. 28, 19; Marc 16, 15; Jean 21, 15) : non pas pour estre bouchers, afin de faire immolation quotidiennes. Le commendement leur est donné pour prescher l'Evangile, et de paistre le troupeau du Christ, et non pas de sacrifier. Il leur est fait promesse de recevoir les graces du saint Esprit, non pas pour faire expiation des pechez, mais pour gouverner deument l'Eglise (Act. 1, 8)." IC (1560) IV.19.28, – OC 4, 1110-1111; vö. IRC (1543) cap. XVI, – OC 1, 1086-1087; idézi GÁNÓCZY, *Calvin, théologien de l'Église et du ministère*, 321–322, valamint Max THURIAN, *Aux sources de l'église. Tradition et renouveau dans l'Esprit*, Taizé, 1977, 52.

⁵⁵ „On ne sçauroit pas bien dire si tous avoyent accoustumé d'imposer les mains sur la teste de celuy qui devoit estre ordonné Ministre : ou bien si un seulement les luy imposoit en lieu ou au nom de tous : mais la conjecture nous mesne plustost là, de dire qu'il n'y en avoit qu'un seulement qui imposoit les mains." (CNT 4, 271, eredeti latin alapján: OC 52, 349–350. *Comm. in II Tim. 1,6* (1548), idézi GÁNÓCZY, 325).

⁵⁶ „Hát ha a mise, amelynek az a rendje, hogy mindennap százezerszámra hajtsák végre az áldozatokat, mi egyébre irányul akkor, mint arra, hogy Krisztusnak szenvedése, amelyben Ő egyedüli áldozat gyanánt Önmagát mutatta be az Atyának, el legyen temetve és süllyesztve [...] Egész fejtegetésében azt erősítgeti az apostol, hogy nem csak semmilyen más áldozat nincsen, hanem amazt az egyetlen áldozatot is csak egyszer mutatta be Krisztus és többé nincs szükség a megismétlésére." (KÁLVIN János *Institutioja*, IV. 168–169).

⁵⁷ „A mise áldozatáról pedig azt képzelik, hogy az az Isten előtt fizetségnek számít, amelyet Ő fogad el előttünk elégtételül. Amennyire különböző két dolog adni és kapni, ugyanolyan nagy különbség van a sákramentum és az áldozat között. Ez hát az ember nyomorult halátlansága, hogy amiben az Isten jóvoltának bőkezűségét kellene elismernie, hogy azért halál adjon, éppen abban az Istent akarja a maga adósává tenni. A sákramentum azt az ígéretet hirdette nekünk, hogy a Krisztus halála nem csak egyszer adta vissza nekünk az életet, hanem állandóan is éltet bennünket, mivel abban a halálban minden beteljesedett, ami szükséges volt a mi üdvösségünkhöz. A mise áldozata ellenben egészen más dalt zeng: Krisztust mindennap meg kell áldozni, hogy valami hasznunk legyen belőle." (KÁLVIN János *Institutioja*, IV. 170).

⁵⁸ Gánóczy megjegyzi, hogy Kálvin az áldozat és a papság elferdült formáját támadja tulajdonképpen, amelyet azonban, a reformátor ellenkező véleménye dacára, sem az egyházi Tanítóhivatal, sem a kor nagy teológusai soha nem képviseltek. Ha derülátón szemléljük a kérdést, azt is mondhatjuk, hogy noha Kálvin elvetette a bíráló felfogást, eléggé világosan elfogadott egy „református” ordo-szentséget, amelyet meg akart tisztítani minden elferdült értelmezéstől. (GÁNÓCZY, *Calvin, théologien de l'Église et du ministère*, 326–327.

Gánóczy egyébként felveti azt a kérdést, hogy tekintettel Kálvin álláspontjának fennebb bemutatott alakulására, arra, hogy az idézett szakaszban a reformátor felsorolja mindazokat az elemeket, amelyek éppen meggyőződése szerint nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy egy szertartást szentségnek nevezünk (bibliai alap, krisztusi alapítás, a rítusra vonatkozó ígéret), miért nem hatott ez oda, hogy a református egyház bevezesse ezt az „igazi szentséget” (az „igazi” jelző itt a katolikusnak mondott téves értelmezéstől megtisztított szentségre vonatkozik)? A kérdés természetesen nyitott; a neves Kálvin-szakértő véleménye szerint ez a kálvini „befejezetlen szintézis” egyik példája.⁵⁹

A lelkészi szolgálat érvényessége a reformáció egyházaiban összefügg elsősorban a szolgálat saját értelmezésével. Ez részben látható az imént bemutatott kálvini álláspontból: noha Kálvin nem vezeti be a „református” egyházirend szentségét, munkássága második felében eljut oda, hogy elismeri a kézzátétel szentségi jellegét, krisztusi eredetét és kegyelmi hatását. A kérdés másik oldala a katolikus (és ortodox) perspektívából jelentős érvényes szentelés, ami szorosan összefügg az apostoli szukcesszió meglétével. Ezért hagyományosan a katolikus álláspont az apostoli szukcesszió hiányát és az érvénytelen ordinációt tartotta. Ezzel szemben viszont több 20. századi teológus azt az nézetet képviseli, hogy noha sok protestáns egyházban nem mutatható ki a püspöki jogutódlás, ezekben a közösségekben is fennmaradt a presbiteri szukcesszió. Max Thurian például Aquinói Tamásra hivatkozik, aki szerint Krisztus, főpapi minőségében kegyelmével pótolja a szentségi kegyelem hiányosságát. Tamás szerint abban az esetben, ha egy meg nem keresztelt személy pappá vagy püspökké lesz, érvénytelenül szolgáltatja ki a szentségeket, de Krisztus pótolja kegyelmével ezt a hiányt Isten népe javára („Summus Sacerdos supplet defectum”).⁶⁰ Ha ezt az elvet figyelembe vesszük, illetve azt nézzük, hogy a reformátorok eredeti szándéka nem az apostoli szukcesszió megszakítása volt, hanem az Isten szavához való nagyobb hűség, akkor azt lehet mondani, hogy a püspöki jogutódlás megszűnése ellenére, alapvetően megmaradt a tanbeli, szentségi és pasztorális szukcesszió, amelyet a presbiteri, kollégiális kézzátétel jelképez, és ezt éppen a Lélek gyümölcsei igazolják. Különösen elgondolkodtató, hogy a mai protestáns egyházak nem felelősek egy 16. századbeli döntésért, ezért Krisztus nem vonhatja meg kegyelmét ezen egyházak későbbi híveitől. Thurian egy 17. századi református teológus, Daillé Kálvin Katekizmusának 45. kérdéséhez írt kommentárját elemzi: az ősegyház gyakorlata szerint a szentelés formai hiányosságait szükséghelyzetben Isten pótolja, illetve a többi pap megerősítése és egyetértése helyrehozza. Thurian mindezek alapján arra hivatkozik, hogy az apostoli tanítás, amely éppoly lényeges az apostoliság tekintetében, fennmaradt. Továbbá az első protestáns lelkészeket katolikus püspökök vagy katolikus papok szentelték, tehát legalábbis presbiterális vonalon kimutatható a szukcesszió. A harmadik érv arra vonatkozik, hogy a szentelés hiányossága esetén az egyház megerősítésével pótolja ezt a szentelési fogyatékossgot. Negyedszer a rendkívüli szolgálat értelmében Isten meghívhat egyes személyeket népe javára, még akkor is, ha hiányzik szolgálatuk szentségi jellege.⁶¹ Thurian nem utolsó sorban a II. vatikáni zsinat dokumentumaira hivatkozik. A LG elismeri a nem katolikus egyházi

⁵⁹ I. m., 323.

⁶⁰ *Summa Theologica*, Suppl., quest. 35, art. 3, idézi M. THURIAN, *Aux sources de l'église. Tradition et renouveau dans l'Esprit*, 118–119.

⁶¹ THURIAN, *Aux sources de l'église. Tradition et renouveau dans l'Esprit*, 121–125.

közösségek egyházi jellegét (LG 15). Az UR az egyházi rend szentségének fogyatkozását (*defectus*) állapítja meg a protestáns egyházakban. Emiatt ezek „nem őrizték meg sértetlenül [...] az eukarisztia misztériumának teljes gazdagságát (UR 22). Viszont a zsinat nem tartja üres szertartásnak az úrvacsorát, hanem elismeri hogy az Krisztus halálának és feltámadásának az emlékezete, reális, életadó találkozás Krisztussal. Egyébként a *defectus* nem fordítandó föltétlen teljes hiánnyal, hanem jelenthet hiányosságot, fogyatékoságot is⁶². Ezért Thurian szerint a „mindent vagy semmit” elgondolást (a katolikus papi szolgálat teljessége az érvénytelen protestáns papsággal szemben) helyettesíteni lehetne a „mindent vagy kevesebbet elvel”.

Ugyanezt az álláspontot képviseli Heinrich Fries. Az UR 22 *defectus* fogalmát a zsinati dokumentumok kontextusában vizsgálja, és azt állapítja meg, hogy ezek több helyen elismerőleg szólnak a nem katolikus közösségek hitéről és életéről, egyházi jellegükről. Maga a szűkebb szövegösszefüggés több pozitívumot, reális hatást emel ki az úrvacsora ünneplése kapcsán: a memoria Krisztus halálának és feltámadásának emlékezete, Krisztussal való élő közösséget hoz létre. Azonban ezek a hatások nyilvánvalóan kapcsolódnak az igehirdetést és a szentségeket kiszolgáltató lelkész hivatalához. Ezért a zsinati „*defectus ordinis*” eredeti szándéka nem a teljes hiány jelzése (amint ez az egyes zsinat utáni értelmezésekben szerepel), hanem jelentése inkább az egyházi szolgálatban megnyilvánuló hiányosság, fogyatkozás. Éppen ezért az apostoliság Krisztus egyháza egészének jellemzője, és nem szűkíthető csupán a hivatalra és a hivatali utódlásra. Az apostoliság mindenekelőtt az apostoli tanúsághoz való hűséget jelenti; ennek az apostoli tanításnak a szolgálatában áll a hivatal is. Ennek következtében helyesebb, ha nem arról beszélünk, hogy az apostoli szukcesszió a püspökök egymást követő sorában megszakadt, hanem arról, hogy ez az apostoli jogutódlás a presbiterális utódlás formájában maradt fenn a reformáció egyházaiban.⁶³

Hasonló álláspontot képvisel Békés Gellért: „ha tragikus történeti események, például egyházszakadás miatt valamely egyházban megszakad az apostoli utódlás, az isteni gondviselés lényeges elemeiben akkor is fenntartja az apostoli hagyományt. Ez azonban kivételes helyzet, s az ökumenikus dialógus egyik célja pontosan az, hogy az

⁶² Vö. BÉKÉS G.: *A keresztyékek egysége – utópia?*, Mérleg 1993/1, 83. Egyébként Augustin Bea az úrvacsorát egységesítő kegyelem forrásának tekinti a reformáció egyházi számára: „For Reformation Christians, the Lord’s Supper can be and is a source of unifying grace, although in a manner and to an extent known only to God.” (BEA, *The Way to Unity after the Council*, 147-148)

⁶³ „Im licht dieser Überlegungen und der seit dem Konzil geführten ökumenischen Dialoge eröffnet sich die Möglichkeit, von einem defectus ordinis im Sinn „eines Mangels an der Vollgestalt des kirchlichen Amtes zu sprechen” [...] Das apostolische die Bestimmung der ganzen Kirche Jesu Christi ist und nicht auf das Amt und die Amtsnachfolge beschränkt werden darf. Das Apostolische bedeutet vor allem die treue zum apostolischen Zeugnis und der apostolischen Botschaft, in deren Dienst das Amt steht. [...] Im Licht dieser Tatsachen wird heute davon gesprochen, dass im 16. Jahrhundert die apostolische Sukzession in der Reihe der Bischöfe nicht eintentlich unterbrochen sei, sondern in der Form einer presbyteralen Sukzession bewahrt wurde.” (H. FRIES, *Die katholische Lehre vom kirchlichen Amt*, in: W. Pannenberg /szerk./, *Lehrverteilungen – kirchentrendend? III, Materialien zur Lehre von den Sakramenten und kirchlichen Amt*, Freiburg Göttingen, 1990, 187–215. Itt idézve: 207–208).

intézményes krisztusi rend, az *una sancta catholica apostolica* krisztusi rendjének helyreállítására segítsen.⁶⁴

Ha mindezeket figyelembe vesszük, nem lehet a protestáns lelkészi szolgálat jelentéktelenségéről beszélni, és ebből adódik, hogy az eukarisztia érvényessége ezen egyházakban sokkal komplexebb kérdés, mintsem első látásra tűnik.

Az eukarisztia egyháztani jelentősége nem korlátozódik, a Limai Dokumentum szemléletében, a hivatali oldalra. Érdeme, hogy kihangsúlyozza: az eukarisztikus ünneplés alapvető feltétele a résztvevők kiengesztelődése, a társadalmi, gazdasági, politikai igazságosság megvalósítása. Az eukarisztiában való közös részvételnek arra kell ösztönöznie minket, hogy leküzdjük az igazságtalanságot, a faji gyűlöletet, az emberek szabadságának korlátozását, és nem utolsó sorban a felekezeti megosztottságot. Az eukarisztia egyszerre kegyelem forrása a társadalmi elköteleződés számára, és fölöttünk kimondott ítélet, amennyiben nem törekszünk megváltoztatni az igazságtalan társadalmi viszonyokat, a szegénységet és a sokféleképpen megnyilvánuló megosztottságot. Az eukarisztia tehát nem magán vagy szűk körű áhítatgyakorlat a templom falai között, hanem erőforrás és komoly kihívás egész életünk megváltoztatására.⁶⁵

E konkrét szeretetnek és szolidaritásnak az eukarisztia ünneplésében is meg kell nyilvánulnia, a kölcsönös megbocsátásban és a kiengesztelődés jeleiben, a közös étkezésben, az eukarisztikus jegyek elvitelében a betegeknek és a foglyoknak. Mindezek által a keresztények Krisztus szolgálatából veszik ki részüket, az ősegyház diakónusainak és diakonisszáinak feladatát folytatják, és tanúságot tesznek Krisztus megváltó jelenlétéről a világban. (E21)

Az eukarisztia az ötödik jelentés-sík értelmében ***Isten Országának eszkatologikus lakomája***. Ily módon elővételezi a teremtés végső megújulását. A végső beteljesedés jelei már most megtapasztalhatók, amikor Isten kegyelmétől indítva az emberek az igazságosság, a szeretet és a béke műveit valósítják meg. Az eukarisztiában az egyház hálát ad Istennek a remélt valóság ezen előjelei miatt, elővételezve ünnepli Krisztus eljövendő uralmát (E22).

A megígért megújulásra váró világ már jelen van az eukarisztikus ünneplésben az Atyának mondott hálaadásban, a Krisztus-anamnészisben, amelyben az egyház a világért imádkozik, a Szentlélek ajándékait kérő imában (E23).

⁶⁴ BÉKÉS Gellért, *Egyházi egység és apostoli hagyomány a Limai Dokumentumban*, in: uő: *Krisztusban mindnyájan egy. Keresztények egysége – utópia?*, 185–194 (itt 193) vö. uő: *La successione nella tradizione apostolica. Il ministero ordinato nel dialogo ecumenico*, Studia Anselmiana 92, Roma, 1985, 143–164.

⁶⁵ “The eucharistic celebration demands reconciliation and sharing among all those regarded as brothers and sisters in the one family Of God and is a constant challenge in the search for appropriate relationships in social, economic and political life (Matt. 5:23f., I Cor. 10:16f; I Cor. 11:20-22; Gal. 3:28). All kinds of injustice, racism, separation and lack of freedom are radically challenged when we share in the body and blood of Christ. Through the eucharist the all-renewing grace of God penetrates and restores human personality and dignity. [...] As participants in the eucharist, therefore, we prove inconsistent if we are not actively participating in this ongoing restoration of the world’s situation and the human condition. The eucharist shows us that our behaviour is inconsistent in face of the reconciling presence of God in human history: we are placed under continual judgment by the persistence of unjust relationships of all kinds in our society, the manifold divisions on account of human pride, material interest and power politics and, above all, the obstinacy of unjustifiable confessional oppositions within the body of Christ.” (E20.)

Krisztus testének tagjai arra kapnak meghívást, hogy egymással kiengesztelődve a kiengesztelődés és a feltámadás örömének tanúivá legyenek. Ebben azt a Jézust követik, aki asztalközösséget vállalt a vámosokkal és a bűnösökkel. Éppen ezért a keresztényeknek is szolidaritást kell tanúsítaniuk a kitaszítottakkal szemben, és az önmagát odaadó Krisztus szeretetének jeleivé kell lenniük (E24).

Az eukarisztia, amely teljes mértékben Isten ajándéka, új valóságot hoz létre, átalakítja a keresztényeket Krisztus képmására, és az ő tanúivá teszi őket. Ebből az ünneplésből fakad az egyház missziós feladata is, az az indítás, hogy a látható határain kívül levőket is meghívja közösségébe. Mindaddig, amíg a keresztények nem egyesülhetnek a teljes asztalközösségben, tanúságtételük hiányos (E26).

A Limai dokumentum érdemeihez tartozik az is, hogy kiemeli az átváltozás talán sokszor feledésbe menő szintjét, a keresztények és a közösség átváltozását, mint tényt és feladatot. Szintén figyelemre méltó, hogy a keresztények nem lehetnek közömbösek a teremtett világgal szemben, hanem éppen e világ megújításáért kell elkötelezniük magukat.

A teológiai reflexiót követően a dokumentum harmadik fejezete javaslatot tesz az **eukarisztikus liturgia ünneplésére** vonatkozóan.

A javasolt liturgiának a következő elemeket kell magába foglalnia:

- dicsérő himnusz
- bűnbánati aktus
- a bűnbocsánat kijelentése
- Isten igéjének hirdetése
- hitvallás
- közbenjáró ima az egész egyházért és a világért
- a kenyér és a bor előkészítés
- hálaadás az Atyának a teremtés, megváltás és megszentelés csodájáért (ez az elem a zsidó *berakah* hagyományból származik)
- Krisztus alapító szavai
- a megváltás nagy tetteinek emlékezete (szenvedés, halál, feltámadás, mennybemenetel és a pünkösöd, amely életbe hívta az egyházat)
- a Szentlélek segítségül hívása – az alapítási szavak után vagy előtt, vagy mindkét helyen
- a hívek Istennek szentelése
- utalás a szentek közösségére
- kérés az Úr visszajöveteléért és az ő Országának végleges megnyilvánulásáért
- az egész közösség amenje
- az Úr imája
- a kiengesztelődés és béke jele
- a kenyér megtörése
- közösség Krisztussal és az egyház valamennyi tagjával a közös evésben és ivásban
- záró dicsőítés
- áldás és elbocsátás/küldés

A liturgia felépítése gyakorlatilag az egyház ősi liturgiájának mintáját követi, és az ünneplés leírásában megtalálhatók a teológiai reflexió szintjei és hangsúlyai.

Az eukarisztikus ünneplés egysége és közössége feltételezi az eukarisztia teológiájának és liturgiájának megújítását. Ezért az egyházaknak meg kellene vizsgálniuk, hogy saját liturgiájuk mennyire tükrözi az elért konszenzust. A liturgikus reform nyomán megmutatókozó közeledés ugyanakkor együtt járhat egy fajta jogos pluralizmussal is (E28).

A következőkben a dokumentum néhány gyakorlati vonatkozású kérdést vet fel, amelyek nem képezik a teljes konszenzus tárgyát.

Az első az eukarisztia jegyeire vonatkozik: az egyház kezdettől fogva, az Újszövetség tanúsága alapján azokat a jegyeket használta, amelyeket Jézus az utolsó vacsorán. Azonban a világ azon részein, ahol a kenyér és a bor nem tartozik a mindennapos, könnyen előállítható táplálékhoz, és nem rendelkezik ugyanazzal a szimbolikus jelentőséggel, mint a nyugati egyházakban, felmerül a kérdés, hogy nem e helyettesíthetők ezek más, helyi táplálékkal. A dokumentum nem foglal állást ez ügyben, hanem további párbeszédet javasol annak tisztázására, hogy az Úr vacsorájának mely sajátosságait határozta meg Jézus megváltoztathatatlan módon, és melyekről dönthet az egyház (E28-hoz fűzött kommentár). Viszont az egyház jelenlegi gyakorlatát éppen az Újszövetségben látja megalapozva.

A második liturgikus – de alapjában véve teológiai kérdés az eukarisztikus ünneplés elnökletére vonatkozik. Helyén való a megállapítás, hogy elsődlegesen Krisztus az, aki egybegyűjti, tanítja és táplálja az egyházat; ő a pásztor, aki vezeti Istennépét, a próféta, aki Isten szavát hirdeti, a pap, aki Isten titkait ünnepli. A legtöbb egyházban Krisztus ezen elnökletét az ordinált lelkész képviseli. Az a személy, aki ezt a feladatot betölti, éppen arról tesz tanúságot, hogy a szertartás nem a közösség saját alkotása vagy birtoka, hanem az élő Krisztus ajándéka. Az eukarisztikus ünneplés minisztere az isteni kezdeményezést jelzi, és kifejezi a helyi közösség egységét az egyetemes egyház többi közösségével (E29). Noha a szöveg nem foglal egyértelműen állást valamely megoldás mellett vagy ellen (ordinált lelkész vagy bárki), azzal, hogy a többségi gyakorlatot, az ordinált lelkész elnökletét pozitívan értelmezi és jelentőségét emeli ki, ezt az álláspontot látszik előnyben részesíteni. A Krisztus nevében történő elnöklet éppen azt emeli ki, hogy az eukarisztia nem a közösség saját alkotása és birtoka, hanem Krisztus ajándéka. Az eukarisztikus ünneplés szolgálja az isteni kezdeményezést és az eukarisztikus közösségek egységét fejezi ki az egyetemes egyházon belül.⁶⁶

Egy harmadik jelentős gyakorlati kérdés az eukarisztikus ünneplés gyakorisága (E30–31). A dokumentum, az esemény jelentőségére és a húsvéti misztériummal való kapcsolatára való tekintettel azt szorgalmazza, hogy gyakran, lehetőleg minden

⁶⁶ „In the celebration of the eucharist, Christ gathers, teaches and nourishes the Church. It is Christ who invites to the meal and who presides at it. He is the shepherd who leads the people of God, the prophet who announces the Word of God, the priest who celebrates the mystery of God. In most churches, this presidency is signified by an ordained minister. The one who presides at the eucharistic celebration in the name of Christ makes clear that the rite is not the assemblies' own creation or possession; the eucharist is received as a gift from Christ living in his Church. The minister of the Eucharist is the ambassador who represents the divine initiative and expresses the connection of the local community with other local communities in the universal Church” (E29).

vasárnap sor kerüljön az eukarisztia megünneplésére. A keresztényeket bátorítani kellene a gyakori kommúnióra.

A következőkben az eukarisztikus színek megőrzéséről és az ünneplésen kívüli használatáról van szó (E32). Miközben egyes egyházak hangsúlyozzák, hogy Krisztus jelenléte megmarad az ünneplés befejeztével is (noha nem nevezi meg, a katolikus tanítást mutatja be), más egyházak az ünneplés aktusát emelik ki és a színek rendeltetését a kommúnióban látják (ortodox és protestáns álláspont). A konszenzus tárgyát képezi, hogy a színek kezelésében tisztelettel kell eljárni, nincs viszont egységes gyakorlat azok megőrzése tekintetében. Az egyházaknak viszont tiszteletben kell tartaniuk egymás gyakorlatát. Javaslatként fogalmazódik meg annak tudatosítása, hogy a megőrzés elsődleges célja (amint az ősegyház gyakorlatából is látható), az eukarisztia kiosztása a betegek és a távollevők között, illetve a tisztelet legjobb kifejezése éppen az eukarisztikus ünneplésen történő kommúnió. A dokumentum nem foglal állást az imádás (szentségimádás, körmenetek) kérdésében. A fogalmazásból viszont látható, hogy nem veti el valamely egyház, így a katolikus egyház gyakorlatát sem; azzal, hogy a színek tiszteletteljes kezelését szorgalmazza, elfogadja, hogy ezek többek pusztán tápláléknál, és az eltérő hagyományok kölcsönös tiszteletben tartását kérve bennfoglaltan a katolikus gyakorlatot, mint a jogos pluralizmus kifejeződését, elfogadja. Másrészt a szöveg felhívás is arra, hogy a paraliturgikus áhitatgyakorlatok ne vegyék át az eukarisztia elsődleges szerepét, a kommúniót.

A jelenlét megmaradásának kérdésében nem történik állásfoglalás. Max Thurian egyébként e kérdésben azt hangsúlyozza, hogy az eukarisztikus színek rendeltetése azok magunkhoz vételében van, és a jelenlét folytatódását vagy megszűntét misztériumnak tekinti. De ugyanakkor kiemeli, hogy noha ajánlott a megmaradt színeket elfogyasztani az ünneplés végén, a megmaradt színeket tisztelettel kell kezelni, hiszen ha hiszünk a valóságos jelenlétben és Krisztus szavának hatékonyságában, azt is hinnünk kell, hogy ez nem hagyja érintetlenül a teremtett valóságot.⁶⁷ Annak elismerésében, hogy a betegeknek elvitt eukarisztia is gyakorlatilag az eukarisztikus ünneplésbe kapcsolja őket, és Krisztust viszi el hozzájuk, tulajdonképpen bennfoglaltan az a meggyőződés is ott van, hogy a megmaradt színekben is jelen van Krisztus, hiszen egyébként a betegek eukarisztikus ünneplésen kívüli megáldoztatása is értelmetlenné válna.

Néhány megjegyzés a dokumentum módszerére és megszővegezésére vonatkozóan

A BEM, akárcsak más ökumenikus dokumentum, első lépésként bemutatja azt, ami a párbeszéd nyomán a konszenzus tárgyát képezi a résztvevők számára, majd ezt

⁶⁷ „Après la célébration eucharistique, achevée par la communion de tous les fidèles, même des malades chez eux, le rapport réel entre le Christ et les espèces eucharistiques qui restent est un mystère qu’il faut respecter. [...] Il ne nous appartient pas de nous prononcer pour la perdurance de la présence réelle, pas plus que pour sa disparition. Il faut ici respecter le mystère. Dans cette attitude de respect, il convient que les espèces eucharistiques soient consommées après la célébration. Une négligence dans ce domaine compromet la foi en la présence réelle, tandis qu’un respect équilibré est un signe que l’on croit vraiment à la présence du corps et du sang du Christ, et qu’au moins le support matériel de cette présence a droit à notre respect. Si l’on croit à l’efficacité de la Parole de Christ, il faut croire aussi qu’elle ne laisse pas indifférentes les créatures qu’elle atteint.” (THURIAN, *L’Eucharistie*, 272–273).

követően rátér azokra a sajátos tanokra, hangsúlykülönbségekre vagy gyakorlatokra, amelyek egy-egy egyházra jellemzőek. E második lépésben a szöveg a deskriptív módszert alkalmazza, tehát alapvetően arra szorítkozik, hogy az eltéréseket a lehető legtárgyilagosabban ismertesse, és nem kötelezi el magát a teljes egyetértés tárgyát még nem képező valamely álláspont mellett, nem fogalmaz meg kifejezett bírálatot az egyik vagy a másik egyház nézőpontjára vonatkozóan.

Az ökumenikus dialógus dokumentumainak néha azt szokták felróni, hogy nem elég egyértelműek, nem foglalnak világosan állást egy bizonyos nézőpont mellett, ezért úgy tűnhet, hogy végül is mindenkinek igaza van, de *az igazságra* nem derül fény. Az egyértelműség hiánya pedig nem szolgálja sem a hit, sem az egység ügyét.⁶⁸ A kellő figyelem nélküli olvasás vagy e fogalmazásmód nem ismerése valóban odavezethet, hogy a gyakorlatlan olvasó az árnyalt állításokban nem ismeri fel azt, hogy a szöveg mégis megfogalmaz egy bizonyos meggyőződést. Másrészt a saját premissza nagyon erős hatása alatt, kellő nyitottság nélkül való olvasás esetén ténylegesen fennállhat a kockázat, hogy valamely egyház úgy véli, a dokumentum teljes mértékben azért íródott, hogy saját tanítását alátámassza.

A deskriptív módszer sajátossága, hogy a jelenségeket leírja, anélkül, hogy egyetlen lehetséges megoldást kötelezővé tenne. Ez a dokumentum jellegéből és szándékából következik: nem egy hivatalos, egyetemes egyházi döntésről van szó, mint amilyenek az ökumenikus zsinatok határozatai voltak. Egy hosszú évtizedekig, sok részvevő bekapcsolásával tartott párbeszéd lecsapódása. Éppen ezért a célja az eltérő, évszázadokig szembeállított tanok és gyakorlatok helyes megértése, valamennyi szempont figyelembe vételével. A dialógusnak nem lehet célja valamely fél „igazságának” diadalra juttatása, hanem az igazság közös keresése, valamennyi fél eredeti szándékának megértésével, a jóhiszeműség, az őszinte hit vélelme mellett. Ez összefügg azzal a ténnyel, hogy a valóság mindig összetettebb, semhogy azt kimerítően le lehetne írni egyetlen formulával, egyetlen perspektívából. Azonban a figyelmes olvasás láthatóvá teszi, hogy az óvatos, semlegesnek tűnő fogalmazás ellenére, a szöveg szerzői általában egy bizonyos álláspontot képviselnek, másrészt a klasszikusan ellentétesként ismert egyházi hagyományok bemutatásával egyszersmind arra is felhívják a figyelmet, hogy a szembenálló felek mindegyike fel kell ismerje azt a kihívást, amely éppen az ellentétes véleményben nyilvánul meg.

Az nem áll, hogy a dokumentum semmilyen álláspontot nem képvisel, ezért bárki azt olvashat ki belőle, amit csak éppen akar. Az egész szöveg egy Krisztus-központú, Szentháromságos irányultságú, egyházi szemléletre épül. A megjegyzések és javaslatok üzenetet tartalmaznak, meghívást hol az egyik, hol a másik egyházi

⁶⁸ Abban a visszhangban, amelyet Latin-Amerika országainak (Argentína, Chile, Bolívia, Paraguay, Peru) anglikán egyházai fogalmaztak meg a BEM-mel kapcsolatban, az egyik hozzászóló azt fogalmazta meg: „It is such a cleverly written document that ... I feel there is a danger that every church can read into it what it likes” („ez egy olyan okosan megírt dokumentum, hogy érzésem szerint fennáll annak a veszélye, hogy mindegyik egyház azt olvasson bele, amit éppen akar”), illetve, hogy az egyetértés egyik oka az új nyelvezet, másrészt éppen az, ami nem fogalmazódott meg. (Max. THURIAN [szerk.], *Churches Respond to BEM. Official Responses to the „Baptism, Eucharist and Ministry” Text*, vol. 1, Faith and Order Paper 129, WCC, Geneva, 1986. *Anglican Churches of the Southern Cone*, 54-55.)

hagyománynak, hogy vizsgálja felül álláspontját, éppen a másik fél szempontjának és gyakorlatának helyes értelmezése következtében, igazítsa ki a saját gyakorlatában vagy a tanítása kifejtésében megnyilvánuló egyoldalúságot. A tiszteletteljes, tapintatos fogalmazás dacára a szöveg kihívást intéz valamennyi hagyományhoz, anélkül, hogy „a helyes” megoldást állítana előtérbe.

Ugyanakkor a dokumentum konszenzust fogalmaz meg az eukarisztia értelmezésének lényeges pontjaiban: ez a szentség Isten ajándéka, hálaadás az Atyának, a Krisztus-esemény megjelenítő, hatékony emlékezete; benne Krisztus valóságosan jelen van és önmagával való közösséget ajándékozik; a Lélek teszi jelenvalóvá Krisztust és valósítja meg a hívek átváltozását; az eukarisztia az egyház egységének forrása, felszólítás a tevékeny, elkötelezett életre, és a megváltott világ jele.

DIE MITTELALTERLICHE KAISER-/ KÖNIGSSALBUNG ALS „SAKRAMENT“ DAS AUFKOMMEN DER KÖNIGSSALBUNG IM ABENDLAND

DÁVID DIÓSI¹

Die Königssalbung ist erstmals im Abendland im Frankenreich anlässlich des Dynastiewechsels im Jahre 751 belegt und wurde im November an *Pippin dem Jüngeren* († 768) und seiner Gemahlin *Bertrada* († 783) in Soissons vollzogen². Knapp drei Jahre später, Ende Juli 754, salbte Papst *Stefan II.* († 757) persönlich im Kloster St. Denis Pippin erneut zum König und mit ihm dessen Söhne *Karl* und *Karlmann*³. Dass dies mit einem Rückgriff auf das AT in Anknüpfung an das Vorbild der alttestamentlichen Könige geschah (vgl. z. B. 1 Sam 9, 26-10, 8; 1 Kön 1, 34; David und Salomo als Prototypen), auch wenn die betreffenden Quellen diesbezüglich nirgendwo eine explizite Aussage machen, sondern bloß immer wieder eine Parallele zwischen der mittelalterlichen und der alttestamentlichen Königssalbung ziehen, läßt sich kaum bezweifeln⁴.

¹ A szerző római katolikus pap, Trierben folytat doktori tanulmányokat a liturgiátörténet terén.

² *Continuatio Fredegarii* (Fredegarii Chronicorum Liber Quartus cum Continuationibus, ed. J. M. WALLACE-HADRILL, Toronto/ New York 1960, 102.); *Annales regni Francorum* (MGH.SRG in usum scholarum 6, 8. 10.). Ob die Salbung von Bonifatius vorgenommen wurde, wie dies die späteren Quellen behaupten, läßt sich nicht eindeutig sagen. A. ANGENENDT (*Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart ²1995, 284; und *Rex et sacerdos. Zur Genese der Königssalbung*, in: N. Kamp/ J. Wollasch [Hg.], *Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des frühen Mittelalters* [= FS K. Hauck], Berlin 1982, 100-118, 107.) denkt eher an Bischof Chrodegang von Metz († 766). Ferner vgl. noch dazu Angenendt, *Rex*, 107; M. SIERCK, *Festtag und Politik. Studien zur Tagewahl karolingischer Herrscher* (BAKG 38), Köln 1995, 82; C. BRÜHL, *Kronen- und Krönungsbrauch im frühen und hohen Mittelalter*, in: HZ 234 (1982), 1-31, 24; K. U. JÄSCHKE, *Bonifatius und die Königssalbung Pippins des Jüngeren*, in: AD 23 (1977), 25-54. Zur Salbung von 751 vgl. noch I. HASELBACH, *Aufstieg und Herrschaft der Karlinger in der Darstellung der sogenannten Annales Mettenses priores*. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Ideen im Reiche Karls des Großen (HS 412), Lübeck 1970, 111-118; W. AFFELDT, *Untersuchung zur Königserhebung Pippins*. Das Papstum und die Begründung des karolinischen Königtums im Jahre 751, in: FMSt 14 (1980), 95-187.

³ *Annales Mettenses priores* (MGH.SRG in usum scholarum 10, 45f); *Chronicon Moissiacense* (MGH.SS 1, 293.). C. BRÜHL (*Fränkischer Krönungsbrauch und das Problem der „Festkrönungen“*, in: HZ 194 [1962], 265-326, hier 305f.) spricht von einer „Befestigungssalbung“, die seiner Meinung nach ein „völlig singuläres Ereignis“ (Kronen- und Krönungsbrauch [wie Anm. 2.], 25.) war. Näheres zu diesem Ereignis siehe bei HASELBACH (wie Anm. 2.), 124-128. bzw. SIERCK (wie Anm. 2.), 105-111.

⁴ Vgl. HKG III/ 1, 21f; H. SCHNEIDER, Art. *Herrscherweihe*, in: LThK 5 (³1996), 43-45, 43; ANGENENDT, *Frühmittelalter* (wie Anm. 2.), 284; SIERCK (wie Anm. 2.), 82; H. H. ANTON, Art. *Salbung*, in: LexMA 7 (1995), 1288-1292, hier 1290; BRÜHL (wie Anm. 2.), 23f; F. KERN, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter*, hg. v. R. Buchner, Münster/ Köln 1854, 65; HASELBACH (wie Anm. 2.), 113; E. EICHMANN, *Die Kaiserkrönung im Abendland*. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Mit besonderer Berücksichtigung des kirchlichen Rechts, der Liturgie und der Kirchenpolitik I-II, Würzburg 1942, 81. In diese Richtung scheint sich auch T. REUTER (Rezension von: M. J. ENRIGHT,

Der Gesalbte als „Kleriker“

Die Salbung, deren Erteilung im Abendland stets Recht von einem der ersten Bischöfe des Landes war⁵, war nicht bloß ein äußeres Zeichen für die göttliche Einsetzung, oder eine bloße kirchliche Fürbitte und Anrufung des göttlichen Segens, sondern auch eine Erhöhung des Königs über die Laien. Auch wenn es kein Herrscher gewagt hätte, sich für einen Priester zu halten (d. h. in der heiligen Messe die Konsekrationsmacht zu besitzen), galten sie nicht mehr als einfache Laien, sondern wurden durch die Königsweihe, selbst wenn kräftige Gegenstimmen zu vernehmen waren⁶, als *quasi Kleriker* angesehen⁷. Es wurde ihnen fast ein sazerdotaler Charakter

Iona, Tara and Soisson, Berlin/ New-York 1985, in: DA 44 [1988], 266f, hier 267) zu äußern, wenn er die Frage stellt: „Warum aber müssen wir davon ausgehen, weder Franken noch Päpste hätten selbständig auf die Idee einer Königssalbung kommen können?“ Die Quellen nennen den Kaiser als „*novus Moyses*“ (so von Pippin [MGH.Ep 3, 505]) oder „*zweiter David*“. Beim Empfang in Reims 816 begrüßt der Papst den Kaiser als „*secundus David rex*“ (MGH.SS 2, 594.). Ähnlich 876 Johann VIII. an Karl II.: „(ecclesia) vos *tanquam alterum regem David elegit*“ (PL 126, 697). Das *Benediktionale aus Freising* (Ende des 8. oder anfangs des 9. Jh.): „*Unguantur manus iste de oleo sanctificato, unde uncti fuerunt reges et prophete, sicut unxit Samuhel David in regem, ut sis benedictus et cinstitutus rex in regno isto, quod dedit tibi dominus Deus tuus super populum hunc ad regendum vel gubernandum. Quod ipse prestare dignetur qui vivit et regnat cum Patre et Spiritu sancto, per omnia saecula saeculorum. Amen*“ (R. A. JACKSON [Hg.], *Ordines Coronationis Franciae. Texts and Ordines for the Coronation of Frankish and French Kings and Queens in the Middle Ages I*, Philadelphia 1995, 70.). Anders dagegen A. TH. HACK, *Zur Herkunft der karolingischen Königssalbung*, in: ZKG 110 (1999), 170-190. HAUCK berücksichtigt m. E. einerseits kaum den damaligen ideengeschichtlichen Kontext, sondern geht exklusiv von den vier (*Continuatio Fredegarii, Annales regni Francorum, Annales Mettenses priores* und *Chronicon Moissiacense* [vgl. Anm. 2. und 3.]) davon isoliert betrachteten Texten der Quellen aus, andererseits unterscheidet er nicht zwischen *Motivation* und *Übernahme* selbst. Die Motivation muß nämlich zeitlich nicht unbedingt mit der Übernahme koinzidieren oder dieser vorangehen, sondern sie kann dies auch nachträglich beeinflussen. Wenn man von einem alttestamentlichen Einfluß bei der Königssalbung spricht, muß daraus nicht zwangsläufig – mindestens rein auf logischer Ebene – gefolgert werden, dass sie zur Übernahme beigetragen haben, denn alttestamentlicher Einfluß kann auch heißen, dass durch die ideengeschichtlich bedingte Reflexion auf die alttestamentlichen Texte bzw. auf die in ihnen beschriebene Praxis der schon praktizierten Königssalbung neue Akzente dazukamen, d. h. die fränkische Königssalbung wurde jetzt mit alttestamentlichen Augen betrachtet. Die Aussage, dass die alttestamentlichen Einflüsse eine wesentliche Rolle bei der Praxis der Königssalbung gespielt haben, bedeutet noch lange nicht, dass die alttestamentlichen Texte selbst die Vorlage für den konkreten Ritus selbst bis ins kleinste Detail boten.

⁵ Mehrmals vollzog die Salbung der Papst selbst. Näheres zur Person des Spenders der Ölsalbung bei der Herrscherweihe siehe bei PH. HOFMEISTER, *Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche*. Eine kirchenrechtlich-liturgische Abhandlung, Würzburg 1948, 98-102 (mit Beispielen).

⁶ So versucht der Scholastiker *Honorius Augustodunensis* in einem nach 1123 geschriebenen Traktat den laikalen Stand des Königs auf „*logische Weise*“ abzuleiten, indem er schreibt: „*Aut enim rex est laicus aut clericus. Sed si non est laicus, tunc est clericus. Et si est clericus, tunc aut est ostiarius aut lector aut exorcista aut acolitus aut subdiaconus aut diaconus aut presbyter. Si de his gradibus non est, tunc clericus non est. Porro si nec laicus nec clericus est, tunc monachus est. sed monachus eum excusat uxor et gladius*“ (Summa gloria de Apostolico et Augusto [MGH.LL 3, 69]. *Gregor VII.* († 1085) hat in seiner bekannten Äußerung vom 15. März 1081 die Könige daran erinnert, dass sie sogar dem Exorzisten unterlegen sind, da sie keine Dämonen austreiben können (vgl. M. BLOCH, *Regii thaumaturgi*. Studiu despre caracterul supernatural atribuit puterii regale, în special în Franța și în Anglia [Les rois thaumaturges], Iași 1997, 129; KERN ([wie Anm. 4.], 98.).

⁷ Nach H. J. BERBIG (*Zur rechtlichen Relevanz von Ritus und Zeremoniell im römisch-deutschen Imperium*, in: ZKG 92 [1981], 204-249, 217.) und L. BIEHL (*Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich*. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat [VGG.R 75], Paderborn 1937, 123.) machte die Inthronisation des König zum Mittler zwischen dem Klerus, der dem Altare näher stand als der Herrscher,

zugesprochen. Im 10. Jahrhundert, als diese Auffassung ihren Höhepunkt erreichte, hieß es in der Regel der Kaiserkrönung an einer bestimmten Stelle: „*Und hier macht (der Herr Papst) den (erwählten Kaiser) zum Kleriker*“. Das bringt auch die Tatsache zum Ausdruck, dass die Kaiser bzw. Könige verschiedene „*klerikale Privilegien*“ genossen. So haben sie im Spätmittelalter, auch wenn dieses Vorrecht ihnen zunächst in den römischen Ordines lediglich für die betreffende Lesung in der Matutin zugesprochen wurde⁸, in der Weihnachtsmesse in vollem Ornat das Evangelium („*Exiit edictum a Caesare Augusto*“) gesungen⁹. Ferner wurde der Kaiser bei der Krönung als Domherr in das Kapitel von Sankt Peter zu Rom aufgenommen, im Spätmittelalter wurde sogar nach dem römischen Vorbild der König bei der deutschen Königsweihe in Aachen zum Domkapitular der Krönungskirche ernannt¹⁰. Zu ihrem weiteren Recht

und dem Volk, das niedriger stand als der König. Ähnlich formuliert auch KERN ([wie Anm. 4.], 72.), indem er schreibt: „Nicht eigentlich in den geistlichen Stand sollte der König hinein-, aber doch aus dem Laienstande herausgehoben werden, ‚Mittler zwischen Klerus und Volk‘ sollte er sein“. E. O. JAMES (*Christian Myth and Ritual. A historical study*, Gloucester 1973, 65.) spricht vom König als eine „*mixta persona*“. Der Kaiser ist grundsätzlich der kirchlichen Strafgewalt unterworfen, aber, *weil er geweiht ist*, genießt er eine privilegierte Stellung, da er nur wegen dreier Vergehen gebannt werden kann, und zwar *haeresis, matrimonii distractio, sacrilegium* (vgl. E. EICHMANN, *Das Exkommunikationsprivileg des deutschen Kaisers im Mittelalter*, in: ZRG. Kan. Ab. 45 [1911], 160f.). Weiterhin genoß der Herrscher wiederum dank seiner Weihe strafrechtlichen Schutz, denn wer sich am ihm vergriff, verfiel dem Kirchenbann (BERBIG [wie Anm. 7.], 217; E. EICHMANN, *Die rechtliche und kirchenpolitische Bedeutung der Kaisersalbung im Mittelalter* [FS G. v. Hertling], München 1913, 268.). F. KATTENBUSCH (*Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde I: Die orthodoxe anatolische Kirche*, Freiburg 1892, 384.) beschreibt folgendermaßen das Verhältnis zwischen Kaisertum und Priestertum in Byzanz, wo sich beide Stände wechselseitig übergeordnet sind: „Der Priester segnet den Kaiser, dieser beherrscht auch den Priester. Der Kaiser ist hiernach ‚Lai‘“. Aber seine Herrschaft ist so absolut, dass er nicht etwa weniger für den Priester bedeutet, als für seine Mitlaien. Ihm gegenüber gibt es auch ‚*λῶδες*“, und *diesem λῶδες* gehören auch die Priester an!“ Zum Verhältnis Kaiser – Kirche in Byzanz siehe ferner R.-J. LILIE, *Byzanz. Kaiser und Reich*, Köln 1994, 31-45.

⁸ Vgl. *Ordo Stefaneshis* (um 1311) n. 67 (PL 78, 1182); *Ordo des Petrus Amelii* († 1403) n. 9 (PL 78, 1278).

⁹ In den *Memorien Wilwolts von Schaumburg* wird folgendes berichtet: „*In der heiligen cristmeß zu mettn hielt unser heiliger vater babst Paulus der ander [in Rom i. J. 1468] die cristmeß, und was da zugegen ein gar erber treffliche potschaft von wegen des konigs von Frankenreich. Der ainer sang an stat seins konigs von Frankreich zu dem ambt die epistl. Da es aber zu dem hl. ewangeli kamb, tet der kaiser ainen diaconrock an. Im gab auch der bapst, wie sich dan darzue geburt, ein kostlichen huet, und sagten, das er ob den achttausent ducat wert sein solte. Und als der kaiser das ewangelium zu singen anfahen solte, nam im ainer seiner höchsten diener, der darzu bestelt, den heut von dem haubt und ließ im sein bloß schwert, das man gewondlich vor ime tregt, zu handen geben. Das hielt der kaiser ernstlich in die höch. Und unter dem singen des hl. ewangeliums erschütt er das schwert kreftklich*“ (z. n. P. BROWE, *Zum Kommunionempfang des Mittelalters*, in: JLW 12 [1932], 161-177, 166.). Ferner siehe P. DE PUNIET, *Das römische Pontifikale. Geschichte und Kommentar II*, Wien 1938, 195; BIEHL (wie Anm. 7.), 101. Das Schwert gehörte zu den Krönungsinsignien. J. A. JUNGMANN (*Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe I*, Wien 1962, 567.) interpretiert das Schwingen des Schwertes als Zeichen, das der Kaiser für das Evangelium einstehe. Das Schwert kann auch Sinnbild der *potestas* zum Kampf gegen die Heiden und zur Sicherung des Friedens sein (vgl. BERBIG [wie Anm. 7.], 215.). Näheres zum Schwert siehe bei W. MAISEL, *Rechtsarchäologie Europas*, Wien 1992, 219-222; BIEHL (wie Anm. 7.), 122f.

¹⁰ Vgl. KERN (wie Anm. 4.), 74; EICHMANN, *Exkommunikationsprivileg* (wie Anm. 7.), 192f; JAMES (wie Anm. 7.), 68.

gehörte ebenfalls das Tragen klerikaler Gewänder¹¹, so dass sie - wie die Quellen verschiedentlich berichten - wie ein (Sub-) Diakon oder wie ein Bischof aussahen¹²; die Darbringung von Brot und Wein¹³ bei der Königskrönung, und das in einer Zeit, in der dies abgesehen von außerordentlichen Ablässen¹⁴ - wie z. B. bei der Jungfrauenweihe, an bestimmten Hochfesten bzw. bei Totengottesdiensten - nur Sache der Kleriker war.

¹¹ Nach dem Kaiserordo Censius II (wohl 11. Jh.) trägt der Kaiser: *amicus, alba, cingulum, tunica, dalmatica, phiviale* (bisher entspricht dies ganz der Bekleidung des Presbyters), ferner die typisch bischöflichen Gewänder wie *mitra, caligae, sandalia, anulus, sceptrum* (F. E. SCHRAMM, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert [Schriften zu MGH 13/ 1], Stuttgart 1954, 84.). Die Bischöfe tragen kein *sceptrum*, sondern den *baculus*. Die beiden Begriffe sind nicht verschiedene Ausdrücke für denselben Gegenstand, sondern sie bezeichnen zwei verschiedene Sachen, so ist der *baculus* der Langstab, während das *sceptrum* der kurze Herrscherstab ist; beide Stäbe galten seit dem 9. Jh. als Insignien des Kaisers, später aber verschwand der *baculus* aus der Hand der Könige und wurde ein Amtszeichen des Bischofs (vgl. K. J. BENZ, *Untersuchungen zur politischen Bedeutung der Kirchweihe unter Teilnahme der deutschen Herrscher im hohen Mittelalter*. Ein Beitrag zum Studium des Verhältnisses zwischen weltlicher Macht und kirchlicher Wirklichkeit unter Otto III. und Heinrich II. [Regensburger Historische Forschungen 4], Kallmünz 1975, 255ff.). Näheres zur Stola der Herrscher siehe bei SCHRAMM (wie Anm. 11.), 25-50. Das Tragen der Mitra stand keineswegs ausschließlich mit der Bischofsweihe in Verbindung. Sie hat eine weltlichen Ursprung. So schreibt SCHRAMM ([wie Anm. 11.], 54.) anlehnend an der These von TH. KLAUSER (*Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*. Rektoratsrede Bonn 11. Dez. 1948, Krefeld 1949, 22.): „Der Papst trug sie kraft kaiserlicher Verleihung, oder er setzte sie sich auf, weil die ihm im Rang entsprechenden weltlichen Beamten sie trugen, und der kaiserliche Hof fand sich damit ab“. So trugen die Mitra nicht nur die Bischöfe, sondern auch die Äbte, Äbtissinen, Kaiser (der Kaiserin wurde sie so aufgesetzt, dass die *cornua* nach den Seiten [„*a dexteris et a sinistris*“] gerichtet waren [vgl. Ordo XIV, c. 106: PL 78, 1241.]) und andere Fürsten. Näheres dazu bei SCHRAMM (wie Anm. 11.), 51-98; PH. HOFMEISTER, *Mitra und Stab der wirklichen Prälaten ohne bischöflichen Charakter* (KRA 104), Stuttgart 1928, 3-29; J. BRAUN, *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik*, Freiburg 1907 (ND Darmstadt 1964), 456f. Amalar, obzwar er alle bischöflichen Gewänder vom Kopf bis zu den Füßen aufzählt, kennt keine liturgische Kopfbedeckung des Bischofs, ja er nennt sogar als Pendant der alttestamentlicher Rosette bzw. Stimplatte aus purem Gold des jüdischen Hohenpriesters (vgl. Ex 28, 36. 38.) das erzbischöfliche Pallium (*Liber officialis* II. 23 [Amalarii episcopi opera liturgica omnia, ed. I. M. HANSENS, Città del vaticano 1948, II. 248f]). Zu den weltlichen Herrscher- und kirchlichen Insignien vgl. Maisel, Rechtsarchäologie, 201-232. Ferner vgl. zu der Rechtssymbolik der Insignien L. CARLEN, *Orte, Gegenstände, Symbole kirchlichen Rechtslebens*. Eine Einführung in die Rechtsarchäologie, Freiburg/Schweiz 1999, 139-180.

¹² In einem Ordo für den König von Jerusalem heißt es, dass der König bei seiner Krönung „*wie ein Diakon*“ zu kleiden sei („*Et le roi est vestu come diaque, la tete discoverte*“ [z. n. SCHRAMM (wie Anm. 11.), 33.]). Über die Krönung von Heinrich IV. wird uns folgendes überliefert: „*The King as having been invested in the robes of the Church, as a deacon, and then they shod him with shoes of red velvet like those of a prelate*“, und ein anderer mittelalterlicher Autor berichtet, dass Heinrich VI. „[was] *vested as a bishop that should sing Mass, with a dalmatic like a tunic and a stole about his neck, but not crossed, and sandalled, and also with hosen and shoes and copes and gloves like a bishop*“ (z. n. JAMES [wie Anm. 7.], 65.). Ferner siehe PUNNET (wie Anm. 9.), 195f.

¹³ Vgl. *Cod. Rotoldi* (10. Jh. [PL 78, 260 C]); E. S. DEWICK (Hg.), *The Coronation Book of Charles V. of France*, London 1899, 43 (Ordo der Kaiserkrönung des 11. bzw. 12. Jh.): „*debet offerre panem unum, vinum in urceo argento, tresdecim bisantos aureos*“; Ordo C: „*Tunc legitur Evangelium. Post quod Imperator deponit gladium et ascendit ad sedem domini Pape Imperatrice sequente et offert domino Pape panem simul et cereos et aurum, singillatim vero Imperator vinum, Imperatrix aquam de quibus debet ea die fieri sacrificium. Quibus finitis revertuntur ad loca sua.*“ (z. n. EICHMANN [wie Anm. 4.], 178.). Ferner vgl. noch JAMES (wie Anm. 7.), 48.

¹⁴ Vgl. JUNGMANN (wie Anm. 9.) II, 16f.

Er hat ebenso in einer Zeit, in der die Doppelkommunion der Laien immer stärker zurückging, und sie nur in der Papstmesse bei einigen feierlichen Gelegenheiten noch bestehen blieb¹⁵, die Kommunion unter beiden Gestalten empfangen¹⁶. Ähnliches können wir auch in Byzanz beobachten, wo der *basileus* am Tag seiner Krönung „ὡσπερ καὶ οἱ ἱερεῖς“ kommunizierte, d. h. wie die Priester (gemeint die Konzelebranten und der Diakon), die im Unterschied zu den Laien die beiden Gestalten getrennt und nicht vermischt aus dem Kelch empfangen¹⁷. In der morgenländischen Kirche schrieb

¹⁵ So finden wir die Laiendoppelkommunion bis ins Spätmittelalter bei der Osterkommunion in der Papstmesse. Nach Ordo Romanus XV teilte den Leib Christi der Papst selbst aus, das Heilige Blut hingegen wurde durch den Diakon mit einem Saugröhrchen gespendet (PL 78, 1332). Laut eines Briefes von Nikolaus von Kues an die Böhmen (1452) blieb diese Praxis bis in die Zeit Martins V. (1417-1431) bestehen, der aber wegen der hussitischen Lehre, die „um der Gültigkeit des Sakramentes willen den Laienkelch (forderten)“ (J. AUER, *Allgemeine Sakramentenlehre und Das Mysterium der Eucharistie* [KKD 6], Regensburg 1971, 145.), abschaffte (vgl. P. BROWE, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster 1938, 54 [mit Belegen]).

¹⁶ Die Könige haben wahrscheinlich von Anfang an bei ihrer Herrscherweihe die Kommunion empfangen. Dies sah auch der mailändische Ritus vor: „*Dicto evangelio rex offerat panem et vinum ad manus domini archiepiscopi... Finita missa rex communicetur.*“ (z. n. BROWE [wie Anm. 9.], 167.). Da der Krönungsritus viele Ähnlichkeiten mit dem Ritus der Bischofsweihe aufweist, vermutet DEWICK ([wie Anm. 13.], 87f.), dass dieses Privileg der französischen Könige von diesem beibehalten wurde. Im *Ordo ad inungendum et coronandum regem* Karls des V. lesen wir: „[rex] *communicat corpus et sanguinem domini: de manu domini archiepiscopi missam celebrantis*“ (DEWICK [wie Anm. 13.], 43.). Im Jahre 1313 soll Kaiser Heinrich VII. in Pisa an dem Gift gestorben sein, das ein Mönch in den Kelch goss (vgl. G. GRUPP, *Kulturgeschichte des Mittelalters* IV, Paderborn 1914, 372.). Ob wir hier unbedingt an eine Kelchkommunion denken müssen (wie es GRUPP zu tun scheint, dessen Meinung nach übrigens diese Geschichte „wahrscheinlich eine bloße Sage“ sei), oder eher an einen Spülkelch (*purificatio oris*), muß offen bleiben. Über die Kommunion Ludwigs des XIII. wird folgendes berichtet: „*Il communia au précieux Corps et Sang de Nostre Seigneur, sous les deux especes de pain et de vin, après quoy on luy donna encore l'ablution comme aux Prestres, pour monster que sa dignité est Royale et Presbyterale*“ (z. n. DEWICK [wie Anm. 13.], 88 [nach einem Zitat von Godefroy]). Friedrich III. kommunizierte bei seiner Krönung 1452 nur unter einer Gestalt, um dadurch gegen die hussitische Ansicht Einspruch zu erheben (vgl. BROWE [wie Anm. 9.], 168 [belegt dies mit einem Zitat von Patricius Piccolomini]). Als die Könige den Verdacht hätten erwecken können, dass sie mit der hussitischen Irrlehre sympathisieren würden, haben sie aufgehört, die Kommunion unter beiden Gestalten zu sich zu nehmen (vgl. BLOCH [wie Anm. 6.], 143.). Näheres zu der Kommunion bei der Krönung der Kaiser und Könige siehe bei BROWE (wie Anm. 9.), 166-169; BLOCH (wie Anm. 6.), 143ff.; B. FISCHER, *Die Kelchkommunion im Abendland*. Eine historische Skizze, in: LJ 17 (1967), 18-32, 24f.

¹⁷ Der Kaiser beräucherte vor der Kommunion kreuzweise den Heiligen Tisch („σταυροειδῶς τὴν ἁγίαν τράπεζαν“) und den Patriarchen (zur Bedeutung des Patriarchen im Rahmen der Kaiserkrönung siehe LILIE [wie Anm. 7.], 24ff.), danach wurde er aber selber vom Patriarchen beräuchert. Dann nimmt der Kaiser selbst die Krone vom Haupt und übergibt sie den Diakonen. Erst jetzt empfängt er vom Patriarch ein Stück von dem Heiligen Leib auf die Hand. Nachdem dann der Patriarch kommunizierte, trinkt der Kaiser aus dem Kelch, wobei aber der Patriarch den Becher hält. Vgl. dazu KATTENBUSCH (wie Anm. 7.), 387f.; W. FISCHER, *Eine Kaiserkrönung in Byzantion*, in: Zeitschrift für allgemeine Kirchengeschichte 4 (1887), 81-102, 99 (siehe u. a. folgende Quellen: PG 153, 281. 288; PG 155, 352; PG 157, 109.). Die orthodoxe Kirche kennt bis in die heutige Zeit die zwei unterschiedlichen Kommunionformen zwischen den höheren kirchlichen Amtsträgern (Bischof, Priester, Diakon) und zwischen den niederen kirchlichen Amtsträgern (Hypodiakon [ὑποδιάκονος], Leser [Ἀναγνώστης], Kantor [Ψάλτης], Kirchendiener [Νεκώπορος], der Akolyth [Ἀκόλυθος] ist im Osten außer bei den Armeniern unbekannt bzw. Laien (zu dem hierarchischen Aufbau der Ostkirche vgl. P. BOUMIS, *Das Kirchenrecht der orthodoxen Kirche*, in: HOK 3 [1997], 145-179, hier 169-172; E. BRANIȘTE, *Liturgica teoretică*. Manual pentru seminariile teologice [pentru tu intern], 35-46.), die erstens in dem Unterschied des Kommunionortes und zweitens – wie schon erwähnt wurde –

das Trullanum vor: „*Kein Laie darf das Innere, wo der Altar steht, betreten, außer nach uralter Ueberlieferung der Kaiser, wenn er ein Opfer bringen will*“¹⁸. Hier durfte er auch die Kommunion empfangen¹⁹.

Die Königssalbung im AT

Das AT enthält nur zwei anschauliche Salbungsberichte, nämlich den von *Salomo* (1 Kön 1, 28-40) und den von *Joasch* (2 Kön 11). Wir werden uns lediglich auf den wichtigeren Salomo-Bericht beschränken. Die alttestamentliche Salbung durch JHWH war mit der Vorstellung der Geistverleihung (vgl. 1 Sam 16, 13; 2 Sam 23, 1f.) und des besonderen Schutzes (vgl. 1 Sam 24, 7. 11) verknüpft und vermittelte dem Empfänger Kraft, Macht und Ehre²⁰. L. SCHMIDT²¹ unterscheidet zwischen zwei verschiedenen Charisma-Vorstellungen. Für die erste Königszeit und das Königtum des Nordreichs (Israel), im Unterschied zum jüdischen Königtum, war von grundlegender und entscheidender Bedeutung das persönliche Charisma des Herrschers, m. a. W. die Salbung vermittelte keine besonderen Gaben, es gab also kein Charisma des Amtes, sondern allein das Charisma der Person, bei dem aber von Anfang an die Möglichkeit einer Erbfolge im Sinne eines Erbcharismas in Betrachtung kam. Durch die Salbung, die einen sakralen Charakter besaß, wurde der König „Gesalbter JHWHs“, der nicht nur eine politische, sondern auch eine geistlich-religiöse Funktion innehatte: er war auch der absolute Leiter des staatlichen Kultes und zugleich Hoherpriester²².

in der unterschiedlichen Weise des Kommunionempfanges besteht. Der unterschiedliche *Ort* des Kommunizierens zwischen dem höheren und niederen Klerus wird dadurch begründet, dass die Weihe (χειροτονία) der Amtsträger der drei Stufen des Priestertums am Altar stattfindet, während die Beauftragung (χειροθεσία – also keine Weihe, kein Mysterion, sondern eine heilige Handlung [zu der Unterscheidung beider begriffe vgl. N. NECULA, *Biserică și cult*, București 1998, 169f.]) des niederen Klerus außerhalb des Altarraumes, also vor den heiligen Türen vollzogen wird. Die unterschiedliche Weise des Empfangs der heiligen Gestalten (getrennt oder vermischt) erklärt sich dadurch, dass Christus bei dem letzten Abendmahl den Jüngern zuerst seinen Leib und erst danach sein Blut zum Genuß gereicht hat, während der am Kreuz gehangene Christus dem Volk sowohl seinen Leib, als auch sein Blut, das aus ihm herausfloß, zeigte (näheres zu diesem Thema siehe bei P. VINTILESCU, *Liturgierul explicat*, București 1998, 317-335.). Dem Kaiser wurde ab der Salbung das Prädikat ἅγιος zu teil und er wurde sehr häufig so angeredet, eine Sitte, die sich sonst nur bei den Geistlichen findet (vgl. FISCHER [wie Anm. 17.], 95.). Weiteres zur Kaiserkrönung in Byzanz siehe bei LILIE (wie Anm. 7.), 10-30.

¹⁸ Trullanum can. 69 (z. n. C. J. HEFELE, *Konziliengeschichte*. Nach den Quellen bearbeitet III, Freiburg ²1877, 339.).

¹⁹ Vgl. J. HOFFMANN, *Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum*, Speyer 1891, 101. In Konstantinopel hatte der Kaiser im Presbyterium seinen gewöhnlichen Platz. Als *Theodosius der Große* († 395) nach Mailand kam, wollte er, nachdem er geopfert hatte, innerhalb der Schranken bleiben. Als *Ambrosius* († 397) dies sah, fragte er ihn zuerst, was ihm fehle, und danach machte ihn auf den Unterschied zwischen Kleriker und Laien aufmerksam (Theoderet., *Hist. eccl.* V, 18. - vgl. HEFELE [wie Anm. 18.], 339.).

²⁰ E. KUTSCH, *Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient* (BZAW 87), Berlin 1963, 52-57; E. KUTSCH, Art. *Salbung*, in: RGG 5 (³1961), 1331f, hier 1331; B. WILLMES, Art. *Salbung*, in: LThK 8 (³1999), 1479ff, 1480.

²¹ Vgl. L. SCHMIDT, *König und Charisma im Alten Testament*. Beobachtungen zur Struktur des Königtums im alten Israel, in: KuD 28 (1982), 73-87.

²² Vgl. G. WIDENGREN, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart 1955, 14-33. In vorexilischer Zeit kann man nur von einem „Oberpriester“ sprechen. Erst in der exilisch-nachexilischen Zeit wurde in der Priesterschrift das Amt des Hohenpriesters als kultische Führungsperson in Israel ausgestaltet (vgl. W. ZWICKEL, Art. *Hoherpriester*, in: NBL 2 (1995), 181ff, hier 181.). In königloser Zeit

In 1 Kön 1, 28-49 wird berichtet wie Salomo, der zu diesem Zeitpunkt etwa zwanzig Jahre alt gewesen sein mag²³, an der am Fuß des Osthanges des Südosthügels im Kidrontal liegenden Gihon-Quelle²⁴ (V. 33. 38) in aller Öffentlichkeit durch den königlichen Auftrag Davids (V. 32), was „als Zeichen für die ungebrochene macht Davids verstanden werden kann“²⁵ von dem „Priester Zadok und dem Prophet Natan“²⁶ (V. 34) zum König gesalbt worden ist. Die ganze Feier wird in zwei Akte zerlegt, nämlich in die am Gihon stattgefundene Salbung und die in der Residenz folgende Thronbesteigerung. Die Salbung erfolgte durch Ausgießen von Öl aus dem Horn auf das Haupt des zu

dürften dem Hohenpriester königliche Insignien und Salbung zugefallen sein (vgl. WIDENGREN [wie Anm. 22.], 25; J. BECKER, Art. *Hoherpriester*, in: LThK 5 [1996], 220f, hier 221; K. SEYBOLD, Art. *māšah*, in: ThWAT 5 (1986), 46-59, 52 [er nimmt eine Nachwirkung der Königssalbung bei der Weihe des Hohenpriesters nur an]). Obwohl KUTSCH (Salbung [wie Anm. 20.], 1332.) sich in dieselbe Richtung zu äußern scheint, indem er schreibt: „Nach dem Exil wurde die S(albung) auf den Hohenpriester übertragen“ (Hervorhebung von mir). Im Rechtsakt, 26f. bestreitet er, dass die Salbung des Hohenpriesters bei der Amtseinssetzung von der Königssalbung abgeleitet sei, sondern hier leitet er dies von der Salbung der Kultgegenstände ab, die dadurch aus dem profanen Bereich gesondert werden. Ebenso wird auch der Hohepriester durch die Salbung aus dem profanen Bereich seiner Umwelt herausgenommen, damit er als Haupt der Priesterschaft, der z. B. allein das Allerheiligste des Tempels betreten darf, in besonderer Weise heilig sei. R. DE VAUX (*Das Alte Testament und seine Lebensordnungen* I, Freiburg 1960, 171.) scheint sich ebenfalls gegen die Annahme einer Übertragung der Königssalbung auf den Hohenpriester ausgesprochen zu haben. F. HESSE (מִשְׁחָה וְשִׁמְשֹׁם im *Alten Testament*, in: ThWNT 9 (1973), 485-500, 489f.) spricht aber die Problematik des Erklärungsversuches von KUTSCH an, indem er darauf aufmerksam macht, dass man im Hohenpriester mindestens anfänglich den legitimen Rechtsnachfolger der davidischen Königsdynastie gesehen hat und weist gleichzeitig darauf hin, dass die in Ex 28 und 39 beschriebene Kleidung des Hohenpriesters (näheres dazu bei J. GABRIEL, *Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum mit besonderer Berücksichtigung des hohenpriesterlichen Ornates* [TSiLG 33], Wien 1933, 25-90; WIDENGREN [wie Anm. 22.], 24ff.) im Gegensatz zur priesterlichen Kleidung königlich geschildert wird. Wie er bei der Beschreibung der Bekleidung des Priesters schreibt „fehlt gerade alles das, was man von der königlichen Bekleidung herleiten könnte“. GABRIEL ([wie Anm. 22.], 7.) vertritt dagegen die Auffassung, dass die Priester- und Königssalbung nebeneinander bestanden, „um die geistliche und weltliche Obrigkeit des Volkes als sakrosankt und mit Jahve innigst verbunden zu erklären“.

²³ Vgl. G. HENTSCHEL, *1 Könige* (NEB: AT 10), Würzburg 1984, 23.

²⁴ Dass der Erzähler die Quelle gemeint hat ist nicht explizit gesagt, „doch“ – so von G. VON RAD (*Das jüdische Königsritual*, in: ThLZ 72 [1947], 211-216, 212.) – „selbstverständlich“. Die Wahl dieses Ortes wird im Text näher nicht begründet. V. FRITZ (*Das erste Buch der Könige* [ZBK: AT 10/ 1], Zürich 1996, 27.) meint, dass dies mit einer besonderen Heiligkeit des Ortes in keinem Zusammenhang stand, sondern durfte vielmehr bei der Wahl der praktische Grund in Erwägung gezogen worden sein, dass dieser Ort im Gegenteil zur dicht bebauten Innenstadt genügend Platz für diesen unter Volksbeteiligung stattgefundenen Ritus geboten hat. Neben diesem Grund könnte ferner – so ebenfalls FRITZ – die Ortswahl, obzwar das Salbungsritual kein Reinigungsritual vorsah, „durch die Vorstellung einer besonderen reinigenden Kraft des Wassers bedingt sein“. VON RAD ([wie Anm. 24.], 212.) meint dagegen, dass dieser Ort „offenbar sakral qualifiziert“ war (vgl. „Wassertor“: Neh 3, 26; 12, 37.).

²⁵ FRITZ (wie Anm. 24.), 27.

²⁶ Nach V. 39 hatte die Salbungshandlung der Priester Zadok allein ausgeführt, im V. 45 dagegen erscheinen Zadok und Natan als Subjekt des Salbens. M. NÖTH (*Könige* I [BK 9], Neukirchen-Vluyn 1968, 24.), der die Nennung des Propheten Natan im V. 34 als sekundären Zusatz für möglich hält, meint, dass Priester und Prophet den Salbungsakt gemeinsam – aber nach einer Rollenverteilung – durchgeführt haben, so dass der Priester die Salbungshandlung vornahm, während der Prophet dazu im Namen JHWHs den Salbungsspruch sprach. HENTSCHEL ([wie Anm. 23.], 24.) Meinung nach salbte gemäß der ursprünglichen Überlieferung allein Zadok und nur später beteiligte man auch den Propheten Natan. SCHMIDT ([wie Anm. 21.], 85.) macht darauf aufmerksam, dass im V. 45 eine unbestimmte 3. Pers. pl. Subjekt der Salbung ist und er betrachtet sowohl Zadok als auch Natan in V. 35 als sekundär, so dass 1 Kön 1, 45 „das pluralische Subjekt nichts darüber (aussagt), wer den Ritus ausgeführt hat“.

Salbenden. In V. 39 lesen wir die Aussage, dass Zadok „das Salbhorn aus dem Zelt mitgenommen“ hatte. Mit dem Zelt ist gewiß das für die Bundeslade durch David nach Jerusalem gebrachte und dort aufgestellte Zelt (vgl. 2 Sam 6, 17) gemeint, was, obwohl dies im Text keine Erwähnung findet, ein heiliges, geweihtes Öl vermuten läßt²⁷, das nach genau festgelegten kultischen Vorschriften hergestellt war (Ex 30, 22-33)²⁸.

Die Herkunft der Salbung ist umstritten. Im AT finden wir zwei Vorstellungen von der Königssalbung, im ersten Fall erscheint als deren Subjekt das Volk im zweiten Fall JHWH bzw. der in seinem Auftrag handelnde Prophet. Beide Vorstellungen kennen ältere Vorbilder bzw. außerisraelitische Parallelen. Die Salbung von Königen durch das Volk entspricht hethitischem, die andere Form – Salbung durch JHWH – dagegen ägyptischem Brauch.²⁹

1 Sam 16, 1-13, die Erzählung der Salbung Davids, bietet die „wohl älteste theologische Erklärung für die göttliche Königssalbung“³⁰, wo es klar wird, dass die Salbung ein sichtbares Zeichen der göttlichen Erwählung, ferner ein durch einen gesandten JHWH-Repräsentant vollzogenen kultisch-rituellen Symbolakt göttlicher Sendung und Beauftragung und zugleich eine Manifestation der Geistübermittlung ist. Heute würde man von Gnadenverleihung sprechen. Diese alttestamentliche Theologie der Salbung läßt sich vollkommen in die augustinische allgemeine Sakramententheologie integrieren.

Die Herrscherweihe als „Sakrament“

Im Frühmittelalter galt die Königssalbung, genau so wie andere, die heute nicht mehr zu den Sakramenten gehören, nämlich die Bischofssalbung, die Fürstenweihe, die Mönchsweihe, die Weihe der Kanoniker, der Einsiedler, der Nonnen, der kirchlichen Gefäße und der Altäre, die Kirchweihe, die Weihung des Chrimas, die Handauflegung, die Leichenfeierlichkeiten, die Begräbnisse oder eben die Fußwaschung³¹ als Sakrament³². Die

²⁷ Vgl. STEINMETZER, Salböl, 25f.

²⁸ In Ex 30, 22-33 lesen wir die Vorschriften zur Herstellung des Salböls. VV 31f: „Das soll euch als ein mir heiliges Salböl gelten von Generation zu Generation. Auf keinen menschlichen Körper darf es gegossen werden, und ihr dürft auch keines in der gleichen Mischung herstellen; denn heilig ist es, heilig soll es euch sein“ (EÜ). Hier wird nicht nur eine private Herstellung von Salböl nach diesem Rezept untersagt, sondern es wird hier – so STEINMETZER ([wie Anm. 27.], 20.) – auch „der nicht religiöse, profane Gebrauch des Salböles verboten“. Nach dem *Kommentar der Neuen Jerusalem Bibel* (Freiburg 1995, 118.) ist an dieser Stelle gemeint, dass kein Laie (= Nichtpriester) gesalbt werden darf.

²⁹ Vgl. KUTSCH, Rechtsakt (wie Anm. 20.), 52-57; KUTSCH, Salbung (wie Anm. 20.), 1331f. Ein Unterschied besteht zwischen der jüdischen und ägyptischen Auffassung hinsichtlich des Verhältnisses der Gottheit zu dem Gesalbten. In Ägypten wurde die Gottsohnschaft des Pharaos mythologisch verstanden und die Gottheit galt als im unmittelbar physischen Sinne als Vater des Königs, während gemäß der alttestamentlichen Vorstellung der gesalbte König nur *per adoptionem* der Sohn JHWHs wurde (vgl. VON RAD [wie Anm. 24.], 214.). Dieser Unterschied ist aber durch den alttestamentlichen JHWH-Glauben bedingt, deswegen spricht dies m. E. noch keineswegs gegen eine mögliche Übernahme aus Ägypten, sondern eher für eine „jahwisierte Übernahme“. DE VAUX ([wie Anm. 22.], 170.) äußert sich eher für einen ägyptischen Brauch, anders aber HESSE ([wie Anm. 22.], 488), der eher eine kanaänäische Herkunft vermutet.

³⁰ Seybold (wie Anm. 22.), 51.

³¹ Die Fußwaschung (Joh 13, 1-17) wurde im lateinischen Westen – außer in Rom – seit dem 4. Jh. vielfach nach der Taufe (vgl. Joh 13, 10) vollzogen. Nach der Lehre von *Ambrosius* († 397), zählt sie zur Feier der Initiatio, denn durch die Fußwaschung werde die Erbsünde („*haereditaria peccata*“) vergeben, während durch die Taufe die persönlichen Sünden getilgt werden (*De mysteriis* 6, 31f. [PL 16, 398]: „*Petrus war*

große Zahl der Sakramente ermöglichte die Unbestimmtheit bzw. die unscharfe Definition des Sakramentenbegriffs dieser Zeit. Die Vorscholastik hat weitgehend das durch den neuplatonischen Dualismus³³ und durch die neutestamentliche σημειου-

behaftet mit der Sünde aus der Erbfolge des ersten Menschen, den die Schlange überlistet und in die Irre geführt hatte. Deshalb wurden ihm die Füße gewaschen, damit die ererbten Sünden getilgt würden. Unsere eigenen Sünden werden nämlich durch die Taufe weggenommen“ [z. n. B. KLEINHEYER, *Feier der Eingliederung in die Kirche* (GdK 7/ 1), Regensburg 1989, 75.]; *De sacramentis* III c. 1, 48 [PL 16, 432f]). Bernhard von Clairvaux († 1153; Sermo I de coena [PL 183, 273]) nannte ähnlich die Fußwaschung ein Sakrament zur Vergebung der Alltagsünden (vgl. auch AUER [wie Anm. 15.], 90; KLEINHEYER [wie Anm. 31.], 74ff).

³² Ich verzichte hier auf die genaueren Quellenangaben. Näheres zu dieser Frage siehe bei J. FINKENZELLER, *Die Zählung und die Zahl der Sakramente*. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung, in: L. Scheffczyk/ W. Dettloff/ R. Heinzmann (Hg.), *Wahrheit und Verkündigung II* (=FS M. Schmaus), München 1967, 1005-1033, 1013ff; J. FINKENZELLER, *Lehre von den Sakramenten im allgemeinen*. Von der Schrift bis zur Scholastik (HDG 4/ 1a), Freiburg 1980, 72ff; AUER (wie Anm. 15.), 87-92; A. MÜLLER, *Die Sakramente der Kirche* (Feiern des Galubens), Freiburg/ Schweiz 1975, 5; TH. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes*. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz ¹1998, 34f; F. HEILER, *Die Siebenzahl der Sakramente*, in: *Die Hochkirche* 15 (1933), 5-10, 7.

³³ Obwohl bei Augustinus († 430) die Entwicklung des früheren von der des späteren Kirchenlehrers zu unterscheiden ist, kann man grundsätzlich sagen, daß seine Sakramentenlehre von der (neu-) platonischen Ontologie und Erkenntnistheorie beeinflusst ist. Platon unterscheidet zwischen der Ideenwelt (κόσμος νοητός; mundus intelligibilis), die die wahre und eigentliche Welt ist, worauf alle Bewegung hinzielt, und zwischen der materiell-sichtbaren, vergänglichen Welt (τόπος ὁρατός; mundus sensibilis), die bloß ein Abbild der Ideenwelt ist und die *in der Mitte zwischen Sein und Nichtsein* steht (näheres dazu bei J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie* I, Freiburg ¹²1980, 97-104.). Ähnlich sieht auch Augustinus in allen Dingen und Geschehnissen dieser mit den Sinnen wahrnehmbaren Welt Zeichen, die auf die göttliche Wirklichkeit verweisen bzw. Abbilder einer höheren geistlichen Wirklichkeit sind. Eingefangen in seinem ontologisch-platonischen Verweisschemata deutet Augustinus in seiner Eucharistielehre die eucharistischen Gaben *figurativ-real*, d. h. in ihnen wird irgendwie der unsichtbare Christus repräsentiert, dargestellt bzw. vergegenwärtigt ohne aber deswegen mit ihnen identisch zu sein, sondern als sinnbildliches neues (!) Sein steht das Sakrament gemäß der (neu-) platonischen Ontologie, die alles Sichtbare nur als „*halbe Wirklichkeit*“ betrachtet, in der Mitte zwischen dem realen Sein und dem Nichtsein. Es ist aber außerordentlich wichtig festzuhalten, dass diese signifikative Bedeutung nicht dem natürlichen, gewöhnlichen, also dem Brotgestalt als *species visibilis*, sondern erst dem mystischen, also konsekrierten, sakramentalen Brot (*panis mysticus*), zugesprochen wird (keine natürliche, sondern übernatürliche Ähnlichkeit!), deswegen kann bei ihm über einen im modernen Sinne aufgefaßten Symbolismus gar keine Rede sein (vgl. K. ADAM, *Zur Eucharistielehre des heiligen Augustinus*, in: *Gesammelte Aufsätze*, hg. v. F. Hofmann, Augsburg 1936, 237-267, hier 256-262; H. O. MEUFFELS, *Kommunikative Sakramententheologie*, Freiburg 1995, 125-140; ferner FINKENZELLER, *Lehre* (wie Anm. 32.), 38-43; F. VAN DER MEER, *Augustinus der Seelsorger*. Leben und Wirken eines Kirchenvaters, Köln ²1953, 315-333.). Das hängt m. E. auch wesentlich mit der stark betonten „*Wort-Theologie*“ des Augustinus (Er schreibt in Trac. Io. Ev. 80, 3: „*Warum sagt er nicht: Ihr seid rein wegen der Taufe, mit der ihr gewaschen worden seid, sondern ‚Wegen des Wortes, das ich zu euch gesprochen habe‘, außer deshalb, weil auch im Wasser das Wort heiligt? Nimm das Wort weg, und was ist dann das Wasser noch eben als Wasser? Es tritt das Wort zum Element, und es wird Sakrament, auch dieses gleichsam ein sichtbares Wort“* [z. n. B. TESTA, *Sakramente der Kirche* - AMATECA 9 -, Paderborn 1997, 69.]) zusammen, in der (das material verstandene) *elementum* und *verbum* Wesensbestandteile des *signum sacrum* sind, denn das natürliche Zeichen kann die übernatürliche Wirkung nicht aus sich hervorbringen. Erst durch das in der Kraft des Heiligen Geistes ausgesprochene, bezeichnende Wort wird das Element in die sakramentale Seinsweise erhoben, d. h. speziell für die Eucharistie, dass allein durch das Wort Brot und Wein figurativ-real zum Leib bzw. Blut Christi werden (vgl. FINKENZELLER, *Lehre* [wie Anm. 32.], 43; G. L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg ²1995, 632ff.).

Vorstellung³⁴ inspirierte augustinische Gedankengut, dessen Ausgangspunkt die Spannung zwischen den beiden bildet, übernommen und weitergetragen. Das Sakrament wurde als *signum sacrum* oder *invisibilis gratiae visibilis forma* aufgefaßt. Dies ließ einerseits – negativ formuliert – eine präzise Zählung nicht zu, was übrigens im heutigen strengen Sinne gar nicht beabsichtigt wurde, andererseits aber – positiv betrachtet – gestattete und forderte, „alle Sitten und Gebräuche, welche die Gemeinschaft der Gläubigen auf eine übernatürliche Gnadengabe, eine *sacra res* hinweisen, als Sakrament aufzufassen“³⁵. Die entscheidende Wende im theologischen Verständnis der Sakramente erfolgte im 12. Jahrhundert mit der Ausbildung einer systematischen Definition des Sakramentenbegriffs. So wurden die Sakramente, deren Zahl bis dahin zeitweise bis zu 30 betrug³⁶, auf sieben präzisiert und so von den Sakramentalien abgegrenzt³⁷, wie dies dann im engen Anschluß an *Thomas von Aquin* († 1274) durch das Konzil von Florenz (1438-1445) im Dekret für die Armenier³⁸ festgelegt und später durch das Konzil von Trient³⁹ (1545-1563) nochmals, mit dem Wortlaut: „*Die Zahl der Sakramente des Neuen Bundes beträgt sieben, nicht mehr und nicht weniger*“⁴⁰, bekräftigt wurde.⁴¹ Die

³⁴ Vgl. Joh 2, 11

³⁵ KERN (wie Anm. 4.), 68.

³⁶ Nach G. L. HAHN (*Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Concil von Trient*, Breslau 1864, 104f.) lassen sich die vielen Sachen, die man mit dem Namen „*Sakrament*“ bezeichnete, in fünf verschiedene Klassen einteilen: 1. alle *Handlungen*, wodurch dem Menschen „Gnade, Tüchtigkeit oder Befugniß mitgeteilt wird“ (z. B. Taufe, Fußwaschung, Absolution, die verschiedenen Salbungen, Handauflegung usw.); 2. alle *Handlungen* wodurch ein Gegenstand für den kirchlichen Gebrauch geweiht wurde (z. B. Weihung des Öls für die verschiedenen Salbungen, Weihung der Kirche, der Altäre, der heiligen Gefäße, der Glocken, der Kerzen usw.); 3. Die durch das Wort des Priesters/ Bischofs geweihten *Gegenstände selbst* (z. B. das geweihte Salz, Öl, Kerzen, Asche usw.); 4. die zum kirchlichen Kult gehörigen *Zeremonien* (z. B. Bezeichnung mit dem Kreuz, das Anhauchen beim Exorzismus, Schlagen der Brust, usw.) und 5. andere *Sachen*, denen „ein mystischer Charakter oder eine Sünden vergebene Kraft zugeschrieben wurde“ (z. B. Buße, Beichte, Glaube, Ehe usw.).

³⁷ Zu dieser Problematik vgl. HEILER (wie Anm. 32.), 5-10; B. GEYER, *Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung*, in: ThGl 10 (1918), 325-348.

³⁸ Den genauen Wortlaut in deutscher Übersetzung siehe bei F.-J. NOCKE, *Allgemeine Sakramentenlehre*, in: Th. SCHNEIDER (Hg.), *Handbuch der Dogmatik II*, Düsseldorf²1995, 188-225, 204.

³⁹ Vgl. dazu M. SEYBOLD, *Die Siebenzahl der Sakrament (conc. trid. sessio VII, can. 1)*. Ludwig Ott zum 70. Geburtstag, in: MThZ 27 (1976), 113-137 und L. KRUSE, *Der Sakramentenbegriff des Konzils von Trient und die heutige Sakramentstheologie*, in: ThGl 45 (1955), 401-412.

⁴⁰ F. DIEKAMP/ K. JÜSSEN, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas III*, Münster¹²1954, 62; Die 13 Canones der allgemeinen Sakramentenlehre des Konzils von Trient siehe bei AUER (wie Anm. 15.), 43. bzw. bei MÜLLER (wie Anm. 33.), 642f.

⁴¹ G. KOCH (Art. *Sakrament*, in: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, hg. v. W. Beinert, Freiburg 1997, 443-447, hier 445.) hat jeweils in zwei Punkten die Vorteile bzw. die Nachteile der scholastischen gegenüber der sich auf Augustinus stützenden früheren Lehre zusammengefaßt: Vorzüge: 1. es wurde die alleinige Heilsursächlichkeit Gottes herausgearbeitet; 2. in der scholastischen Lehre erfaßt Gottes Heil den Menschen in allen Dimensionen seines Lebens (das materielle hat seinen Eigenwert); Nachteile: 1. der Zeichencharakter der Sakramente trat in den Hintergrund; 2. die Antwort des Menschen durch den Glauben erschien als weniger wichtig. MEUFFELS ([wie Anm. 33.], 147.) macht bezüglich der Sakramentenlehre der Hochscholastik folgende drei Beobachtungen: 1. die Konzentration auf die rituelle Handlung ließ die personal-dynamische Begegnungsdimension verlorengehen; 2. im Bemühen um das aristotelische Kausal- und Ursachedenken innerhalb des sakramentalen Geschehens blieb die personale Disposition des Menschen eher unberücksichtigt; 3. die Sakramente wurden als verdinglichte Heilmittel verstanden. Dies zeigt uns, dass es innerhalb der neuen scholastischen Sakramentenlehre zu Akzentverschiebungen kam.

Herrscherweihe konnte freilich nicht mehr unter ihnen aufgeführt werden. Bei der Bestimmung der Sakramente, die in der Hochscholastik Gegenstand der Interpretation war, bietet Petrus Lombardus drei Definitionen der Sakramente:

1. „Sakramentum est sacrae rei signum“⁴² (Rückgriff auf Augustinus)
2. „Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma“⁴³ (Rückgriff auf Berengar von Tours)
3. „Sacramentum enim proprie dicitur quod ita signum est gratiae et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat“⁴⁴ (Modifikation der zweiten Definition)

Bei Petrus Lombardus zählt „die ›institutio‹ durch Gott (...) nicht zu den durchreflektierten Grundlagen; denn es ergibt sich von hierher kein negatives Kriterium der Abgrenzung bzw. Eingrenzung auf (sieben) Sakramente.“⁴⁵ Die Einsetzung durch Christus bezieht sich bei ihm nur auf die Sakramente des Neuen Bundes, so lesen wir vor der Aufteilung bzw. Aufzählung der sieben Sakramente die Einleitung: „*Iam ad sacramenta novae legis accedamus, quae sunt...*“⁴⁶. Die dritte Definition, deren Formulierung zu vielen Spekulationen und gegensätzlichen Meinungen Anlaß gegeben hat, wurde von *Hugo von Cher* († 1263) nur auf die Sakramente des Neuen Bundes mit Ausnahme der Ehe interpretiert, der dadurch die alttestamentlichen Sakramente bzw. das Kreuz in der Kirche, das Weihwasser, die Königssalbung, die Weihe der Nonnen, der Äbte und der Kirchen ausschloß. Da Christus in der Fülle der Zeit gekommen ist, besitzen die neustamentlichen Sakramente eine höhere Würde und sind vollkommener als die alttestamentlichen. Sie sind auch universaler ausgerichtet, denn sie können von allen Menschen gebraucht werden, während die alttestamentlichen Sakramente wie z. B. die Beschneidung nur einem bestimmten Volk und innerhalb dieses Volkes wiederum nur dem männlichen Geschlecht vorbehalten waren⁴⁷. So spielte die Einsetzung durch Christus im Mittelalter auf das Wesen des Sakraments eine ganz wichtige Rolle, sie galt bei der Definition der Sakramente als das grundlegende Kriterium⁴⁸

⁴² Sent., 4., d. 1. c. 2-4.

⁴³ Sent. 4. d. 1. c. 2.

⁴⁴ Sent. 4. d. 1. c. 4, 2.

⁴⁵ W. KNOCH, *Die Einsetzung der Sakramente durch Christus*. Eine Untersuchung zur Sakramententheologie der Frühscholastik von Anselm von Laon bis zu Wilhelm von Auxerre (BGPhMA.NF 24), Münster 1983, 228; zu den einzelnen Sakramenten vgl. 229-241.

⁴⁶ Sent., 1.4, d. 2. c. 1, 751. (z. n. KNOCH [wie Anm. 45.], 228.). Nach Petrus Lombardus sind die christlichen Sakramente nicht nur die, die *unmittelbar* durch Christus eingesetzt wurden, sondern alle, die zur Zeit des Christentums Geltung haben. Sie wurden teils vor (Ehe, Buße), teils durch (Taufe, Eucharistie) und teils nach Christus (Firmung, letzte Ölung, Ordination) eingesetzt (vgl. HAHN [wie Anm. 36.], 156f.).

⁴⁷ Vgl. FINKENZELLER, *Lehre* (wie Anm. 32.), 157.

⁴⁸ TESTA ([wie Anm. 33.], 53f.) führt drei Kriterien an, die die Entwicklung zum Glauben in Bezug auf die Anzahl der Sakramente geführt haben. Vor allem war es wichtig, dass man zu „einer eigentlichen Definition der Sakramente innerhalb des aus der Inkarnation Jesu Christi hervorgegangenen Heilsplan gelangt ist“. Zweitens nennt er die Wichtigkeit der Sakramente „im Leben der Kirche und im Plane Gottes“. Als drittes Kriterium, das das Konzil von Trient feierlich definierte, galt die Einsetzung durch Christus, „wie diese von der lebendigen Tradition und vom Lehramt der Kirche überliefert worden ist“. Dieses letztere darf natürlich nicht in einem rein *syntaktischen Sinn*, d. h. *historisch-positiv* als eine mittelbare (so Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus, Bonaventura hinsichtlich der Taufe und Letzter Ölung), sondern muß *geschichtlich-theologisch* als eine unmittelbare Einsetzung verstanden werden. Die Institutio durch Christus

und war „ein hilfreiches Kriterium zum Ausscheiden ritueller Vollzüge wie Äbtissinnenweihe und Königssalbung aus dem Katalog der eigentlichen Sakramente“⁴⁹. Die scholastische Sakramentendefinition, dass „die Sakramente nicht bloß äußerliche Zeichen sind, sondern wirksame Zeichen, d. h. Realsymbole (signa efficacia: „Summa sententiarum“ 4, 1)“⁵⁰ trifft „in gewisser Weise“ auf die Herrscherweihe zu, sie wäre „im Sinn der spätmittelalterlichen, dogmatisch fixierten Sakramentalenlehre wenigstens als eine sakramentsähnliche Handlung zu bezeichnen“⁵¹. Nach der frühmittelalterliche Auffassung nämlich verlieh die Salbung dem König die siebenfachen Gaben des Heiligen Geistes⁵² und sie vermochte genauso wie die Taufe - vorausgesetzt, dass der König die richtige Disposition hatte - die Sünden zu tilgen⁵³.

Der Herrschersalbung kommen von den in der scholastischen Theologie aufgestellten drei Kriterien eines Sakraments noch zwei hinzu, nämlich erstens das Kriterium des äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Zeichens einer heiligen und uns heiligenden Sache (nach Thomas von Aquin: *signum demonstrativum* [praesentis gratia]/ *rememorativum* [passionis Christi]/ *propheticum* [futuræ gloriæ]), und zweitens das

ist ein alter Topos der Theologie, die aber (auch wenn schon im Mittelalter gelegentlich „historisch“ gefragt wurde) keineswegs einfach im heutigen historischen Sinn gemeint ist, deswegen eine bloß historisierende Engführung wäre anachronistisch, denn einerseits wäre ja auf diese Weise die rein positivistische und historisierende Denkweise des modernen Menschen einfach auf die mittelalterliche Zeit zurückprojiziert, andererseits aber würde man eine Unterscheidung zwischen dem historischen Jesus und der nachösterlichen Gemeindefradition, die in der heutigen Exegese stark betont wird, auf eine Zeit übertragen, die dies nicht kannte. Die Einsetzung darf nicht *punktuell* interpretiert werden, sondern sie bedarf eines *dynamischen* Verständnisses, so z. B. Bonaventura unterscheidet zwischen drei Zeiten der Einsetzung der Sakramente: 1. eine Einflußnahme oder Anregung durch den vorösterlichen Christus, 2. die Inkraftsetzung durch den Tod Jesu und 3. die nachösterliche Verkündigung durch die Apostel (vgl. SCHNEIDER [wie Anm. 32.], 45-49, D. SATTER/ TH. SCHNEIDER, „Einsetzung“ der Sakramente durch Jesus Christus. Eine Zwischenbilanz im ökumenischen Gespräch, in: B. Fraling/ H. Hoping/ F. Scannone [Hg.], Kirche und Theologie im kulturellen Dialog (FS P. Hünermann), Freiburg 1994, 392-415, hier 403-406.). Hinsichtlich der unmittelbaren Einsetzung durch Christus haben die Theologen unterschiedliche Interpretationen vertreten: 1. *institutio in individuo*, d. h. Jesus habe nicht bloß die spezifische Materie und Form, sondern auch die begleitenden Riten eingesetzt, „was bei dem Unterschied der Form zwischen Ost- und Westkirche wie bei der Formveränderung, die die Kirche selbst für Ehe, Buße und Ordo im Laufe der Zeiten vorgenommen hat, nicht haltbar ist“ (AUER [wie Anm. 15.], 86.); 2. *institutio in specie*, d. h. Christus habe lediglich Materie und Form für alle Sakramente festgelegt; 3. *institutio in genere*, d. h. der vorösterliche Christus habe die *res sacramenti* begründet und seinen Willen zu einer sinnenfälligen Gnadenvermittlung in menschlichen Worten und Zeichenhandlungen zum Ausdruck gebracht. „Diese Interpretation ist theologisch und geschichtlich wohl am meisten sachgemäß“ (MÜLLER [wie Anm. 33.], 636.).

⁴⁹ SCHNEIDER (wie Anm. 32.), 44;

⁵⁰ MÜLLER (wie Anm. 33.), 634.

⁵¹ KERN (wie Anm. 4.), 68f.

⁵² Robert Grossetete schrieb in einem Brief an Heinrich III. († 1056): „*regalis inunccio signum est prerogative susceptionis septiformis doni sacratissimi pneumatiss...*“ (z. n. BLOCH [wie Anm. 6.], 137.). Die Salbung war nicht bloß ein äußeres Zeichen, sondern ihr wurde auch eine innere Wirkung zugesprochen, was die Gebete bei der *Sacri olei infusio* zum Ausdruck bringen: Hinkmar's Ordo: „... *sacratissima unctio super caput eius defluat, atque ad interiora eius descendat, et cordis illius intima penetret...*“; Ordo of Eleven Forms (900-950): „*Deus, Dei filius, Iesus Christus... per presentem sacri unctionis infusionem Spiritus paracliti super capud tuum infundat be+nedictionem eandemque usque ad interiora cordis tui penetrare faciant, quatinus hoc vivibili et tractabili dono invisibilia percipere...*“ (Jackson, Ordines, 121; 161.). Ferner vgl. noch EICHMANN (wie Anm. 4.), 87; BIEHL (wie Anm. 7.), 121.

⁵³ Vgl. BLOCH (wie Anm. 6.), 138; BIEHL (wie Anm. 7.), 121.

des wirksamen Zeichens der Gnade (nach Thomas nicht nur *signum speculativum*, sondern *signum practicum et efficax*). Das einzige, woran die Herrscherweihe als Sakrament scheitert, ist das Einsetzungskriterium. In der Frage nach der Institutio durch Christus spiegelt sich das Bewußtsein der Rückbindung der Sakramente an das Heilswerk Christi und somit an die Aktivität des Gott-Vaters, die aber, auch wenn sie nicht in Vergessenheit geraten ist, sakramentaltheologisch in den Hintergrund trat und nicht mehr besonders artikuliert wurde⁵⁴.

Nach der von der aristotelischen Hylemorphismus-Lehre beeinflussten scholastischen *materia-forma* (nach Augustinus: *elementum* und *verbum*) Aufteilung, ferner nach der schon seit Augustinus vorhandenen Unterscheidung zwischen der *Zeichenhandlung* (*sacramentum tantum*) und der *inneren Wirkung* des Sakramentes (*res sacramenti* oder *virtus sacramenti*) und nach der einen noch weiteren, zwischen den beiden vorigen Begriffen durch die hochscholastische allgemeine Sakramentenlehre eingeführten, dritten Unterscheidung, die sog. *sakramentale Zwischenwirkung* (*res et sacramentum*), läßt sich über die Königssalbung als „*Sakrament*“ folgende Tabelle erstellen:

Begriffe		Alttestamentliche Königssalbung historisch nach der These von Schmidt nur im jüdischen Königtum ⁵⁵		Mittelalterliche Königssalbung	
sacramentum tantum		– das Salben als äußeres Zeichen			
res et sacramentum		– es ist schwierig zu definieren		– es ist schwierig zu definieren – von einem <i>character indelebilis</i> (analog zu Taufe, Firmung, Weihesakrament) als innerer Grund für die <i>Unwiederholbarkeit</i> und für die <i>Unabsetzbarkeit</i> kann in einem strikten Sinne keine Rede sein	
res sacramenti		– Gegenwart des Hl. Geistes (vgl. 1Sam 16,13)		– die siebenfachen Gaben des Hl. Geistes – Sündenvergebung	
materia	m. remota	(heiliges) Salböl	Spender	Salböl (Chrisam, Katechumenenöl, gewöhnliches heiliges Öl)	Spender
	n. proxima	Salbung	(der eigentlich Salbende ist JHWH; vgl. 1Sam 10,1) – Priester – Prophet – <i>evtl. Rollenverteilung</i> ⁵⁶ Priester – Salbung; Prophet – Salbungsspruch	Salbung	– Papst – Bischof
forma		Salbungsspruch		Salbformel	

⁵⁴ Vgl. R. SCHULTE, *Die Einzelsakramente als Ausgliederung des Wurzelsakraments*, in: MySal 4/ 2 (1973), 46-155, hier 106.

⁵⁵ Auf seine These bin ich schon eingegangen. Wir müssen aber unbedingt vor Augen haben, dass diese These Ergebnis einer historisch-kritischen Forschung ist, die als Methode dem mittelalterlichen Menschen unbekannt war. Deswegen können die in der oben erstellten Tabelle angeführten Angaben vom Mittelalter her betrachtet generell gelten.

⁵⁶ Diese Annahme stammt – wie ich schon sagte – von NOTH ([wie Anm. 26.], 24.). Vgl. dazu den Salbungsspruch aus 2 Kön 9, 3: „*Ich salbe dich zum König über Israel.*“ Hier wird allerdings, wie das schon die *Ich*-Form verrät, die Salbung selbst vom Prophet (ein Prophetenjünger des *Elischa*) vorgenommen. Dies besagt aber noch lange nicht, dass bei anderen Salbungen, woran zusätzlich auch noch ein Priester teilnahm, nicht der Prophet den Salbungsspruch sprach. Ihm wäre sogar, als „*berufener Rufer*“ bzw. „*Sprecher der Gottheit vor dem Volk*“ (vgl. E. ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart ²1996, 293.) diese Aufgabe höchst angemessen gewesen.

Hier spielt also die Frage nach der Wirksamkeit der Sakramente, wie dies bei der genaueren Abgrenzung gegenüber den anderen Sakramentalien und den Sakramenten des Alten Bundes (z. B. Beschneidung, Waschungen, Speiseopfer, Osterlamm) der Fall war, keine Rolle. Die mittelalterliche Königssalbung kann nicht mit den alttestamentlichen Sakramenten auf die gleiche Stufe gestellt werden, denn ihr Vollzug liegt nicht in einer fernen, *vor-christlichen* Vergangenheit, sondern sie wurden auch in der *neuen* Kirche durch die geweihten Amtsträger des *Neuen Bundes* neuentdeckt, rehabilitiert und praktiziert. Die alttestamentlichen Sakramente im Gegensatz zu den neutestamentlichen Sakramenten wirkten, was die *innere* Heiligkeit anbelangt, lediglich *ex opere operatis*, d. h. die subjektive Tätigkeit des Empfängers bewirkt die Mitteilung der Gnade; *ex opere operato* bewirken sie nur eine *äußere*, gesetzliche Gerechtigkeit, ihnen wurde also keine *kausale*, sondern bloß eine *signifikative* Bedeutung zugeschrieben.⁵⁷

⁵⁷ Vgl. GEYER (wie Anm. 37.), 345f; DIEKAMP (wie Anm. 40.), 65ff; M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* IV/ 1: Die Lehre von den Sakramenten, München ⁶1964, 114-118. Ferner speziell zu den Wirkungen der Beschneidung siehe bei A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* III/ 1: Die Lehre von den Sakramenten, Regensburg 1956, 61-108.

KONFLIKTUS ÉS KIENGESZTELŐDÉS

Egy erdélyi tapasztalat

PIERRE CLERMIDY¹

Általában nem könnyű feladat a konfliktusokról és a kiengesztelődésről beszélni, de különösen Erdéllyel kapcsolatban nem az. Úgy gondolom, hogy e témában két csapdát kell elkerülni. Az első az angelizmus csapdája, az az elképzelés, hogy ki lehet engesztelődni anélkül, hogy beszéljünk a konfliktusról. A másik az elfogultság csapdája: ha olajat teszünk a konfliktus tüzére, ezzel esélytelenné tesszük a kiengesztelődést.

1. A konfliktus fogalma

1.1. A konfliktus egy tág fogalom

A konfliktus fogalma olyan, mint egy kaleidoszkóp: tág halmaza a sokoldalú szinonimáknak és *rokon értelmű* kifejezéseknek. A teljesség igénye nélkül, említsünk *meg* néhányat e kifejezésekből: összeütközés, antagonizmus, véleménykülönbség, ellentét, viszály, diszkordancia, veszekedés, vita, félreértés, küzdelem, feszültség, hitvita, krízis, konfrontáció, erőszak, ellenségeskedés, versengés, konkurencia, divergencia, felkelés, lázadás, forradalom, háború... Az biztos, hogy az emberi létezés egy konfliktusokkal teli létezés. A konfliktus az emberi élethez *kapcsolódik*, és *jelen van* minden emberi viszonyban, amelyet a történelem szült. Illúzió lenne azt hinni, hogy az emberi viszonyok problémamentesek, és hogy minden a legnagyobb rendben van. Kétség nélkül gyanakodnunk kell minden diszkurzusra, mely megpróbál kitérni, elrejtőzni az egyet nem értés elől. A konfliktus megérint minden személyt, minden csoportot. Ennek ellenkezőjét hinni szüklátóköriúségre vallana. De nem elegendő elfogadni a konfliktusok létezését az emberi kapcsolatokban, fel is kell ismerni azok sokféleségét, változatosságát. Nem minden konfliktusnak azonos a hordereje.

1.2. A konfliktusok osztályozásának kérdése

Vajon egy erkölcsi konfliktusnak, ahol szembenálló érzelmek ütköznek, ugyanaz a természete, mint egy polgárháborúnak? Vagy egy véleménycserének, ahol eltérő eszmék természetszerűen találkoznak, ugyanaz a státusa, logikája, mint két vagy több nemzet közötti fegyveres konfliktusnak?

Nem könnyű a konfliktusok minden formáját osztályozni, mégis erre több kísérlet történt. A legegyszerűbb az egyéni és a kollektív konfliktusok megkülönböztetésén alapul.

Szorítkozzunk most csak a kollektív konfliktusok vizsgálatára. A kollektív konfliktusok legtöbbször tőlünk távolinak tűnnek. Mégis érintenek bennünket, hiszen nincs olyan népcsoport, amelynek történelme érintetlen maradt volna a konfliktusoktól. Franciaország például ma egy olyan ország, ahol béke van. De azt elmúlt században kétszer állt háborúban Németországgal. Az indokínai és algériai háborúk ma is látható nyomokat hagytak. Napjainkban Franciaországot a konfliktusok más formái foglalkoztatják: Korzika problémája, vagy a nagyvárosok peremvidékeinek forrongásai.

¹ A szerző francia jezsuita szerzetespap, jelenleg a lyoni jezsuita kollégium lelkipolitikus vezetője.

1.3. A konfliktus osztályozás határának kérdése

Ígazából mikortól beszélhetünk konfliktusról? Hol a határ, a küszöb, amelyet átlépve egy véleménykülönbség valódi ellentétté válik? Hogyan válik a vita valóságos harccá? Vegyünk egy példát. Franciaországban a vadászok követelik a jogot, hogy vándormadarakra lőhessenek, mialatt a természetvédők a vadászszезon korlátozását kérik. Itt nem beszélhetünk valódi konfliktusról. Egyszerűen csak két különböző óhajról van szó, amely egy demokratikus vita részét képezheti. Ez esetben a törvény dönt. De konfliktus keletkezne, ha például az egyik csoport zsaroláshoz folyamodna, hogy saját érdekét érvényesítse.

A konfliktus akkor adódik, ha valami megbontja a szociális kohéziót, ha a bizalom két csoport között megtörik, ha a szavak nem a megértést-megegyezést, hanem a sértegetést, rágalmozást, sőt a gyilkolást szolgálják, ha az egymásra figyelés lehetetlenné válik, vagy ha egy csoport kárt szenved vagy okoz.

2. Az elszenvedett fájdalom bosszúért kiált

E fejezetben Jean-Luc Marion kortárs filozófus *Prolégomènes à la charité* című tanulmányából merítettem.

2.1. A rossz mindenekelőtt fájdalmat szül

„A rossz mindenekelőtt fájdalmat szül” mondja Jean-Luc Marion. Amikor egy csoport rosszat tesz egy másik csoportnak, nincs szükség más bizonyítékra. A megtámadott csoport tagjai érzik, hogy ez fáj nekik. Ez egy durva tapasztalat. A rossz első következménye, amelyet az egyik csoport elszenved a másiktól, az, hogy a csoport tagjai szenvednek. Második következménye a rossznak, hogy a megtámadott csoport tagjai megpróbálják a lehető leggyorsabban megszüntetni a fájdalom okát. A fájdalom megszüntetése annyira sürgető, hogy leggyakrabban nem jut idő még okának azonosítására sem. Vegyünk egy konkrét példát. Tegyük fel, hogy magyar vagyok és úgy hallottam, hogy a román kormány elutasítja egy magyar egyetem alapítását Kolozsváron. Zűrzavar támad bennem. Szenvedek ettől. S rögtön ez után szükségét érzem, hogy csoportom védelmére keljek. Még mielőtt nyugodtan megkeresném a fájdalom okát, rögtön a csoportom védelmére kelek a rossz ellen. E rossz, amely megtámadott, csak egy reakciót vált ki belőlem: a rossz megszüntének óhaját. Meg kell szüntetnem a rossz okát, amely elpusztítja a csoportomat. A csoportomnak szenvedést okozó rossz azt a vágyat kelti bennem, hogy én is rosszat tegyek. Támadnom kell a támadó ellen, és fájdalommal kell viszonznom a fájdalmat. Egyszóval, itt bosszúvágyról van szó. Azért, hogy megvédjem magam, azért, hogy megszabadulhassak a rossztól, amely szenvedést okoz a csoportomnak, és hogy ártatlanságát bizonyítsam, egy felelősre, egy bűnösre van szükségem. A rossz, amelyet a csoportomnak okoztak, nekem fáj. Jogtalannak érzem, hogy szenvednem kell. Szükségem van valakire, akit vádolhatok: ez nem más, mint minden román!...

2.2 A bosszúvágy magva

Folytassuk a jelenség leírását. A csoportomat érő rossz tehát nekem is fáj. Ez a rossz első győzelme. A második győzelme az, hogy elveti bennem a bosszúvágy magvát. A rosszra rosszal akarok felelni. Ugy igazolom ártatlanságomat, hogy közben vádlóként lépek föl. Nem arról van szó, hogy bíráljuk ezt a reakciót, még kevésbé arról, hogy elítéljük. Jól tudjuk, ami saját magunkat illeti, mi sem cselekednénk másként. Legalábbis az első pillanatban! Mivel ebben az első pillanatban a rossz az, amely saját logikájával győzedelmeskedik: fájdalmat okoz, és arra kényszerít, hogy egy ellen-rosszat állítsak vele szemben. Egy „ellen-rossz” ugyanúgy rossz, amint az „ellen-tűz” is tűz.

A bosszú egy nagyon bonyolult reakció. A csoportom által elszenvedett fájdalmat persze igazságtalannak érzem, hiszen csoportom ártatlannak vallja magát. De ami sokkal rosszabb a fájdalomban az az, hogy a bosszúvágy úgy jelenik meg előttem, mint egyedüli eszköz a fájdalom orvoslására. Más szóval, a fájdalomban, amelyet csoportom elszenved, nem annyira az érzékelhető szenvedés a legrosszabb, hanem az, hogy a rossz okozója bűnössé válik. Vádolom őt az ártatlanság vélelmének figyelembevétele nélkül. Úgy vélem, viszonzásul méltán megérdemel egy büntetést. És ezzel vétkessé válok. Akik támadják a csoportomat, nem csak szenvedést okoznak nekem, de azt is eléri, hogy az ártatlan csoport, amelyhez tartozom, bűnössé váljon. A rossz logikája az, hogy állandósítja a rosszat. Ebben van ereje és perverzitása. A rossz logikája az, hogy a rossz bekövetkezik a jogszerűség ürügyén.

A rosszat Jean-Luc Marion szerint egy hamis pénzhez hasonlíthatjuk: vagy zsebre teszem és elkönyvelem tiszta veszteségként, miután nincs valóságos értéke, és nem számíthatok semmiféle kártalanításra sem; vagy megpróbálok megszabadulni tőle egy újabb áldozat rovására: visszanyerem a pénzem azáltal, hogy mást becsapok.

3. Állítsuk meg a rossz terjedését

Ha a rossz mindenekelőtt erre a terjedésre, továbbadásra alapul, ha győzelme állandó létezésében rejlik, csak akkor tudom legyőzni, ha leállítom a továbbadását. Először tehát le kell állítanom a rosszat, elviselve a sokkot, anélkül, hogy azt továbbadnám. A rossz továbbadásáról, elkövetéséről való lemondás kétségkívül a lehető legnehezebb belső magatartás. Ki tudja csendben elviselni a fájdalmat, amivel egy másik csoport sújtja a sajátomat? Ki tudja megtartóztatni magát a visszavágástól? Ki tud lemondani a védekezésről, ártatlanságának bizonygatásáról? Senki közülünk, természetesen. A bosszúvágy bennünk rejtőzik, mint egy reflex. És ez nagyon messzire vezethet. Akár az öngyilkosságig.

Az öngyilkosságot néha úgy magyarázzák, mint egy fajta bosszút, amikor az embernek jobban megérné saját magán is bosszút állni, mint lemondani a bosszúról. És amikor itt öngyilkosságról beszélek, annak minden formájára gondolok. Megölhetem magam szántsándékkal, gyorsan, de elégethetem magam lassú tűzön is. Az öngyilkosság egy egész életen keresztül eltarthat a neheztelésben. Bezárkózhatom a haragomba. A francia nyelvben az „enferment”, azaz „bezárkózás” szóban, benne van az „enfer”, a „pokol” szó. Hogyan lehet tehát kiszabadulni a bosszú, a bezárkózás, a pokol börtönéből?

3. A kiengesztelődés feltétele a felülemelkedés és a valódi szabadság

Ahhoz, hogy elszakadhassak a bosszú logikájától, amelyet a rossz logikája erőszakol rám, pontosabban ahhoz, hogy megszabaduljak ettől a reflexről – a reflex sohasem végiggondolt – és a bezárkózástól, tudnom kell elemezni és dönteni.

Elemeznem kell a történeteket, használnom kell értelmemet. Döntenem kell, azaz fel kell használnom akaratomat és szabadságomat. Ekkor viszont egy paradoxon előtt találok magam. Hogyan tudnék gondolkodni, amikor szenvedek a rossztól, amelyet közösségemnek okoztak? És hogyan tudnék dönteni, amikor nem tudok másra gondolni, mint a bosszúra? Más szóval hogyan tudnék elemezni vagy dönteni, ha nem szabad a lelkem?

Ez három síkon lejátszó feladat elé állít. Elsőként törekednem kell arra, hogy a valóságban éljek. Másodsor, meg kell szilárdítanom magamban a meggyőződést, hogy ura vagyok a szabadságomnak. Harmadszor, hagynom kell magamban megnyilvánulni a szeretetet.

3.1 A valóságban kell élnem

A valóságban élni annyit jelent, mint elfogadni a világot minden kudarcával együtt. Tehát elfogadni másokat, hibáikkal együtt. Elfogadni azt, hogy sem én, sem a közösségem nem tökéletes. A valóságban élni tehát annyit, mint lemondani egy hibátlan világ képéről, ahol „mindenki szép és mindenki jó”.

Ha a világot problémamentesnek gondolom, minden egyenetlenség, göröngy, akadály vagy töredezettség nélkül, akkor álomvilágban járok, és fájdalmas ébredésre számíthatok. Ellenben, ha elfogadom a világot olyannak, amilyen, akkor a szó valódi értelmében realista vagyok, akkor módomban áll az események fölé emelkedni, azokat felülről nézni. Így sokkal tisztábban tudom őket látni és elemezni. Egy konfliktushelyzetben könnyebben fogom azonosítani a konfliktus okait, a résztvevőket, a következményeket. Képes leszek rendet teremteni a dolgokban, és nem fogok céltalanul bolyongani. Képes leszek más eszközt találni a konfliktus feloldására, mint a bosszút.

Simone Weil *La connaissance surnaturelle* című könyvében olvashatjuk ezt a mesét: „Egy varga házasodni készül egy királykisasszonnyal, aki hálából eljegyezte magát vele, mivel a varga megmentette életét. A királykisasszony kitűzte a találkozás helyét és idejét, ami három nap múlva lett volna. A varga el is ment oda, de a mese szerint, amikor megszállt, elaltatták. Tehát, amint megérkezett a megbeszélthelyre, elaludt. A királykisasszony elvarázsolt hintóján megérkezve sírt, szólította a vargát, de nem sikerült felébresztenie őt. A királykisasszony hazaindult és otthagytott egy hímzett zsebkendőt, amelyet azonban egy kis pásztorfiú ellopott. A következő két napon mindent ugyanígy tett, de mindhiába. Végül a királykisasszony a kis pásztorfiúval megüzente a vargának, hogy hét éven keresztül várni fog rá apja kastélyában. A varga, felébredése után elment egy bölcshez, hogy megtudja a kastélyba vezető utat. A bölcs ezt mondta: 'Menj át az erdőn, a kastélyt az erdő másik végén találod. De valószínűleg hétszer hét év alatt sem fogsz odaérkezni. Mindenki, aki ezzel próbálkozott, meghalt vagy lemondott róla.' A varga nekivágott hát az erdőnek, szerzett magának egy fejszét és elkezdte vágni a fákat, ugyanis még egy kicsiny ősvény sem volt. Amilyen gyorsan vágta a fákat, ugyanolyan gyorsan nőttek a helyükbe az újak. Próbálkozott erre is, arra is, mindenütt ugyanaz az eredmény fogadta. Egy oroszán elől menekülve felmászott egy fára, és onnan szeme elé tárult a roppant nagy erdő látványa. Elkeseredett. De eszébe jutottak a bölcs szavai: „Menj keresztül ezen az erdőn!” Az az ötlete támadt, hogy az egyik fa tetejéről a másikra átmászva fog haladni. Így ment ez hét éven keresztül. Végül egy ünnepi díszbe öltözött kastély tárult a szeme elé. A királykisasszonynak másnap kellett férjhez mennie. A varga odament rongyokba öltözve, a felismerhetetlenségig összezúzva, és feleségül vette a királykisasszonyt.”²

Simone Weil misztikus értelmezést ad a mesének. Ebből a meséből nagyfokú bölcsesség árad, és ezzel a bölcsességgel foglakozom. Azt sugallja nekünk, hogy végső célunk az öröm, a szeretet és a béke. De a boldogsághoz nem lehet közvetlen módon,

² Simone WEIL, *La Connaissance surnaturelle*, 206-207.

azonnal eljutni. Ahhoz túl kell haladnunk a rosszon, el kell érnünk a rossz végéig, ahhoz, hogy elnyerhessük a boldogságot. Persze először önkéntelenül megkíséreljük a rossz legyőzését, megszüntetését, kivágását, de az rögtön kiújul. Ettől a megoldástól nem is várhatunk mást. Felül kell emelkednünk a rosszon. Ez egy nagyon fáradtságos, lassú, de járható út. Lassan, de biztosan haladunk. Mit kínál a haladásnak ez a módja, amelyben a rossz fölé emelkedünk, mint ahogy a varga haladt egyik fa tetejéről a másikra? Azt, hogy már nem a rossz megszüntetésével próbálkozunk, hanem megpróbálunk eljutni a végéig, a célig. A rosszon átlátva, képesek leszünk meglátni végül a jót. Nem gondolunk már a rossz megszüntetésére, csak az elérendő jóra.

3.2 Meg kell győződnöm arról, hogy szabad vagyok szabaddá válni

Ez a meggyőződés talán minden eddigi előfeltétele. Szabaddá válni arra, hogy szabad lehessen kétségtelenül mindennek az alapja. Pedig úgy tűnhet, hogy minden az ellenkezőjéről szól. Mindannyian tapasztaljuk, hogy determináltak, manipuláltak vagyunk, be vagyunk zárva, szolgaságban élünk. Mindennek ellenére mindig van egy választút, amikor dönthetek, vagy amikor valamilyen módon döntennem kell. Választanom kell: vagy átadom magamat a determinizmus logikájának, és így végül minden cselekedetem tisztán kondicionált, feltételekhez kötött lesz, vagy a szabadságot választom. Végül is szabad vagyok a szabadságot választani, vagy nem. Szabad vagyok a választást illetően. És ezzel a döntéssel kockázatot vállalok. Ez a bizonytalanság kockázata. Azzal a döntéssel, hogy a szabadságot választom, vállalom a tévedés kockázatát. De éppen ezzel szabad vagyok tévedni is. Ami fontos, az e választás gyümölcsöző volta, eredménye. Ha a szabadság mellett döntök, a lehetőségek egész skálája tárul fel előttem. Ha például belegabalyodtam egy kollektív konfliktusba, a jövő még mindig nyitva áll előttem. Már nem a bosszú az egyetlen járható út. Más megoldás is lehetővé válik a konfliktus megoldására. Legalábbis elméletben. Elképzelhetővé válik, hogy ne tiporjam el azt, akivel konfliktusban állok. Ami pedig elméleti síkon megszületett bennem, azt már szabad vagyok ténylegesen megvalósítani. Ez nem azt jelenti, hogy egyszerű, de legalábbis lehetséges.

A bosszú, amint látjuk, a bezárkózás logikájából ered. Rajtam múlik akarni, hogy másképpen legyen. Még ha bele is sodródok a rossz viszonzásának kényszerébe, végső soron mégis megálljt parancsolhatok ennek, és azt mondhatom: „nem fogok erre az ingoványos talajra lépni, nem hagyom magam sodródni.” Rajtam múlik megválasztani, milyen eszközöket használok csoportom jogainak érvényesítésére. Ez a választút, ahol szabadon dönthetek szabadságomról, egy belső küzdelem pillanata. Nem biztos, hogy egy csapásra sikerülni fog. Megeshet, hogy a rossz logikája erősebb és győz. Megeshet, hogy a szabadságra való törekvésem ellenére, mégis magával sodor a bosszú gépezete. Azonban ekkor is lehet bennem annyi becsület, hogy beismerjem, ez sehova sem vezet. Lesz bennem annyi bátorság, hogy hasznosítsam ezt a haszontalan tapasztalatot, és levonjam a megfelelő konzekvenciákat. Ez egy belső küzdelem pillanata, az önmagammal való és a csoportom tagjaival való küszködésé. Ez nem adatik meg egyből. Ez a harc felforgathatja a merevségemet. A szabadság szabad választása nagyon igényes feladat. Vállalni kell. Amiben mégis reménykedhetem az az, hogy valódi béke és öröm származhat döntésemből.

3.3 El kell jutni a gyűlölet erőszakától a szeretet erőszakáig

Leveleiben Pál apostol nem habozik a Jézus által hozott üdvösséget harcban szerzett győzelemként értékelni. Például, így szól az efezusiakhoz:

„Mert ő a mi békességünk, aki a két népet eggyé tette, és a közöttük lévő válaszfalat, az ellenségeskedést lebontotta saját testében. A tételes parancsokból álló törvényt megszüntette, hogy mint békeszerző, a kettőt egy új emberré teremtsen önmagában, és mindkettőt egy testben engesztelje ki Istennel a keresztfá által, megölve az ellenségeskedést saját magában.”³

Krisztus feltámadása tehát győzelem, amelynek fegyvere a keresztség, ellenségei pedig a halál, a Hatalmasságok és a gyűlölet. Végső soron tehát, amit Jézus kereszthalálával és feltámadásával szerzett, az a szeretet lelkének megjelenése a gyűlölet erőszakával szemben. A szeretet lelkének győzelmes megjelenésében van valami erőszakos. Pál szerint, amit Krisztus elhozott nekünk, az nem éppen a szelídség megvalósulása a földön, hanem inkább a szeretet, a maga erőszakosságával. Az erőszak valami módon megmaradt, különben használta volna Pál az erőszak egyik szavát — a megölni igét —, amikor az erőszak végéről beszélt? Ami a Jézus eseményben megmutatkozik, az az erőszak jelentésének, tartalmának a megváltozása, ami által a gyűlölet erőszaka a szeretet erőszakává változik. Ekként szemlélni a dolgot, annyit tesz, mint óvakodni egy olyan hamis szelídségtől, amelyben tetszeleghetünk. Hamis szelídség ez, hiszen igazán szeretni csak egyfajta erőszakkal lehet, a szeretet erőszakával, és ez az egyetlen erőszak, amelynek létjogosultsága van.

„Végeredményben – írja Paul Beauchamp és Denis Vasse – csak egy erőszak van, a szeretet lelkének erőszaka, amelyhez képest a gyűlölet erőszaka nem más, mint a szeretet erőszakának megromlása. Nincs más orvosság a gyűlölet erőszakának gyógyítására, mint a szeretet erőszakának felszabadítása. Merthogy mindent összevetve, csak egyetlen erőszak van és egyetlen élet: vagy megrontva, vagy beteljesítve. Ez szerintünk az Újszövetség legfőbb tanítása.”⁴

4. Összefoglalás

A kiengesztelődésben van valami a kereszthalálból és a feltámadásból. Gyakran bele kell egyeznünk abba, hogy megbocsássunk. Egy konfliktusban az ellenfelek is ütéseknek kapnak, időnként övön aluli ütéseknek. Ilyen körülmények között a megbocsátás nem magától értetődő. Még egyszer, a bosszú és a neheztelés sokkal könnyebben utat tör magának. Ahhoz, hogy ezt a logikát megtörjük, hajlandónak kell lennünk a megbocsátásra, ami a keresztény ember számára mindenekelőtt ajándék. A megbocsátás adott. Mégis Istentől kérni kell hozzá a bátorságot és a lelkierőt. „Atyám, bocsáss meg nekik, mert nem tudják, mit cselekednek” – mondja Jézus a kereszten. A keresztény ember a megbocsátásban a keresztrefeszítés kínjait élheti át. Le kell tudnunk mondani a becsületünkről alkotott ideális képről.

Anélkül, hogy elfelejtenénk az elszenvedett rosszat, el kell tudnunk fogadni Istentől a képességet arra, hogy újból szeressünk, hogy az elszakadt kapcsolatot újrakezdjük, hogy nyitottak maradjunk a jövő létrehozására, egyszóval hogy újra elkezdjük élni.

³ Ef 2,14-16

⁴ Paul BEAUCHAMP, Denis VASSE, *La violence dans la Bible*, Cahier Évangile numéro 76.