



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

1/2018

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

1 / 2018
January – June

EDITORIAL BOARD
STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

EDITORIAL OFFICE OF THEOLOGIA CATHOLICA LATINA:

5, Iuliu Maniu, 400095 Cluj-Napoca, Phone +40 264 590715

Editor-in-Chief:

Dávid DIÓSI, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Executive Editor:

János VIK, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Editorial Board:

Joseph A. FAVAZZA, Stonehill College, Easton, Massachusetts, USA
László HOLLÓ, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania
Liviu JITIANU, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania
Mihály KRÁNITZ, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary
Mózes NÓDA, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania
Bernhard UHDE, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, Germany
Korinna ZAMFIR, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Advisory Board:

Reimund BIERINGER, Katholieke Universiteit Leuven, Belgium
György BENYIK, Theological Institute of Szeged, Hungary
Eberhard BONS, Université de Strasbourg, France
Harald BUCHINGER, Universität Regensburg, Germany
Anton BURGER, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Germany
Paddy CRONIN FAVAZZA, Rhode Island College, Providence, RI, USA
Massimo FAGGIOLI, Villanova University, USA
György FODOR, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary
Armin KREINER, Ludwig-Maximilians-Universität, München, Germany
James McMAHON, Albert Ellis Institute, New York, USA
Tobias NICKLAS, Universität Regensburg, Germany
Szabolcs ORBÁN, Babeș-Bolyai University, Romania
Attila THORDAY, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

Layout Editor:

Ágnes CZIRMAY

YEAR
MONTH
ISSUE

(LXIII) 2018
June
1

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

1

EDITORIAL OFFICE: B. P. Haşdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca, Phone +40 264 405352

CONTENTS

Iosif Iacob: Dottrina della creazione e l'evoluzionismo	5
Krisztián Vincze: The Christian Concept of the Human Nature in the Face of Friedrich Nietzsche's Atheism – Bernhard Welte on <i>The Death of God</i> and <i>Übermensch</i>	21
László Holló: The Impact of the Catholic Church's Social Doctrine on Life in the Archdiocese of Alba Iulia	38
Klára A. Csiszár: Kirche in Liebesdynamik – integrales Missionsverständnis mit praktischen Konsequenzen. Skizze einer existenzanalytischen Pastoraltheologie.....	52
János Vik: <i>Communio</i> im Kontext der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils.....	68
Klára A. Csiszár: Filmrezension: Missionsverständnis nach Papst Franziskus im Lichte des neuen Films von Wim Wenders.....	91

DOTTRINA DELLA CREAZIONE E L'EVOLUZIONISMO

IOSIF IACOB¹

Summary: The dialogue between science and faith has seen many fluctuations in different historical periods. Currently, as recalled by Pope Benedict XVI in a speech in 2008, in an audience granted to the Pontifical Academy of Sciences, there isn't any kind of conflict between how the mystery of creation is perceived through faith and the proofs of empirical science. Autonomy is an essential feature that must be the root of a fruitful dialogue. Any analysis and study that considers the belief in God – the Creator and the scientific research must take into account the different characteristics and meanings of both faith and science. Theology does not seek so much a theory of the origin of the world in a technical sense, but rather a relation between God - the Creator and the world as his creation. Science can only analyze empirical aspects and can investigate categorical causes, without reaching the notion of creation in the theological sense, but relying only on experimental aspects.

Key words: reason, evolution, truth, science, Church, creation, evolutionism, creationism.

Introduzione

In questi ultimi anni, pochi aspetti della fede cristiana sono stati tanto interrogati quanto il mistero del mondo, poche parti della dogmatica tanto interrogati quanto il trattato della creazione. Fin dal tempo antico il mondo ha suscitato nell'uomo la domanda sull'origine dell'universo e di sé stesso. Il messaggio biblico risponde a questa domanda chiedendo l'atto di fede in Dio Creatore. Ma, lo sviluppo delle scienze naturali viene come una provocazione alla fede nella creazione e, a volte, cerca proprio di ridurre quest'ultima a uno stadio di mitologia.

Il presente lavoro, partendo da questa provocazione, cerca di mostrare in che modo si può arrivare a un giusto rapporto tra la dottrina della creazione e le scienze naturali che sono poste troppo spesso in opposizione l'una rispetto all'al-

¹ Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași, Facultatea de Teologie Romano-Catolică, e-mail: iosifiac@yahoo.com.

tra. E proprio quello che Angelo Scola, nel suo libro *Questioni di antropologia teologica*, chiama l'estrinsecismo fede-ragione. Questa ricerca parte proprio dal quarto capitolo del libro citato sopra, che si intitola *L'uomo nel universo* e che, prima di presentare una visione cristocentrica della creazione (sulla quale non mi fermerei perché chiede un'analisi molto estesa), offre una soluzione per superare questo estrinsecismo anche quando si tratta della creazione. Nella prima parte sarà indicata la legittima autonomia che si deve riconoscere sia alla teologia che alla scienza (il punto di partenza è l'indicazione del Vaticano II che parla in questo senso nella *Gaudium et spes* al numero 36). In seguito vengono presentati due esempi (Galileo e l'evoluzionismo) che, pur non tenendo conto di quest'autonomia, possono condurre a una concezione viziata del mondo e a numerosi malintesi nel rapporto fede-ragione, teologia della creazione-scienza. Alla fine sono presentate due modalità viziate di percepire il rapporto fede-ragione (*concordismo e parallelismo*) e il modo in cui si può superare l'estrinsecismo o il parallelismo. Partendo da una visione ontologica-simbolica del reale che esprime il carattere misterioso delle cose si deve riconoscere che la ragione da sola non può capire il paradosso (nello stesso tempo il mondo esprime una doppia dimensione: assoluto e contingente) che gli viene di fronte.

1. Fede e ragione di fronte al mistero del mondo

Il trattato della creazione, non bisogna dimenticarlo, poggia innanzitutto su un mistero della fede. Al problema dell'origine o della fine delle cose e degli esseri – e che si esprime nelle domande: da dove veniamo e dove siamo diretti? Tutto quello che esiste, da dove viene e dove va? Qual'è il senso del mondo e della storia? – il dogma della creazione offre una risposta sotto la forma di un articolo di fede, il primo nei due Simboli: “Credo in Dio Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra” (Simbolo degli Apostoli) e “Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili ed invisibili” (Simbolo di Nicea-Costantinopoli). È, quindi, chiaramente un articolo di fede e, perciò, bisogna ricordare che la struttura gnoseologica di un articolo di fede è di natura diversa dalla struttura gnoseologica degli enunciati scientifici. Essa si fonda non su una verità sperimentale, su una deduzione razionale, ma su un atto di libertà. Questo atto di libertà, più che un atto di conoscenza, è un atto di riconoscenza, di accoglienza, di accettazione. “La Rivelazione permane carica di mistero. (...). Il Dio che si fa conoscere, nell'autorità della sua assoluta trascendenza, porta con

se anche la credibilità dei contenuti ce rivela. Con la fede, l'uomo dona il suo assenso a tale testimonianza divina"².

Se la dottrina della creazione è il primo articolo della fede e del credo apostolico e se l'approccio a essa è un atto di fede prima ancora che un atto di conoscenza, si pone il problema di come affrontare teologicamente la questione dell'origine dell'uomo e del mondo, nelle nuove condizioni generate dallo sviluppo scientifico. Questi rapidi sviluppi hanno suscitato una quantità di problemi che interessano la teologia della creazione. Questo è un punto importante, in particolare nel quadro specifico del presente lavoro, avendo come punto di partenza la domanda che Angelo Scola fa nel suo libro *Antropologia teologica*: "Su quale base scienza, filosofia e teologia possono e devono confrontarsi? Il semplice confronto – più o meno antagonisticamente concepito – tra queste discipline, sui loro rispettivi e ben distinti terreni, può, oggi, sfociare in una qualche collaborazione?"³.

In effetti, per cercare di evitare qualche conflitto tra Chiesa e la comunità scientifica, è diventato abbastanza comune procedere alla seguente suddivisione: il come rientra nei compiti della scienza, il perché in quelli della religione. Questo "rimedio" ha avuto senza dubbio un certo successo, ma non si possono negare i limiti reali. Da una parte, sarebbe vano credere che il discorso scientifico possa rimanere nella neutralità filosofica e teologica di una pura spiegazione "meccanica". D'altra parte e soprattutto, l'articolo di fede secondo il quale il mondo è opera di un Creatore divino non riguarda soltanto la sua origine e la sua finalità, che restano inaccessibili allo spirito scientifico umano e alla sua esperienza: quell'articolo significa che il mondo possiede in se stesso, nell'esperienza immediata che noi ne possiamo fare, una via d'accesso alla conoscenza di Dio. "La teologia della creazione è un campo in cui l'intreccio tra il pensiero umano e la fede cristiana spicca in forte rilievo. Mediante la ragione, l'uomo studia la creazione cercando il suo Creatore. Mediante la rivelazione, Dio entra nel proprio creato in cerca dell'uomo. Mediante la fede e la teologia, Dio e l'uomo s'incontrano nel complesso dell'universo."⁴

Qualsiasi approccio per stabilire il rapporto tra la fede in Dio Creatore e la scienza deve tenere presente i molteplici significati sia della fede che della scienza.

² GIOVANNI PAOLO PP. II, Lettera Enciclica *Fides et ratio*, 14 settembre 1998, 13.

³ A. SCOLA, *Questioni di antropologia teologica*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1997, 240.

⁴ P. HAFNER, *Il mistero della creazione*, Libreria Editrice Vaticana, 1999, 20.

Essenzialmente, mentre la scienza tratta della ricerca umana sulla creazione, la fede cristiana tratta dell'iniziativa di Dio nel rivelare quello che supera le possibilità della mente umana. Va da sé, poi, che il discorso sulla creazione è diverso da quello delle scienze naturali, per quanto da queste possa nascere per la teologia qualche problema che non può essere trascurato. La teologia non vuol dare una teoria sull'origine del mondo, ma vuole considerare il rapporto tra Dio Creatore e il mondo in quanto sua creazione. Le scienze possono investigare solo sulle cause categoriali e, come tale, non possono arrivare alla nozione di creazione in senso tecnico teologico perché rimangono sempre sul piano della sperimentazione. Il progresso delle scienze, perciò, non rende superflua la risposta teologica e la risposta teologica non è un surrogato che sostituisce la ricerca scientifica. Il Concilio Vaticano II afferma in questo senso un principio di grande importanza e di forte valenza innovativa: le realtà terrestri sono autonome. Tali realtà terrestri autonome hanno leggi proprie e propri statuti epistemologici, che devono essere rispettati da tutti coloro che sono impegnati in una professione civile. La ricerca scientifica e l'attività umana in genere, se svolta secondo le proprie leggi e nel rispetto delle norme morali, non si oppone mai alla fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Dio⁵. E l'attuale pontefice in un suo discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze, citando il suo predecessore, afferma:

“Sono sempre più convinto che la verità scientifica, che è di per sé una partecipazione alla Verità divina, possa aiutare la filosofia e la teologia a comprendere sempre più pienamente la persona umana e la Rivelazione di Dio sull'uomo, una rivelazione compiuta e perfezionata in Gesù Cristo. Per questo importante arricchimento reciproco nella ricerca della verità e del bene dell'umanità, io, insieme a tutta la Chiesa, sono profondamente grato.”⁶

A questo proposito, il concilio, citando in nota il caso Galileo, deplora l'atteggiamento di quei cristiani che, nel passato, non hanno né percepito né accettato la legittima autonomia della scienza, e hanno confuso il messaggio religioso rivelato con una particolare visione del mondo in cui esso è stato espresso.⁷

⁵ *Gaudium et spes*, 36.

⁶ <http://www.zenit.org/article-15996?l=italian>

⁷ <http://www.zenit.org/article-15996?l=italian>

Ovviamente, la *Gaudium et spes* precisa che affermare che le realtà terrestri sono autonome non significa che esse debbano essere considerate senza riferirle al Creatore. Affermare, infatti, le realtà terrestri senza il loro riferimento a Dio, significa falsificare la loro natura vera, dato che *la creatura senza il Creatore svanisce*. Si può senz'altro lavorare, ricercare, produrre, senza alcun riferimento a Dio, come nel caso degli atei. Ma, ricorda il concilio, è impossibile lavorare per il progresso umano vero, se si prescinde da ogni riferimento a Dio.

Questa, infatti, è la ragione per quale Angelo Scola pone la domanda, di cui già ho accennato sopra, se si può parlare di una base su cui scienza e teologia della creazione possano collaborare “magari per dissodare un terreno di lavoro comune, atto ad offrire alcuni fondamenti metodologici, ovviamente rispettosi della necessaria autonomia, sia alla scienza che alla filosofia ed alla teologia sistematica”.⁸ Ma, non sono rari i casi di malintesi in ciò che riguarda questo rapporto.

2. L'applicazione delle scienze positive alla fede cristiana e la portata della rivelazione divina

Con l'epoca moderna nasce un sapere della verità fondato su un concetto assoluto di ragione. Ciò significa che la ragione cerca il fondamento di tale sapere solo in se stessa e nello stesso tempo essa si pensa come l'orizzonte totale e compiuto di ogni conoscenza. E se la ragione si concepisce come il principio del sapere assoluto della verità, inevitabilmente la fede sarà collocata fuori dell'ambito razionale. Si determina così l'estrinsecismo tra ragione e fede.⁹ Questo estrinsecismo è reso possibile nel momento in cui la teologia viene a confrontarsi con le nuove scienze naturali che chiedono l'autonomia della natura e delle branche profane (cultura, scienza, arte, economia, politica ecc). Ma ciò che era in gioco non era soltanto una rivendicazione, legittima data la prospettiva teologica corrente, di autonomia scientifica. Come abbiamo visto, Vaticano II considera legittima quest'autonomia. In gioco era anche la pretesa degli scienziati che gli enunciati sulla creazione contenuti nella Bibbia andassero interpretati secondo la scienza naturale, la pretesa quindi di determinare, in nome della scienza, l'ampiezza delle enunciazioni teologiche.

⁸ SCOLA, 240.

⁹ SCOLA, 242.

2.1. Il caso Galileo

Un esempio è quello del processo intentato a Galileo, concluso nel 1633 con la condanna della sua dottrina. Come è noto, sviluppando le scoperte di Copernico e di Kepler, Galileo è giunto a concludere che si deve superare la vecchia concezione geocentrica del mondo, presupposta pure dalla Bibbia, per riconoscere che non è il sole a ruotare attorno alla terra, ma viceversa. L'Inquisizione romana difendeva invece, insieme ai Riformatori, l'antica visione del mondo, interpretando in modo astorico la Bibbia e basandosi su un concetto di rivelazione che non teneva conto del suo carattere progressivo: cioè insieme con il progresso storico e culturale del mondo. Forse loro non hanno pensato che Dio non ha paura di camminare insieme con la nostra miseria. Riferendosi a questa vicenda, Giovanni Paolo II nel *Discorso alla sessione plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze per la celebrazione del primo centenario della nascita di Albert Einstein*, il 10 novembre 1979 disse: "Ci sia concesso di deplorare certi atteggiamenti mentali, che talvolta non mancarono nemmeno tra i cristiani, derivati dal non avere sufficientemente percepito la legittima autonomia della scienza, e che, suscitando contese e controversie, trascinarono molti spiriti a tal punto da ritenere che scienza e fede si oppongono tra loro."¹⁰

Ma sconfinamenti si ebbero su entrambi i fronti. Se viene criticata la posizione dell'Inquisizione sul fatto che prende le affermazioni bibliche come enunciati scientifici, la stessa critica si deve fare anche alla pretesa di Galileo che gli enunciati sulla creazione offerti dalla Bibbia siano interpretati secondo la scienza naturale. È ovvio che le verità rivelate hanno una finalità morale: mostrare il cammino della salvezza; ma non devono avere la pretesa di insegnare la scienza. "Lo Spirito Santo ha inteso dire come si vada in cielo, non come funzioni il cielo."¹¹ Ma anche questo è vero: se le scienze formulano leggi sul mondo, l'esistenza di questo ultimo non dipende dalla nostra scienza. Se la scienza può investigare sul "come" del mondo non lo stesso accade quando si tratta del "perché". La terra poteva tranquillamente girare intorno al sole anche se Copernico non avesse avuto l'intuizione di questa legge naturale.

¹⁰ *La Civiltà Cattolica*, 01.12.1979, quad. 3107, 420.

¹¹ GIOVANNI PAOLO PP. II, *Discorso alla Sessione plenaria della pontificia Accademia delle scienze*, 31.10.1992, in *L'osservatore Romano*, 1.11.1992, 7.

Ciò che si può imparare da questa vicenda è che è necessario delineare con molta chiarezza i rispettivi campi di competenza, i metodi, la valutazione delle conclusioni della scienza e della teologia, secondo la loro rispettiva natura.

“Se qualche volta la Scrittura parla degli astri, della terra o del firmamento secondo la concezione dell'antichità, ciò indica solo che Dio non rivela astronomia o chimica, e che gli autori sacri parlano dei fenomeni naturali secondo le apparenze sensibili e le conoscenze della loro epoca (...) E, siccome l'intento non è mai quello di offrire conoscenze scientifico-naturali, le allusioni in questo senso non sono altro che la veste che avvolge il messaggio biblico.”¹²

Purtroppo “l'affare Galileo” non è stato sufficiente per comprendere questo rapporto. A partire da Galileo, l'idea di separazione tra la Chiesa e la scienza è stata esagerata sia dai nemici della Chiesa che dai nemici della scienza. Il caso Galileo è stato sopravvalutato in modo da oscurare i molti esempi di fecondo rapporto tra la teologia e la scienza. Poi non fu soltanto il caso Galileo a denunciare una simile attitudine. Conflitti analoghi si ebbero anche nel secolo XX, specialmente durante la polemica con la teoria evoluzionistica.

2.2. *Evoluzionismo e dottrina della creazione*

Un altro campo minato per ciò che riguarda i rapporti tra la scienza e la teologia è quello che tratta del contributo dell'evoluzione per comprendere la creazione. Il sogno di ogni biologo è quello di poter finalmente offrire una risposta alla sempiterna domanda: che cosa è la vita? Ora, vale per la vita quello che vale per il tempo: se nessuno m'interroga, lo so; se volessi spiegarlo a chi m'interroga, non lo so più. Certo, la scienza è riuscita a penetrare molti dei segreti del vivente come quelli della riproduzione. Ma, la ricerca dell'origine delle specie può essere considerata una certezza assoluta?

La storia dell'evoluzionismo è relativamente recente. Jean-Baptiste Lamarck (1744–1829) merita il titolo di fondatore della teoria del *trasformismo*. Nella sua *Filosofia zoologica* (1809) egli propone l'idea secondo la quale il fattore essenziale dell'evoluzione è di origine interna e risiede nei bisogni che stabiliscono e dirigono le abitudini degli esseri viventi: grazie all'eredità dei caratteri acquisiti,

¹² M. ARTIGAS, *Le frontiere dell'evoluzionismo*, Edizioni Ares, Milano, 1993, 208.

queste trasformazioni passano direttamente ai discendenti. Secondo lui, infatti, il bisogno genera uno sforzo che tende a essere soddisfatto, lo sforzo si fissa in abitudine, l'abitudine modifica l'organo e il cambiamento viene trasmesso alla generazione successiva. Mediante tali sforzi gli esseri viventi svilupperebbero gli organi più utilizzati e la trasmissione ereditaria di tali sviluppi darebbe luogo a cambiamenti che alla fine modificano la specie stessa.

Charles Darwin (1809–1882) accetta l'idea lamarkiana dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti, ma introduce il fattore nuovo della selezione naturale quale sarebbe il meccanismo dell'evoluzione. In base a questa, nella lotta per l'esistenza, sopravvivono soltanto i più idonei. Nella selezione naturale vengono conservate e trasmesse le variazioni favorevoli e si producono specie sempre più adatte all'ambiente. Questo principio diventerà armatura principale delle teorie che appartengono al paradigma darwiniano e lo costituiscono (...) Per Darwin, la specie non è più un tipo dato in rapporto al quale gli individui debbono presentare la massima conformità possibile per non essere qualificati come mostruosi; la specie è costituita da individui i quali, sotto l'effetto della selezione naturale, si modificano e provocano, insieme alla propria, la modificazione delle specie.¹³

L'evoluzionismo darwinista si estese molto rapidamente. Ma, poco dopo, deve affrontare seri problemi quando la genetica moderna comincia a svilupparsi a partire dalla riscoperta delle leggi di Mendel sull'ereditarietà. Il mendelismo designa d'ora in poi la scienza degli incroci. Ulteriormente si aggiunge il concetto di mutazione per designare le variazioni brusche ed ereditarie, che sarebbero secondo lui all'origine della diversificazione delle specie. Così si rifiuta il darwinismo e il posto che esso attribuisce alla selezione naturale. I lavori che realizza sulla drosfila e sui suoi cromosomi giganti inducono anche il biologo Thomas Morgan a pensare che la selezione naturale non abbia alcuna funzione creatrice, e che intervenga unicamente per eliminare o conservare le variazioni dalle quali scaturisce l'evoluzione.

Il conflitto tra i sostenitori del mendelismo-mutazionismo e quelli del darwinismo si risolverà alla fine solo grazie all'elaborazione del "neodarwinismo", chiamato anche *teoria sintetica* che spiega l'evoluzione come un risultato della combinazione di mutazioni genetiche casuali con la selezione naturale.

Il dibattito tra diverse posizioni continua anche oggi. Ma ciò che voglio sottolineare, di seguito, è la posizione della Chiesa di fronte all'evoluzionismo.

¹³ J. ARNOULD, *La teologia dopo Darwin*, Queriniana, Brescia, 2000, 27.

2.3. *Il credente di fronte all'evoluzionismo*

Ho presentato la teoria dell'evoluzione, ma non bisogna dimenticare che lo statuto dell'evoluzione stessa rimane ancora una fonte di problemi. "Fino a che punto possono spingersi le teorie scientifiche sull'evoluzione cosmica e biologica e quali problemi invece cadono al di fuori della loro competenza."¹⁴ Infatti, il raggio d'azione delle scienze è determinato dal metodo utilizzato. "Esistono molti metodi, ma in fondo lo schema di base è sempre lo stesso: si formulano ipotesi che possano essere sottoposte al controllo sperimentale e si utilizza, tale controllo, per determinarne il valore. Pur esistendo opinioni divergenti sull'efficacia di questo metodo, una cosa è chiara: se una ipotesi non può essere sottoposta a controllo sperimentale non può occupare alcun ruolo nella scienza."¹⁵ In altre parole, questo sarebbe il principio della verificabilità, che sembra il più adeguato.

Applicando questo principio alle teorie evoluzionistiche, Mariano Artigas osserva che la creazione si trova al di là del loro raggio di azione. In questo senso parla delle frontiere dell'evoluzionismo.

"La creazione -dice lui- si riferisce alla produzione di un universo che prima non esisteva affatto; questo è ciò che si vuole dire quando si parla di creazione dal nulla. Naturalmente il nulla non esiste e non è mai esistito, ne mai esisterà (...). Ciò che si vuole dire affermando la creazione è che prima di essa, l'universo semplicemente non esisteva. Tale questione ricade del tutto oltre la portata della scienza. Come potrebbe essere provata mediante osservazione o esperimenti? Bisognerebbe osservare il nulla. Ma ciò è impossibile (...). Inoltre, l'evoluzione può avere luogo solo se esiste qualcosa capace di evolversi; un'evoluzione dal nulla è un controsenso. In ogni caso le teorie evoluzionistiche non possono essere utilizzate per affermare o negare la creazione."¹⁶

L'evoluzione degli esseri viventi nel corso di milioni di anni non è un fatto osservabile, e nessuno lo ha mai osservato. Finora nessuno è riuscito a dimostrarne la certezza. L'evoluzione non è un fatto, ma un'ipotesi. Questo non significa che il credente che riconosce l'autorità della Rivelazione deve escludere a priori che Dio si sia servito dell'evoluzione per creare anche se finora nessuno è riuscito a

¹⁴ ARTIGAS, 12.

¹⁵ ARTIGAS, 12.

¹⁶ ARTIGAS, 13.

dimostrarne la possibilità. “In attesa dei risultati delle ricerche future, il credente può ammettere la possibilità sia di una creazione diretta che di una creazione evoluzionistica.”¹⁷

Per quanto riguarda il Magistero, la sua posizione sulla questione della conciliabilità dell'evoluzione con la dottrina della creazione mostra un cambiamento da un giudizio negativo a uno positivo. Se pensiamo al concilio provinciale di Colonia, del 1860, ci troviamo di fronte a una condanna dell'evoluzionismo, senza neppure la possibilità di prendere in considerazione un trasformismo moderato. Si afferma semplicemente che “i primogenitori furono creati immediatamente da Dio. Dichiariamo dunque del tutto contraria alla Sacra Scrittura e alla fede la sentenza di coloro i quali ardiscono asserire che l'uomo, quanto al corpo, è derivato dalla spontanea trasformazione di una natura imperfetta che di continuo migliora fino a raggiungere la natura umana attuale.”¹⁸

Verso la fine del secolo scorso ci furono i primi tentativi di alcuni autori di conciliare i dati della Scrittura con l'ipotesi evoluzionistica. Due esempi in questo senso sono: il primo è costituito dal padre M.D. Leroy (nel 1891 scrisse che si poteva ammettere che la materia destinata a ricevere l'anima fosse prodotta dall'evoluzione); il secondo lo rappresenta la posizione di J.A. Zachm (diceva che Dio avrebbe potuto fare preparare il corpo dall'evoluzione, senza intervenire con una speciale azione divina per dare all'uomo l'ultimo perfezionamento)¹⁹. Ma purtroppo le autorità romane pur non mettendo all'indice le opere dei due autori, giudicarono questi due tentativi come pericolosi.

Un piccolo cambiamento si produce con i pontificati di Pio XI e Pio XII. L'enciclica *Humani generis* di Pio XII (1950) determinò il libero corso dell'evoluzionismo moderato. “Per queste ragioni il Magistero della Chiesa non proibisce che in conformità dell'attuale stato delle scienze e della teologia, sia oggetto di ricerche e di discussioni la dottrina dell'evoluzionismo, in quanto cioè essa fa ricerche sull'origine del corpo umano, che proverrebbe da materia organica preesistente

¹⁷ I. SANNA, *Chiamati per nome. antropologia teologica*, San Paolo, Torino 1998, 110.

¹⁸ *Collectio Lacensis. Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum*, Freiburg, vol. V, n. 292.

¹⁹ G. BARBAGLIO, S. DIANICH (ed.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2000, 497.

(la fede ci obbliga a ritenere che le anime siano state create immediatamente da Dio.”²⁰

Giovanni Paolo II afferma a sua volta che, dal punto di vista della dottrina della fede, non si vedono difficoltà nello spiegare l'origine dell'uomo, in quanto corpo, mediante l'ipotesi evoluzionistica (Catechesi del mercoledì del 16 aprile 1986). In questo modo l'evoluzionismo non può essere visto come un mezzo dimostrato scientificamente per escludere il Creatore. “L'evoluzione può essere vista come una specie di creazione programmata, in cui Dio ha iscritto nel creato le leggi per la sua evoluzione. In questo modo, si può cogliere un vincolo chiaro tra l'azione di Dio all'inizio e la sua Provvidenza continua.”²¹

Se consideriamo contrari alla fede cristiana i tentativi che sostengono che l'anima umana è un prodotto dell'evoluzione in quanto proviene dalla materia (ideologie evoluzionistiche che implicano il materialismo) non lo stesso si deve dire se si sostiene l'evoluzione applicata soltanto al corpo della persona umana, preparandolo ad un certo punto a ricevere l'anima. Ma, purtroppo, non tutti riescono a capire il giusto rapporto che deve esistere tra la fede nella creazione e l'evoluzionismo. E' per questo che molte volte si cade in errori che alcuni le prendono quale soluzioni per stabilire il rapporto tra i due campi.

3. Verso il superamento dell'estrinsecismo

3.1. *Un rapporto viziato metodologicamente: concordismo*

Ciò che si deve imparare dai due casi che ho presentato (Galileo e evoluzionismo) è che gli scienziati ed i teologi devono stare attenti a non uscire dai rispettivi campi di competenza. La visione moderna del mondo è favorevole ad una teologia della creazione. “Però, il rapporto tra le scoperte scientifiche e i dati della teologia non è un rapporto che permetta una semplice da uno all'altro.”²² Questa deduzione sarebbe quello che diversi autori chiamano il tentativo concordista che “nella sua sostanza consiste nel tentativo di stabilire delle corrispondenze tra affermazioni di alcune teorie scientifiche e affermazioni contenute nella rivela-

²⁰ DS 3896.

²¹ HAFFNER, 211.

²² HAFFNER, 215.

zione biblica”.²³ E’ ormai conosciuto il tentativo d’identificazione tra il big-bang della cosmologia scientifica e il fiat lux biblico. Un altro esempio emblematico di concordismo radicale è quello di G. L. Schroeder (“Genesi e big-bang. Uno straordinario parallelo tra cosmologia moderna e Bibbia”) che si serve addirittura della dilatazione del tempo einsteiniana per accordare la creazione del mondo in sette giorni con i tempi cosmologici stimati dalle cosmologie recenti. Più audace è l’esegesi dell’Arcivescovo Ussher che nel secolo diciassettesimo basandosi sulla fisica di Newton stabilisce la data della creazione: l’anno 4004 a.c., sabato 23 ottobre, alle nove del mattino.²⁴

Cercando di far vedere la falsità di un tale tentativo, Angelo Scola mette in luce, in primo luogo, il fatto che il concordismo non può dare dei buoni risultati: anzitutto è quasi sempre viziato metodologicamente. E’ guidato troppo spesso da una pregiudiziale ideologica: quella di voler provare una tesi teista o ateista già assunta aprioristicamente, strumentalizzando in qualche modo sia la scienza che il contenuto della Rivelazione. Secondariamente perché sia le teorie scientifiche che il metodo dell’ermeneutica scritturistica, essendo ipotetici evolvono lasciando le tesi concordiste sempre nella precarietà. In altre parole il concordismo è dovuto ad un’inadeguata superficialità nel conoscere le teorie scientifiche da parte di teologi, così come ad un uso assolutamente erroneo della terminologia teologica da parte di alcuni scienziati.

3.2. Parallelismo radicale tra la scienza e teologia

La polemica tra la teologia e le scienze naturali dopo l’impostazione di Galileo e Darwin (per citare solo due esempi) ha portato qualche volta ad uno scisma tra scienze naturali e teologia, tra Chiesa e cultura moderna, quest’ultima fondata eminentemente sulle scienze della natura. Sono, infatti, l’economia e la tecnica, che da essa nascono a costituire la base di una cultura borghese in cui la filosofia moderna della soggettività comincia a svilupparsi. Le scienze naturali affondano le loro radici in un soggettivismo moderno che da solo è in grado di porre la natura quale oggetto di osservazione scientifica e di asservimento tecnico. Volendo parlare seriamente di Dio, d’ora in poi si dovrà fare i conti con la dura realtà della concezione scientifica del reale. Si sviluppa così un parallelismo tra teolo-

²³ SCOLA, 240.

²⁴ HAFNER, 28.

gia e scienza che rispetto al concordismo è il rovescio della medaglia. Teologia e scienza diventano come due binari senza alcuna possibilità d'incontro. Sembra la scelta più comoda per evitare i conflitti che, a partire da Galileo sono abbastanza numerosi. Si afferma che le discipline hanno metodi diversi e tra loro incommensurabili; quindi le loro conclusioni non devono essere raffrontate. "E' ovvio sostenere un'autonomia di metodo, ma non è forse eccessiva l'affermazione della totale incommensurabilità? Non si finisce per cadere nella dottrina della doppia verità e quindi di nessuna verità?"²⁵ Nel medioevo la natura era immagine e simbolo di Dio. Ma, superando l'antica visione geocentrica del mondo anche l'uomo perde la sua posizione cosmologica centrale. Poi l'impostazione darwiniana umilia l'uomo biologicamente. "Dopo Galileo, l'uomo aveva cessato di perdere, uno per uno, agli occhi della scienza, i privilegi che lo avevano fatto guardare fino ad allora come unico al mondo. Prima astronomicamente, nella misura in cui (come e con la terra) egli annegava nell'enorme anonimato delle masse stellari; in secondo luogo biologicamente, nella misura in cui (come qualsiasi altro animale), egli si perdeva nella folla delle specie, sue sorelle."²⁶

La filosofia moderna, pur prendendo atto di questa umiliazione che l'uomo subisce astronomicamente e biologicamente, lo tramuta in un altro centro, in un punto di riferimento spirituale del mondo: ora l'uomo è al centro dell'universo non fisicamente ma spiritualmente-attivamente mediante la sua ragione che è concepita come assoluta. Da posizione centrale egli ora è diventato funzione centrale. In questo modo con l'epoca moderna ci troviamo di fronte a un sapere della verità fondato su un concetto assoluto di ragione che si presenta come l'orizzonte totale e compiuto di ogni conoscenza. In questo modo la fede sarà collocata fuori dall'ambito razionale: è estrinseca alla ragione.

Se il concetto assoluto di ragione è una conseguenza inadeguata da parte degli scienziati, lo stesso si deve dire del fondamentalismo biblico che, cercando di difendersi, legge e interpreta letteralmente la Bibbia in tutti i suoi dettagli. Penso in particolare ai movimenti creazionisti e alla loro preoccupazione di dimostrare che la Bibbia ha sempre ragione anche nell'ambito della conoscenza scientifica. Il fondamentalismo respinge qualsiasi ruolo dell'evoluzione entro la creazione.

²⁵ SCOLA, 241.

²⁶ P. T. CHARDIN, *La singularité du phénomène chrétien*, in *Oeuvres II*, Ed. Du Seuil, Paris 1956, 362.

Non mi sembra molto strano se questi movimenti creazionisti cominciano a cercare le tracce dell'arca di Noe sulla cima del monte Ararat.

In questo modo si deve cercare la possibilità di riconciliare tra loro la fede e la scienza, concependo queste due non separate ma complementari tra loro.

3.3. *Superare l'estrinsecismo*

In precedenza ho toccato più volte questo problema ma soltanto dal punto vista del metodo utilizzato sia dalla teologia, sia dalla scienza. Invece mi sembra diverso il modo in cui Angelo Scola vuole superare questo estrinsecismo. Egli parte da una visione ontologica del reale in cui è rispettato il primato dell'essere sulla coscienza postulato nella espressione classica *veritatis est adequatio intellectus et rei* – che è giustamente chiamata *simbolica*. Nella filosofia moderna, la ragione si presenta come assoluta perché è separata dall'atto della coscienza che intenziona la realtà. Ma se la coscienza sempre intenziona la realtà, è impossibile evitare la questione del fondamento o struttura originaria.

Sostenendo l'ontologia simbolica, Angelo Scola si avvicina in qualche modo alla quarta via di san Tommaso. L'esperienza dei gradi di perfezione mette in luce la domanda sulla particolare e misteriosa natura dell'essere che mostra in se stessa una singolare differenza tra l'essenza e l'essere. Le essenze sono limitate, mentre l'essere non lo è. Nel singolo ente contingente l'essere si implica senza mai esaurirsi. Questa visione afferma da una parte l'assoluta sovranità di Dio e la reale consistenza dell'essere creato pur nella sua contingenza ontologica. Questo carattere paradossale sottrae l'essere alla portata dell'uomo. "Tecnicamente ciò significa affermare che l'essere è inseducibile. Eppure si comunica. Come? Si comunica nel segno. E e-vento."²⁷ In quanto e-vento, l'essere si rivela, non totalmente ma attraverso il segno. Questa rivelazione dell'essere interpella sempre la coscienza che – come ho detto sopra – intenziona la realtà. Questo atto della coscienza non deve essere separato dalla ragione, altrimenti quest'ultima diventa assoluta.

La ragione deve concorrere sempre nell'assenso all'essere come atto libero. Però, da sola la ragione non può capire la differenza (*distinctio realis*) tra l'essenza e l'essere. "In questo senso si deve riconoscere che la struttura ultima dell'atto di coscienza che si rapporta alla realtà, ha forma di fede. Quindi la fede così

²⁷ SCOLA, 243.

concepita non è estrinseca alla ragione, ma in un certo senso ne costituisce la verità. Infatti, lungi dal confondersi con la ragione ne rappresenta il fondamento critico”²⁸. Quello che si afferma con questo è che si deve riconoscere all’interno della ragione (ma non si confonda con questa) di una *struttura originaria di fede*. La fede cristiana si presenta come l’attuazione per grazia, di questa struttura originaria della fede. La domanda sulla creazione appare allora strettamente collegata con la domanda sulla particolare e misteriosa natura dell’essere creato nella sua ineliminabile contingenza ontologica. Poi tale contingenza si precisa come insuperabile dipendenza che si esprime con la natura di segno dell’essere finito che rinvia verso un’alterità, certamente misteriosa, ma non per questo meno reale. Il fatto che Dio si rivela nel segno, interpellando la libertà manifesta la pura gratuità della decisione divina di comunicarsi.

L’ontologia simbolica può essere considerata, in questo modo, la base sulla quale scienza, filosofia e teologia possono e devono incontrarsi. L’ontologia simbolica rivela tutta la natura del pensiero. Al razionalismo si deve ricordare che l’evidenza della verità non si riduce all’evidenza della ragione ma è più ampia e per questo lascia posto alla fede.

Conclusione

Da questa chiarificazione sorge la possibilità di un fiducioso e rispettoso dialogo fra scienziati e teologi nella tranquilla sicurezza che la ricerca metodica di ogni disciplina, se procede in maniera veramente scientifica e secondo le norme morali, non sarà in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e la realtà della fede hanno origine dal medesimo Dio (GS, 36).

Esiste certamente una differenza tra gli enunciati teologici e quelli scientifici. Però, lo scienziato e il teologo, nella propria autonomia ma in comunione d’intenti (questo non significa il concordismo) cercheranno di penetrare il problema dell’universo e in esso dell’uomo nella sua unità di spirito e materia.

Il Vaticano II ha ricordato che le difficoltà provenienti dagli studi recenti e dalle nuove scoperte della scienza non sono necessariamente di danno alla vita di fede. I fedeli devono conoscere, in quanto possibile, armonizzare la conoscenza delle nuove scienze con la dottrina e la morale cristiana, mano a mano con il continuo progresso della tecnica.

²⁸ SCOLA, 243.

Bibliografia

- ARNOULD J., *La teologia dopo Darwin*, Queriniana, Brescia, 2000.
- ARTIGAS M., *Le frontiere dell'evoluzionismo*, Edizioni Ares, Milano, 1993.
- CHARDIN P.T., *La singularité du phénomène chrétien* in *Oeuvres II*, Ed. Du Seuil, Paris 1956.
- DENZINGER H., *Enchiridion Symbolorum*, EDB, 2000.
- GIOVANNI PAOLO PP. II, *Discorso alla sessione plenaria della Pontificia Accademia delle scienze*, 31. 10. 1992, in *L'Osservatore Romano* del 1. 11. 1992, p. 7.
- GIOVANNI PAOLO PP. II, *Discorso alla sessione plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze per la celebrazione del primo centenario della nascita di Albert Einstein*, 10.10. 1979, in *La civiltà Cattolica*, 01. 12. 1979.
- GIOVANNI PAOLO PP. II, *Lettera Enciclica Fides et ratio*, Paoline, 1998.
- HAFFNER P., *Il mistero della creazione*, Libreria Editrice Vaticana, 1999.
- MARANZINI A., *Evoluzione*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2000.
- SANNA I., *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, San Paolo, Torino, 1998.
- SCOLA A., *Questioni di antropologia teologica*, Mursia, 1997.
- Coleczio Lacensis. *Acta et decreta sacrorum conciliorum recensiorum*, a cura dei gesuiti di Maria Laach, Freiburg, vol. V, n. 292.

THE CHRISTIAN CONCEPT OF THE HUMAN NATURE IN THE FACE OF FRIEDRICH NIETZSCHE'S ATHEISM – BERNHARD WELTE ON *THE DEATH OF GOD* AND *ÜBERMENSCH*

KRISZTIÁN VINCZE¹

Abstract: The most widely known sentence in *The Gay Science* is "God is dead." Nietzsche himself is fully aware that with the disappearance of God, all human ideas and acts lose their foundations, and what was formerly built upon God as a basis, suddenly loses its footing, and floats in the endless nothing. The rejection of the Christianity, is the moment for Nietzsche when man re-gains his free will and abandons all limiting powers over his all-surpassing self, and starts his journey to the new quality of becoming *Übermensch*. The willpower, the will to existence and the will to power play central roles in the birth of the *Übermensch*. Bernhard Welte reminds us that man's desire to exist is an a priori that Christian anthropology also finds important. Man is created in the image and likeness of God, and carries on himself the shine of the face of God. Our want of existence is indeed an a priori of our selves, it is indeed the dynamism which is the source of all our specific willful actions, then this will is, in the interpretation of Christian anthropology, a will to bring us closer to God. Man wants to be God somehow, moves towards a divine existence. Consequently, atheism is a human capability and opportunity possibly derived from the innermost essence of the human race. There is a divine element in every human being, that is why man wants to become god, and that is why man makes himself godless when, in his rebellion, he rejects God.

Is it really possible that the most extreme atheism is fed by man's divine origin and roots? Bernhard Welte provides an explanation through the dialectics of the original, essential structure of human existence - this explanation is presented in the following paper.

Keywords: death of God, *Übermensch*, human nature, man created in the image of God, christianity, grace, willpower, actual and desired human existence

¹ Dr. Krisztián Vincze, Catholic University Pázmány Péter, Faculty of Theology, Chair for Christian Philosophy, Budapest 1053, Veres Pálné u. 24., vincze.krisztian@htk.ppke.hu.

1. What has Friedrich Nietzsche got to Do with the Teaching of Christianity?

Similarly to many others, the German Catholic priest and philosopher, Bernhard Welte also finds Friedrich Nietzsche's ideas shocking and unsettling. It is indeed frightening that somebody has been able to create a concept of human nature in history that is permeated with violence, an immeasurable amount of skepticism, a disdain towards morals, ungodliness, and an antagonistic feeling towards God. For Nietzsche, however, the latter is an indispensable requirement for a potential new beginning. Since there was somebody who was thinking along those lines, in Welte's opinion we may no longer pretend, and "no longer live as if there had never been anyone with those ideas."² In Friedrich Dürrenmatt's play *The Physicists* we hear the sentence: "Nothing that has been thought can ever be taken back,"³—and, in the belief that thoughts are eternal, Welte thinks that the 19th century German philosopher exerts a great and unerasable influence on mankind.

It is well-known to all of us that Nietzsche would have never become the famous philosopher as we came to know him without his long mental illness, his symptoms and his nervous breakdown that all influenced him. When he was writing *Beyond Good and Evil* and *On the Genealogy of Morals*⁴ the "breath of pathology blew upon him," as in these writings he "no longer observes any of the rules of scholarly discourse." In these works of Nietzsche, allegedly scholarly observations are mingled with subjective value judgments, and it becomes increasingly clear that chains of thoughts that belong to basically positivistic analysis sometimes trigger complete identification and sometimes disgusted rejection in Nietzsche.⁵ Norbert Fischer therefore appropriately points out that "for him, the efforts aimed at refuting the belief in God is a religion itself," since behind his vehemence to destroy everything all we find is a set of self-contradictory sug-

² WELTE, B., Nietzsche's Atheismus und das Christentum, in WELTE, B., *Denken in Begegnung mit den Denkern II, Hegel – Nietzsche – Heidegger*, in *Gesammelte Schriften II/2*, Herder, Freiburg im Breisgau 2007, 47–83, 47.

³ DÜRRENMATT, F., *The Physicists*. Act II, scene 7. Transl. James Kirkup.

⁴ The works were published in 1886 and 1887 respectively.

⁵ KISS, E., *Friedrich Nietzsche filozófiája. Kritikai pozitivizmus és az értékek ártértékelése* [F. N's Philosophy. Critical Positivism and the Re-Valuation of Values] Gondolat, Budapest, 1993, 446–447.

gestions.⁶ His ideas are unable to fit into a logical framework, his ideas are not organized into a well-organized system. As the end of his life was drawing near, his worsening general condition and declining health made him pathologically and desperately narcissistic, until he eventually declared himself the anti-Christ "only capable of, and destined to, saving the world."⁷ Nietzsche was therefore unable to epistemologically approach reality; instead, he created an entirely subjectivistic and anti-humanistic myth!

Bernhard Welte is, however, dissatisfied with using Nietzsche's mental illnesses and his inability to be objective and to think in a strictly logical and straightforward way as an excuse. Welte is more interested in digging down to the roots of Nietzsche's atheism in order to find out to what extent the roots are present in the *Zeitgeist* of our time or, for that matter, in our very selves. That Nietzsche had a lot of unfair and obviously disputable ideas is undeniable. Despite all that, our thinking requires a "brotherly attitude"⁸ towards him, that is, we must exercise patience and we need to understand the origins of his thinking, to survey to what extent his ideas affect the essence of humanity in general, believes Welte. Naturally, Welte is not the only deeply Christian thinker who is curious about Friedrich Nietzsche. Welte is not the only one who, instead of delivering prompt and sharp criticism of Nietzsche, wishes to pay patient attention to the philosopher. Hans Urs von Balthasar asserts that whoever wishes to understand Christianity, must know Nietzsche.⁹ Eugen Biser does not balk at making daring statements when, in one of his writings, he points out that Nietzsche is not only one of the arch enemies of Christianity, but he also refers to the fact that the philosopher may at the same time promote the renewal of Christianity (2002).¹⁰ All this, however, does not mean that now we should also begin to make contradictory remarks, once we have just made critical remarks of Nietzsche's illogical way of thinking. It merely means that the more false sentences are recognized, to the

⁶ FISCHER, N., *A filozófusok istenkeresése, (Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen* 1995., transl.: T. KAPOSI; quotations from sources originally in Hungarian translated by the author of this essay) Agapé 2001, 208, 211.

⁷ SZÉLL, Zs., Bevezetés, in NIETZSCHE, F., *Válogatott írások*, [Introduction to N's Selected Works] (transl.: E. SZABÓ) Gondolat, Budapest ²1984, 5-42, 11.

⁸ WELTE, B., *Nietzsches Atheismus*, 49.

⁹ Balthasar, when he was young, compiled a Nietzsche-anthology (without identifying himself), and included the texts that Balthasar regarded as of key importance.

¹⁰ BISER, E., *Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums*, Darmstadt 2002.

larger extent we shall be able to see the real weight and significance of truth. The more mistakes are identified, the clearer we see the truth. John Henry Newman effectively argues that Christianity best expressed some of its teachings, made it explicit in the form of a major dogma, when that dogma was forced to emerge clearly as a negation and refusal of different false or heretic ideas.¹¹ Nietzsche's atheistic ideas may thus motivate people through their mistakes and false charges to concentrate on God and the features of human nature.

2. The Death of God as an Uttered Sentence

The most widely known sentence in *The Gay Science* is "God is dead." The cause of the death of God, that is, the murderer of God is man himself. This same terrible deed is philosophically recorded in *Thus Spoke Zarathustra*¹² as well. In the first work a scene from a work of Diogenes Laertius is repeated, when the cynic Diogenes of Sinope lights a lamp in broad daylight, and walks out to the marketplace, calling out, "I am looking for a human!"¹³ Nietzsche often used a mask in his writings, when he wanted to utter one of his serious ideas, and he was aware that those ideas were serious especially because they were highly unusual and alien to their own age. *The Gay Science* suggests that the searcher, hiding behind a mask, will not find God, since God no longer exists, God is dead. Eugen Biser believes that in that scene we may see a reversed version of the Biblical story when Elijah, the prophet, confronted the priests of Baal, summoning them to Mount Carmel, in order to offer a sacrifice. Elijah and the four hundred and fifty false prophets prepare the sacrifice. The stake prepared by the priests of Baal, however, does not lit up, no matter how hard they shout and pray to their alleged God. The wood, upon which Elijah's sacrifice is placed, is wet, as local people poured water on it at the request of Elijah, but it catches fire miraculously, without human intervention, and the oblation is duly devoured by the fire. At one point in the story, Elijah says the following to the false prophets, who are futilely praying and shouting to their false god: "Cry aloud, for he is a god. Either

¹¹ FROSINI, G., *John Henry Newman. Una biografia teologica*, Edizioni Dehoniane Bologna 2014, 39, 51.

¹² Nietzsche wrote *The Gay Science* in 1882, and *Zarathustra* between 1883 and 1885.

¹³ DIOGENES, LAERTIUS, *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*. English transl.: Robert Drew Hicks. https://en.wikisource.org/wiki/Lives_of_the_Eminent_Philosophers/Book_VI#Diogenes. accessed on 1 November 2017

he is musing, or he is relieving himself, or he is on a journey, or perhaps he is asleep and must be awakened.”¹⁴ The scene drawn up by Nietzsche in his *The Gay Science* shows the silence when the idol does not answer, when silence prevails, when there is no sign whatsoever that idol is present. In this case, however, it is not the god of the priests of Baal who fails to reply; this is the God of Elijah, the God of Christianity.

In Welte’s opinion, this terrible scene primarily means that God used to be well visible, His presence was tangible in the spiritual atmosphere, in human thinking. What is more, God was the dominant power in people’s life, and a vivid element of people’s spiritual horizon. God’s death, however, puts an end to all that, and this fact has a direct historical relevance, since a power permeating the entire human history now disappears, and philosophy, with all its arguments for the existence of God, is unable to restore it.¹⁵ At that point, the name of Jacob Burckhard is mentioned. Burckhardt, in one of his letters, calls the period of Nietzsche’s philosophical ideas the time of revelation and release, since the very *concept* of God, covering all areas of human existence, is now vanishing. Hölderlin’s recognition, that God is now turning His face away from humans, no longer contemplating His creatures¹⁶ is mentioned with a touch of existential influence. The most distressing in the whole thing is that Nietzsche himself is fully aware that with the disappearance of God, all human ideas and acts lose their foundations, and what was formerly built upon God as a basis, now suddenly loses its footing, and floats in the endless nothing. A vacuum is thus created in that event, and that vacuum gravely jeopardizes humanity and the entire *Zeitgeist*.¹⁷

After the declaration of the death of God, dramatic images appear on the pages of *The Gay Science*. The delinquents pose the questions themselves: ”But how

¹⁴ BISER, E., *Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*, München 1962, 29-31. The Biblical section: 1Kings 18,20-40

¹⁵ WELTE, B., *Nietzsches Atheismus*, 52.

¹⁶ BURCKHARD, J., Briefe, Leipzig o. J., 90.; HÖLDERLIN, F., *Brot und Wein*, Sämtliche Werke, Gedichte nach 1800, 90-95, 94.

¹⁷ „Nietzsche spürte, in solchen Dingen überwacht, dass mit dem Ausbleiben des lebendigen Gottes eigentlich kein Gedanke und keine Frage mehr einen echten Grund, kein Handeln mehr kein belebendes Ziel haben könne, und dass also nach diesem Ereignis jeder Gedanke und jedes Tun in einem Nichts ohne Ende schweben bleiben müsse. [...] Er spürt das Nichts ohne Ende als die lebensgefährdende Bedrohung des Zeitalters und der Menschen.“ WELTE, B., *Nietzsches Atheismus*, 54.

did we do this? How were we able to drink up the sea? Who gave us the sponge to wipe away the entire horizon? What were we doing when we unchained this earth from its sun?¹⁸ The first image is that of the sea, a metaphor of greatness and the unsurpassable energy of God in patristic literature. God's unsurmountable greatness is described as "quo maius nihil cogitari potest" by Anselm of Canterbury, and as "summum cogitabile" by Duns Scotus, and the superior creature thus described disappears with the water of sea drunk up.¹⁹ The destruction of God means for Nietzsche the destruction of everything else, because in his ideas God used to be the focus of all idealistic thinking that began with "Socrates and Paul",²⁰ and that subdued Christianity to Platonism,²¹ creating the framework of morals in which the most important merits are mercy, altruism, solidarity and love,²² and in which the supreme value is truth.²³

¹⁸ "But how did we do this? How were we able to drink up the sea? Who gave us the sponge to wipe away the entire horizon? What were we doing when we unchained this earth from its sun? Where is it moving to now? Where are we moving to? Away from all suns? Are we not continually falling? And backwards, sideways, forwards, in all directions? Is there still an up and a down? Aren't we straying as though through an infinite nothing? Isn't empty space breathing at us? Hasn't it got colder? Isn't night and more night coming again and again?," NIETZSCHE, F., *The Gay Science*. 2001. Cambridge Texts in the History of Philosophy. (ed. Bernard Williams, transl. Josefine Nauckhoff), Cambridge University Press, 149.

¹⁹ BISER, E., *Gott ist tot*, 51-56.

²⁰ BICZÓ G., *A tragédia délelőttje – az ifjú Nietzsche filozófiai perspektivizmusa*, [The Morning of Tragedy–Philosophical Perspectivism of the Young N) Osiris, Budapest 2000, 97-98.

²¹ BISER, E., *Gott ist tot*, 131. This opinion of Nietzsche's sounds natural, since for him Christianity is just Platonism (for the common man).

²² STONE, A., Existentialism, in *The Oxford Handbook of Atheism*, (ed. by BULLIVANT, S. – RUSE, M.), Oxford University Press, 2013, 278-292. The author believes that Nietzsche and Sartre think alike, as for consistent atheism it is necessary to completely destroy the system of Christian morals: "Here he prefigures Sartre [...] Consistent atheism requires the destruction of the entire ethical edifice deriving from Christianity and the creation of an entire new table of evaluation in its place. Until these highly demanding tasks are completed, we remain amidst the remains of Christian morality, so that in practice no Europeans can be complete, consistent atheist."

²³ Martin Heidegger delivered several lectures in 1939, and in those lectures he placed Nietzsche as a metaphysical thinker in the traditions of metaphysics of the will, in

3. The Meaning of the Death of God in the Face of *Übermensch*

The entire meaning of "the death of God" is, as we see, not easy to determine. Gábor Biczó believes that this declaration by Nietzsche is a special statement the "meaning and importance of which is impossible to summarize within one single dimension of meaning." Biczó refers to Gilles Deleuze, whose opinion is that the statement "God is dead is not a speculation, but a par excellence dramatic declaration." The vacuum that follows the declaration, however, means the total destruction of everything "that European culture has created over the almost two thousand years of Christianity."²⁴ Nietzsche's *Zarathustra* also reports the death of God. Many people believe that *Zarathustra* is the prominent work of the German thinker, the essence of his philosophy,²⁵ in which the death of God is closely linked to the advent of the man beyond man. The writing containing these two statements can in this way be regarded as a "challenge against all religions", a "new holy scripture," which is the fifth Gospel, the "atheistic anti-Bible."²⁶

In order to understand the concept of the *Übermensch*, the concept of the man beyond man, Bernhard Welte finds it imperative to detect and see the willpower

the face of Nietzsche's own ideas regarding *the want of power*. Heidegger believes that Nietzsche follows Schelling, Hegel and Schopenhauer, and the novelty in Nietzsche's philosophy is that the existent, man himself, is the embodiment of the want of power. Since Schopenhauer's *The World as Will and Representation*, it has been well known what a major role arts play in our life, and this important role is complemented by the validity of sensualism in Nietzsche's works. While Nietzsche turns away from Platonism, truth for him is entirely different from what it meant in the philosophical traditions before his time. Human cognizance is, basically, nothing but a "schematization of the chaos according to our daily needs." What perspectively serves the benefit of man is therefore to be regarded as truth; truth is but a "perspectively functioning manifestation of life." N. FISCHER, in his *A filozófusok istenkeresése*, [Philosophers In Search of God] 207, finds the following quotation as the best summary of Nietzsche's concept of truth: "Our needs explain the world; our needs and our instincts, and what speaks for or against us. Every instinct is some sort of a longing for power, a want of power. Each one has its own perspective, and they want to impose that perspective as a norm onto all other instincts." (NF 7, /60/, KSA 12,315)

²⁴ BICZÓ G., *A tragédia délelőttje*, [The Morning of Tragedy] 97-98.

²⁵ Endre Kiss quotes the univocal opinion of Karl Löwith, Wolfgang Taraba and Karl Schlechta. E. KISS, *Friedrich Nietzsche filozófiája* [F. N's Philosophy] 399.

²⁶ FISCHER, N. 2005., *The Philosophical Quest for God. A Journey through its Stations*. 205.

of man to live. This willingness to live is the prime condition of the empirical forms of our specific actions and will. In the background of every single willful act of man there is the original, primeval condition that is manifested in the following words: "I want to be, I want to exist!" This elementary human feature that says yes to existence and that at the same time motivates man to use various competences and to achieve power, to ensure and support man's ability to survive. Without that feature, humans would not strive to unfold their own life, it is therefore clear that the core essence of man is his affirmative approach to his own existence.²⁷ A frequent idea in both *The Gay Science* and *Zarathustra* is that, after the death of God, a new, empty horizon opens up in front of man. The concept of *God* is, for Nietzsche, a power that limits and controls man's possibilities. Since man's instinct to survive always motivates man to go further, to rise higher, it is logical that God is a restricting power. If there is anything or anyone that wishes God to die, then it is nobody else but man, because of his unlimited longing for freedom. Nietzsche is convinced that where there is life, there is also will, and that will is not just a mere longing for life, but a will reaching out for power²⁸—that is how man's innermost desire ultimately becomes a rival of God. Another well-known part of *Zarathustra* is the one in which Nietzsche outlines a process of metamorphosis. There is first a camel, an allegory of weight bearing and carrying, matching the motif of "must", in reference to man, who carries the unpleasantly heavy load of culture and morals. The camel is followed by a lion, the representation of "I want," when man turns against the burden, and intends to replace it with unlimited liberty. Finally, the new human, as hoped for and anticipated by Nietzsche, appears in the image of the playing child. The new human

²⁷ „Der Daseinswille, der als apriorisch Ermöglichendes allen empirischen Formen des Willens zugrunde liegt, [...] Ich will sein. Dies ist die Stimme des anfänglichen Daseinswollen [...] Sein ist das Gewollte und ist als Gewolltes angesprochen... Das Sein, in diesem Zusammenhange als Gewolltes verstanden, gewinnt die Gestalt der Macht. Ich will sein, heisst jetzt: Ich will mächtig sein. Sein als Macht ist so das anfänglich Gewollte des Daseinswollen und erscheint damit als das Ursprünglichste und Innerste dessen, was der Mensch je und je ist, in dem er es will. Im Zuge der Macht fängt aller Vollzug des Daseins an. Dies ist es, was sich für Nietzsche zeigt.“ WELTE, B., *Nietzsches Atheismus*, 54.

²⁸ Cf. NIETZSCHE, F., *Válogatott írások, Így szólott Zarathustra*, [Selected writings/Thus Spoke Zarathustra] 219-296, 257.

is going to create himself new values, overcoming, and forgetting the old values that he used to carry and drag along like a camel.²⁹

Nietzsche wants man to abandon, shed all the European, Christian morals in this metamorphosis! The transformation is not even limited to morals, as it is to include the entire analytical framework that determines European man as an intellectual being. In Nietzsche's interpretation, God's death terminates man's moral and intellectual captivity.³⁰ Welte argues that Nietzsche's demand is probably the most powerful expression of man's willpower to survive.³¹ It is indicated by the scene in *Zarathustra*, when Zarathustra wishes to deliver new stone tables to the people living in the valley, because with the help of these new tables, man will be able to surpass himself: "*Behold, here is a new table; but where are my brethren who will carry it with me to the valley and into hearts of flesh? Thus demandeth my great love to the remotest ones: BE NOT CONSIDERATE OF THY NEIGHBOUR! Man is something that must be surpassed.*"³² The new tables are, naturally, meant to replace the old ones that came from Moses and contained the Ten Commandments. The rejection of the old tables, which is at the same

²⁹ "Three metamorphoses of the spirit do I designate to you: how the spirit becometh a camel, the camel a lion, and the lion at last a child. Many heavy things are there for the spirit, the strong load-bearing spirit in which reverence dwelleth: for the heavy and the heaviest longeth its strength.

My brethren, wherefore is there need of the lion in the spirit? Why sufficeth not the beast of burden, which renounceth and is reverent? [...] To create new values--that, even the lion cannot yet accomplish: but to create itself freedom for new creating--that can the might of the lion do. [...]. But tell me, my brethren, what the child can do, which even the lion could not do? Why hath the preying lion still to become a child? Innocence is the child, and forgetfulness, a new beginning, a game, a self-rolling wheel, a first movement, a holy Yea.

Aye, for the game of creating, my brethren, there is needed a holy Yea unto life: ITS OWN will, willeth now the spirit; HIS OWN world winneth the world's outcast." NIETZSCHE, F., *Thus Spoke Zarathustra*. 2016. Transl. Thomas Common. Project Gutenberg e-book.

³⁰ BISER, E., *Gott ist tot*, 54. Biser, in his other work, also remarks that Nietzsche's destructive power is aimed at the entire culture and civilization of his age, especially the religion of Christianity that emerged through Judaism. BISER, E., *Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums*, 14.

³¹ WELTE, B., *Nietzsches Atheismus*, 64.

³² NIETZSCHE, F., *Thus Spoke Zarathustra*. 2016. Transl. Thomas Common. Project Gutenberg e-book.

time the rejection of Christianity, is the moment for Nietzsche when man regains his free will and abandons all limiting powers over his all-surpassing self, and starts his journey to the new quality of becoming *Übermensch*. The relevant point of *The Gay Science* is that the followers of Christianity (and, in Nietzsche's view, those of Buddhism) are weak people, individuals, whose willpower is feeble: "*Faith is always most desired and most urgently needed where will is lacking; for will, as the affect of command, is the decisive mark of sovereignty and strength. (...) From this one might gather that both world religions, Buddhism and Christianity, may have owed their origin and especially their sudden spread to a tremendous sickening of the will.*"³³ This central role of human will, its culmination in *Übermensch*, is given further emphasis in the philosopher's later works. Once there is no longer God to keep us under control, Nietzsche makes human willpower his guiding spirit, and this way we may hope that man will rise. In this new, free world, man's instincts are fully liberated, and the strong ones will finally have the opportunity to rule over the "flocks of... grey people."³⁴

4. *Übermensch* and Man Created in the Image of God

Bernhard Welte—when he analyses Nietzsche's thoughts—reminds the reader that man's desire to exist is an a priori that Christian anthropology also finds important. Man is created to the image and likeness of God, and carries on himself the shine of the face of God.³⁵ These ideas, at the first sight, appear to be extremely far from the author of *Zarathustra*. Still, the fact that man is created to the image of God means that man is a creature who strives, longs to be similar to his creator, to his ultimate model. Man is determined by his own image, his own appearance, and in that appearance he struggles to become similar to the one he originates from. If our want of existence is indeed an a priori of our selves, it is indeed the dynamism which is the source of all our specific willful actions, then this will is, in the interpretation of Christian anthropology, a will to bring us

³³ NIETZSCHE, F., *The Gay Science*. 2001. Cambridge Texts in the History of Philosophy. (ed. Bernard Williams, transl. Josefine Nauckhoff), Cambridge University Press, 205-206,

³⁴ NIETZSCHE, F., *Thus Spoke Zarathustra*. 2016. Transl. Thomas Common. Project Gutenberg e-book.

³⁵ „Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.“ St. Thomas Aquinas, ST, I. q 79, a 4. Welte refers to this detail of a psalm several times. It was St. Thomas Aquinas who made this motto well-known (Man was made in the image and likeness of God)

closer to God. Man wants to be God somehow, moves towards a divine existence. In Nietzsche's twisted interpretation it appears as follows: "Since man wants to be God, he doesn't want to see any other gods there!"³⁶ Consequently, atheism is a human capability and opportunity possibly derived from the innermost essence of the human race. There is a divine element in every human being, that is why man wants to become god, and that is why man makes himself godless when, in his rebellion, he rejects God. Nietzsche's atheisms is exemplary and edifying, since it springs up from the deepest core of human soul. How is that possible that the most extreme atheism is fed by man's divine origin and roots? Welte provides an explanation through the dialectics of the original, essential structure of human existence. This dialectic is shown by the following: on the one hand, man possesses the ability of self-determination, and in this way strives for an absolute and infinite existence, by excluding any and all contradiction and partiality. On the other hand, everything human is determined and restricted by the circumstances; everything human suffers limitations; hence Nietzsche's tragic suffering!³⁷

Welte makes the staggering observation that this very dialectic, characteristic of our existence, that man always carries a duality of possibilities all through his life. The two extreme poles sometimes attract man with magnetic a power, and sometimes repulses him with equal intensity. Sometimes man must say an unconditional Yes to God or, in the pain of his finite existence and despair, he rejects the belief in God, and chooses the (entirely futile) struggle aimed at becoming God himself. It is certainly not an accident that the first book of the Bible contains the promise: "ye shall be as gods."³⁸ Nietzsche, in his writings, shows the most extreme dimension of the dialectic of human existence.³⁹ If man is defined as will, then his essential possibilities are open, containing a dialectic contradiction, and must move either to one or to the other pole.

³⁶ „Weil der Mensch Gott will, will er, dass kein Gott sei.“ WELTE, B., *Nietzsches Atheismus*, 66.

³⁷ „Es ist der Widerspruch, der darin liegt, einerseits in der Macht der eigenen Verfügung als Wollen absolut und unendlich sein zu wollen, göttlich, übermenschlich und ohne Widerspruch und Teilung, andererseits aber den Widerspruch der immer nur begrenzten Verhältnisse alles Menschlichen gleichwohl erleiden zu müssen [...] Dies war im Grunde Nietzsches großes Leiden.“ WELTE, B., *Nietzsches Atheismus*, 70.

³⁸ (Gen 3:5, King James version, public domain)

³⁹ WELTE, B., *Nietzsches Atheismus*, 72-73.

Bernhard Welte has another, a shorter writing, which also discusses the duality of the character of the *Übermensch*. One is, as suggested in *Zarathustra*, the one that overcomes and surpasses the old type of man. The difference between the old type of man and *Übermensch* is so enormous, that the *Übermensch* will be ashamed when thinks back to his imperfect ancestor. The closing part of Book 1 of *Zarathustra* contains the triumphant exclamation that looks upon the death of God as a necessary condition of the emergence of *Übermensch*: "Dead are all the Gods: now do we desire the superman to live!"⁴⁰ Nietzsche therefore believes that God, that is, the *concept* of God is an obstacle to be done away with so that the superhuman, the man beyond man, may arise. We have seen earlier that man is characterized by an a priori dialectic which, as Bernhard Welte describes it in that writing, a feature inseparable from our soul, we carry it as an identity, the starting point and at the same time the motivation of pursuing our goals. That feature, however, contains a permanently disturbing and burdensome dimension, as man always wants more than what his actual existence is able to provide.⁴¹

5. *Übermensch* and the concept of grace

After considering all that, we must now realize, in Welte's argumentation, that this dialectic cannot be dissolved by human means. Everything human is too little, dissatisfactory for man. Pascal is therefore right when he asserts that man infinitely surpasses man.⁴² Knowing that, we are able to understand Nietzsche's intention to find an answer to the mystery of man beyond man, since only superhuman is able to satisfy man, only the divine, fully complete existence is ac-

⁴⁰ „Tot sind alle Götter, nun wollen wir, dass der *Übermensch* lebe!“

⁴¹ „Hier ist offenbar vom Sein der Menschen die Rede. Und dieses Sein ist als Vollzug zu begriffen. [...] Aber der Selbstvollzug als Identität findet sich in Schwierigkeiten, er hört zwar nicht auf, aber er entdeckt in sich selber eine lästige und immer wieder störende Differenz. Differenz im Vollzug der Identität. [...] Ihr Wille und ihre Sehnsucht wollen und erstreben mehr als das, was die Menschen jeweils de facto sind [...] was sie sind, und was sie sein möchten.“ WELTE, B., Nietzsche's Idee vom *Übermensch* und seine Zweideutigkeit, in WELTE B., *Denken in Begegnung mit den Denkern II, Hegel – Nietzsche – Heidegger*, in *Gesammelte Schriften II/2*, Herder, Freiburg im Breisgau 2007, 84-101, 93.

⁴² PASCAL, B., *Gondolatok* [Thoughts], 194.

ceptable for him.⁴³ Zarathustra in part four of the book, talks about *Übermensch* as something very close to his heart, something which is indeed the first and the last. As if hope and desire, side by side, become increasingly intensive while Nietzsche anticipates the arrival of someone who is more than a man, a creature without contradictions who, despite his limitations, aspires towards the unlimited.

Welte assumes that the problem in the background of Nietzsche's *Übermensch* is the dilemma of reconciling human features with divine characteristics, how to bridge the menacing and enormous distance between the two, how man is able to approach what is eternal and divine. A key element of Christian teaching is that the desire that man has towards the divine, can only be fulfilled by God himself, who freely and gracefully elevates that desire to himself. The concept of grace in theology means that God offers himself, God is the one who elevates man to himself in love, and God is the one who is able to live within us,⁴⁴ eliminating, dissolving the constraints that man struggles with during his mortal life. "*What is understood as purely *Übermensch* shall be understood as pure grace,*" Welte argues, and that is how Nietzsche, inadvertently, becomes an author who refers to the gospel of Jesus.⁴⁵ In Chapter 21 of the Book of Revelation we read, "I saw the Holy City, the new Jerusalem, coming down out of heaven from God." The kingdom of God is shown as something that is to descend from Heaven, that is, something that is not man-made, but presents itself to man (Rev 21,2). In the following lines the idea of re-creation appears ("I am making everything new!," Rev 21,5), complemented with the promise that there will be no night and no day, "They will not need the light of a lamp or the light of the sun, for the Lord God will give them light." (Rev 22,5). In Welte's interpretation these Biblical images

⁴³ „Darum ist es von Nietzsche genau und konsequent gedacht, wenn er als Entwurf seiner Lösung des Rätsels Mensch nicht auf den Menschen, sondern über den Menschen weist: Über dem Menschen ist das, was einzig den Menschen lösen und erfüllen kann und ins reine Ja des ungeminderten und ungeteilten und darin schliesslich göttlichen Daseins bringen kann.“ WELTE, B., *Nietzsches Atheismus*, 75.

⁴⁴ PUSKÁS A., *A kegyelem teológiája*, [The Theology of Grace] SZIT 2007, chapters 4.2.1 and 5.2.2.

⁴⁵ WELTE, B., *Nietzsches Atheismus*, 80-81.

show that graceful and perfect state in which human and divine merge into one, where man has finally acquired superhuman.⁴⁶

The difference⁴⁷ hiding in our human identity—that is, our efforts to stretch beyond our limits—has an obvious symptom! The creatures in science fiction, supermen and other fictional characters with extraordinary capabilities all tell about our elementary instinct to reach beyond our limits. Welte, however, believes that this desire was expressed with such power and intensity in the 20th century that we actually want to play god! The technologies of the 20th century, nuclear physics, astrophysics, are ample examples that demonstrate that we cross our borders, we break through our limits. Man, with his skills, advanced technology and thirsts for knowledge, aims at nothing less than rule over the whole world. Our god-complex is no longer deniable,⁴⁸ and a part of it is our efforts aimed at becoming almighty.⁴⁹ Man's god-complex has, however, another, easily predictable consequence: it is understandable that God is no longer necessary, and he has to die, since He is an obstacle in the way of man leading to omnipotence. The void after the death of God is expected to be filled by the debut of *Übermensch*, which can be indicated by man's ability to break through its barriers with the help of technology, or the expansion of human autonomy in which totalitarian systems

⁴⁶ Welte, in the same logic, believes to grab the concept of Jesus, the Godman in the analysis of the openness of humans to superhuman. VINCZE, K., *Antropológia és krisztológia összekapcsolódása Bernhard Welte gondolkodásában*, in *Athanasiana* [The Link between Anthropology and Christology in B. Welte's Ideas] (41) 2015, 66-79., and K. VINCZE, *Praeambula fidei a fenomenológia nyomán – Bernhard Welte vallásfilozófiájának központi gondolatai*, in *Teológia* [Praeambula fidei, following on phenomenology - the central ideas in Bernhard Welte's philosophy of religion] 48 (3-4) 2014, 206-215.

⁴⁷ „Diese Differenz in der Identität, die zur Natur des Menschen gehört...” WELTE, B., *Nietzsches Idee vom Übermensch*, 94.

⁴⁸ At this point, Welte mentions the names of Habermas and Horst Richter, who cannot only see the stunning effects of the astounding god-complex, but also draw our attention to its dangers, and the considerable damage it has done to philosophy (also in the form of ideology)! HABERMAS, J., *Wissenschaft und Technik als Ideologie*, 1968., RICHTER, H. E., *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, 1979.

⁴⁹ Here we may recall Nietzsche's far-reaching remark that he is actually foretelling the history of the following two hundred years. NIETZSCHE, F., *Werke*, III, 634, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*. (The point of reference is provided by Welte.)

and absolutistic political formations may lead to the rule of people who play god, and bring others to their knees.⁵⁰

Welte's anthropology therefore shows a close interrelation between two apparently antagonistic concepts, one of which is the dream of an atheistic philosopher, and the other is a key idea in theology. The two might appear to be remote from each other at first sight, but it is possible to detect their close connection: *Übermensch* and the concept of grace in fact illuminate each other, and they help us in understanding them both. That man is an active creature, always in motion, is caused by the fact that there is a difference between his actual situation and the desired one. Man's identity means that he must accomplish his self-fulfillment like he carries out an assignment. The process of self-fulfillment, however, always and inevitably contains the desire to reach beyond, to grow above human. In Welte's interpretation what makes a man a man is that his attention is aimed at the realm beyond his own existence, at the infinite. This is, however, not only a motivation, but at the same time a grave danger! Man's identity may be disturbed if his inherent difference is not lived properly. In one of the most well-known definitions of Søren Kierkegaard, man is a synthesis, the synthesis of finite and infinite, temporary and eternal, freedom and necessity.⁵¹ Kierkegaard warns that human life may contract a "mortal disease," when man, in his efforts to achieve his synthesis, does not place the appropriate emphasis on the opposing poles, and the poles get into a disharmonic relationship with each other.

Similarly to Kierkegaard, Welte also believes that man takes his factual finite existence infinitely serious, and when he wants to achieve the infinite with his own resources, or he wishes to achieve that infinite through his own finiteness, it will lead to nothing good. Perhaps the gravest danger in human existence that we attempt to find superhuman in the extension of our finite characteristics. Out of that, naturally, no success or satisfaction comes, but "the desperate violence of willpower" "and the distorted and terrible figure of the *Übermensch*."⁵² Nietzsche

⁵⁰ WELTE, B., *Nietzsches Idee vom Übermensch*, 94-95.

⁵¹ Creating the synthesis is, however, not that easy. The balance of body and soul may be disrupted, there may a discrepancy emerge between the poles longing for synthesis, and it may lead to the "hystery of the soul" and "mortal illnesses of man," eventually causing the total loss of the human self. Cf. K. VINCZE, Az emberi én szemben az abszolútummal – Kierkegaard a kétségbeesésről és az istenhitről, in *Athanasiana* [The Human Self vs. The Absolutum – Kierkegaard on Despair and the Faith in God] (43) 2016, 175-183.

⁵² WELTE, B., *Nietzsches Idee vom Übermensch*, 100.

became a pioneering philosopher at this very point, at the point of divergence between theism and atheism, when he concentrates on his own *Übermensch*, and not on God. That is how he became the philosopher described by Heidegger as the "de profundis thinker," by Karl Barth as "the prophet of humanity without philanthropy", and Martin Buber as "the pathos-filled witness to the ever extending crisis of religion."⁵³ Nietzsche, however, unintentionally demonstrated that man is naturally open to the superhuman, he longs for that, and seeks what is beyond his factual existence. Man's identity means that he wishes to overcome the difference between his actual and desired existence, thus becoming superhuman.

Bibliography

- BICZÓ G., *A tragédia délelőttje – az ifjú Nietzsche filozófiai perspektivizmusa*, [The Morning of Tragedy–Philosophical Perspectivism of the Young N) Osiris, Budapest 2000, 97-98.
- BISER, E., *Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*, München 1962.
- BISER, E., *Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums*, Darmstadt 2002.
- HÖLDERLIN, F., *Brot und Wein*, Sämtliche Werke, Gedichte nach 1800, 90-95.
- DIOGENES, LAERTIUS, *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*. English transl.: Robert Drew Hicks. https://en.wikisource.org/wiki/Lives_of_the_Eminent_Philosophers/Book_VI#Diogenes. accessed on 1 November 2017
- DÜRRENMATT, F., *The Physicists*. Transl. James Kirkup.
- FISCHER, N., *A filozófusok istenkeresése, (Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen 1995., transl.: T. KAPOS; quotations from sources originally in Hungarian translated by the author of this essay)* Agapé 2001.
- FROSINI, G., *John Henry Newman. Una biografia teologica*, Edizioni Dehoniane Bologna 2014.
- KISS, E., *Friedrich Nietzsche filozófiája. Kritikai pozitivizmus és az értékek átértékelése* [F. N's Philosophy. Critical Positivism and the Re-Valuation of Values] Gondolat, Budapest 1993.
- NIETZSCHE, F., *The Gay Science*. 2001. Cambridge Texts in the History of Philosophy. (ed. Bernard Williams, transl. Josefine Nauckhoff), Cambridge University Press.

⁵³ BISER, E., *Gott ist tot*, 279.

- NIETZSCHE, F., *Thus Spoke Zarathustra*. 2016. Transl. Thomas Common. Project Gutenberg e-book.
- PASCAL, B., *Gondolatok* [Thoughts].
- PUSKÁS A., *A kegyelem teológiája*, [The Theology of Grace] SZIT 2007.
- STONE, A., Existentialism, in *The Oxford Handbook of Atheism*, (ed. by BULLIVANT, S. – RUSE, M.), Oxford University Press, 2013, 278-292.
- SZÉLL, Zs., Bevezetés, in NIETZSCHE, F., *Válogatott írások*, [Introduction to N's Selected Works] (transl.: E. SZABÓ) Gondolat, Budapest ²1984.
- VINCZE, K., Antropológia és krisztológia összekapcsolódása Bernhard Welte gondolkodásában, [The Link between Anthropology and Christology in B. Welte's Ideas] in *Athanasiana* (41) 2015, 66-79.
- VINCZE, K., Praeambula fidei a fenomenológia nyomán – Bernhard Welte vallásfilozófiájának központi gondolatai, [Praeambula fidei, following on phenomenology - the central ideas in Bernhard Welte's philosophy of religion] in *Teológia* 48 (3-4) 2014, 206-215.
- WELTE, B., Nietzsches Atheismus und das Christentum, in WELTE, B., *Denken in Begegnung mit den Denkern II, Hegel – Nietzsche – Heidegger*, in *Gesammelte Schriften II/2*, Herder, Freiburg im Breisgau 2007.

THE IMPACT OF THE CATHOLIC CHURCH'S SOCIAL DOCTRINE ON LIFE IN THE ARCHDIOCESE OF ALBA IULIA

LÁSZLÓ HOLLÓ¹

Abstract. In the Transylvanian Diocese, just as in the universal Church, there is an underlying ambition to formulate practical answers to the era's social issues through the various institutionalized forms of fraternal love. In this regard, the Roman Catholic Status of Transylvania and the education system directly maintained by the Diocese constitute the most significant factors. In addition, several other attempts may also be considered that have been trying to provide answers to the social issues of the past centuries. The present study is an investigation into the impact of the social documents of the Catholic Church on the Transylvanian Diocese, or the Diocese of Alba Iulia, lately also known as the Archdiocese.

Keywords: Diocese of Transylvania, Archdiocese of Alba Iulia, social issues, denominational education, orphanages, girls' education

In the Transylvanian Diocese² – which, following the Reformation, could re-establish its affairs only from the early 18th century on –,³ just as in the universal Church, there could be found practical answers to the social issues of the different ages as well as the various institutionalized forms of fraternal love. Besides

¹ Assoc. prof. dr. theol. habil. László Holló, Babeş-Bolyai University, Faculty of Roman Catholic Theology; RO-400095 Cluj-Napoca, Str. Iuliu Maniu, Nr. 5; hollo_laszlo@yahoo.com

² The name Transylvanian Diocese, founded by King Saint Stephen Hungarian Apostolic King in 1009, was changed to Diocese of Alba Iulia by the concordat signed between the Holy See and the Romanian Government in 1927, following World War I, and then the Holy See raised the diocese to the rank of archdiocese on 5 August 1991.

³ Prior to the Reformation, the Diocese of Transylvania comprised an area of over 70,000 km². Beyond the approximately 60,000 km² of the historical Transylvania, it would also encompass the current Diocese of Satu Mare. Due to the Reformation, by the second half of the 16th century, the Observant Franciscan monastery of Şumuleu Ciuc was the only one left out of the 54 formerly existing monasteries, while the more than 600 parishes in Szeklerland were reduced to 30 Catholic parishes altogether.

the more than two hundred *volksschule* maintained by the parishes,⁴ seven national colleges⁵ supported by the Catholic autonomy – that is, the Roman Catholic Status of Transylvania – headed by the incumbent bishop and twenty more educational institutions under the direct supervision of the diocesan authority served this purpose.⁶

Beyond its Catholic self-governmental nature,⁷ the Status was in and of itself a social institutional system should we consider that it managed its assets clustered around eight different funds in accordance with the purposes as designated by the Foundation and for the benefit of the Transylvanian community. Thus, in addition to securing the renovation of churches, parishes and ensuring supplemental wages for diaspora priests, these *religious funds* were meant to support social institutions as well. The purpose of the funds enjoying the strongest financial support, namely the *study and scholarship funds*, are realized through the denominational education carried out in the seven national colleges, the maintenance of the colleges established next to these, the so-called boys' board-

⁴ There was a varying number of *volksschule*, which revealed a downward trend in the second half of the 19th century, especially owing to the nationalization of schools set in motion by the Hungarian liberal government at that time. Immediately preceding the 1948 nationalization of the denominational school system by the socialist Romanian government, 17,965 children were educated under the guidance of 488 Catholic schoolmistresses and preschool teachers in 17 Roman Catholic nursery schools and 172 Roman Catholic schools. Cf. *Jelentés a Gyulafehérvári Latin Szeptartású Róm[ai] Kath[olikus] Egyházmegyei Tanács 1946. november hó 28-ikára összehívott közgyűlésére* [Report for the 28 November 1946 General Assembly of the Alba Iulia Rom[an] Cath[olic] Diocesan Council in Latin Rite] (hereinafter: *the 1946 Report*). Cluj-Napoca, 1946, 24–25.

⁵ In 1946, the seven national colleges of the Status (Braşov, Miercurea Ciuc, Alba Iulia, Târgu Secuiesc, Cluj-Napoca, Târgu-Mureş, and Odorheiu Secuiesc) gave home to 140 teachers and 3, 134 high-school students. Cf. unnumbered insert between pages 16 and 17 of *the 1946 Report*.

⁶ All over the diocese, 231 teachers instructed and educated high-school-age male and female students in altogether 20 teacher-training colleges as well as girls', coeducational, commercial, and unified gymnasiums. Cf. unnumbered insert between pages 28 and 29 of *the 1946 Report*.

⁷ On the self-governmental nature of the Status, see: cf. László HOLLÓ, *A laikusok által „vezetett” egyházmegye. Az Erdélyi Római Katolikus Státus társadalmi jelentősége* [The Diocese 'Led' by the Laity. The Social Relevance of the Roman Catholic Status of Transylvania]. Vol. I. Cluj-Napoca, 2009, 35–126.

ing schools, the management and allocation of the Foundation's scholarships, and paying for the salaries of the denominational teaching staff. The *Elementary School Fund* was intended to be at the service of denominational elementary education. The *Theresian Orphanage Fund* was created for the maintenance of the social institution operated in the Theresian Orphanage in Sibiu. In accordance with their essential function, *civil servants' and teachers' pension funds* were utilized in the form of private pension funds for the benefit of Status employees and the teachers working in schools under its aegis. The *insurance fund* was created by the Status for the fire insurance of Church properties, parishes, churches, denominational educational and social institutions, and other Church buildings.⁸

According to our knowledge, the very first official cautionary exhortation – in its modern sense used in *Rerum novarum* (Rights and Duties of Capital and Labour) –, after the Encyclical Letter has been issued, in the Transylvanian Diocese to carry out work 'on the social front' besides pastoral work was expressed in the bishop's impromptu opening speech at the 25 October 1899 Status Assembly.⁹ The minutes offer us merely an abstract of the speech, wherefore we know nothing more than that the bishop calls the attention of those present to the relevant social issues. He pointed out that for the common good we must be 'practical Christians', and every effort should be made to have the congregation gathered around the altar with true devotion; however, in order for this to happen, work for the benefit of the people must be performed on the social front as well. Apart from spiritual matters, we must also provide financial support to our people to keep them safe from the socialist fallacies. This becomes feasible with the establishment of labour unions and youth leagues and a more efficient aiding of the poor. The young bishop gave evidence of an extremely vigilant policy and modern social skills when arguing that from the pulpit the poor should not be encouraged only by the prospect of Heaven, but the Church must pay attention

⁸ Cf. László HOLLÓ, Az erdélyi katolikus autonómia, ill. az Erdélyi Római Katolikus Státus tegnap és ma [Catholic Autonomy in Transylvania – The Past and Present of the Roman Catholic Status of Transylvania]. In: László Holló (ed.), *Katolikus autonómia. Fejezetek az Erdélyi Római Katolikus Státus történetéből* [Catholic Autonomy. Chapters from the History of the Roman Catholic Status of Transylvania]. Miercurea Ciuc, 2007, 15–34.

⁹ Cf. *Az Erdélyi Római Katolikus Státus 1899. október 25-ik napján Kolozsvártn tartott évi rendes közgyűlésének jegyzőkönyve* [The Minutes of the Annual General Assembly of the Roman Catholic Status of Transylvania held in Cluj-Napoca on 25 October 1899] (hereinafter: *the 1899 Minutes*). Cluj-Napoca, 1900, p. I.

to improving their living standards here on earth.¹⁰ He mentioned an action programme that he would elaborate on at a later date.¹¹

In all likelihood, attacks coming from the Hungarian Government and threatening the very existence of the Status as well as World War I serve as explanations in support of the fact that this enthusiastic initiative did not leave the design table after all and remained a mere paper exercise. The 'social' label appeared again in the wording of the report for and the minutes of the 1917 Status Assembly, just as the issue of global social responsibility besides the usual social activities of the Status (education of orphan children, schooling of poor children, provision of construction subsidies for parishes in need, etc.). In para. IX. of the annual report, Deputy Chairman Dr Lajos Farkas brought forward two motions at the Status Assembly. In one of them, he proposes the following: (1) 'The Status Assembly should resolve the supplementation of its functions performed so far with the single common organization and consolidated management of the diocese's relations of social nature; to this end, he finds necessary to have a proper department set up at the heart of the Executive Board.' Further, he proposes that (2) 'the Status Assembly establish appropriate methods of its own for the mitigation of the grave consequences of the war and, in order to obtain adequate information on the actual needs, adopt a resolution that – in agreement with His Excellency, our Lord Bishop – requests the deans, vicars, and priests of the districts belonging to the diocese to make a report, with the involvement of the schoolmasters and school boards, on the number of congregation members in the pertaining community, on their social status, and in particular on the number of widows, orphans, and the helpless poor, and have it sent up directly to the Executive Board by 30 September of this year the latest'.¹² In his reasoning, he brought forward that the diocesan autonomy, in its conformation to the teachings of the universal Church, took the separation of the religious and secular matters as its starting-point. Experience shows that the inflexibility taken shape as a result of

¹⁰ He cited the example of the breads distributed on a weekly basis in Cluj-Napoca by the Franciscan friars among approximately 300 poor people, the charitable activity being known as 'St Anthony's Bread'. Nowadays, this is still in practice.

¹¹ Cf. *the 1899 Minutes*, p. I.

¹² *Az Erdélyi Róm[ai] Kath[olikus] Státus igazgatótanácsának jelentése az 1917. november 22-ére összehívott státusgyűlés részére* [Report of the Executive Board of the Roman Catholic Status of Transylvania Drawn Up for the Status Assembly Convened on 22 November 1917]. Cluj-Napoca, 1917, 53–55.

this separation can be remedied by a spirit of compromise alone, for want of which conflicts of competence issues might easily arise. At the same time, ‘it is also lagging behind the standards of modern life’. However, since certain aspects regarding the implementation of the motion as a matter of ecclesiastical governance in the strict sense fall under episcopal purview, the Status Assembly decided to have recourse to the bishop in handling this case.

In his opening speech delivered at the Status Assembly – in all likelihood, influenced by the above-presented motion he had already known from the report –, the bishop himself placed great emphasis on the importance of cooperation towards finding solutions to social issues, but he hoped for the implementation thereof in the period following the soon-to-be-realized national autonomy. In the meantime, however – it appears so –, he did not wish to make any step forward in an institutionalized form within his diocese, but he saw the possibility of strengthening the kingdom of God, the conscious education of the youth in the spirit of Christ, and reaching out to his people within the framework of the centuries-old Transylvanian autonomy, the Status.¹³ As a response to the proposal – adopted by the Status and referred to the bishop –¹⁴ concerning the social-wise expansion of the Status’ line of activities, he considered it as a matter that cannot be associated with the Status, as the introduction of a third organ between institutions performing social activities and the bishop would entail bureaucratic difficulties.¹⁵

Notwithstanding, Leonárd P. Trefán, the Transylvanian Provincial of the Franciscan Order had a much more pragmatic view of this issue, making a proposal at the upcoming Status Assembly on 22 November 1918, according to which:

¹³ Cf. *Az Erdélyi Római Katolikus Státus 1917. évi november hó 22-ik napján Kolozsvárt tartott évi rendes közgyűlésének jegyzőkönyve* [The Minutes of the Annual General Assembly of the Roman Catholic Status of Transylvania held in Cluj-Napoca on 25 November 1917] (hereinafter: *the 1917 Minutes*). Cluj-Napoca, 1918, p. I. To gain insight into the importance of the issues around the national Catholic autonomy, see: László HOLLÓ, *The Laity ...*, 110–119.

¹⁴ Cf. *the 1917 Minutes*, p. XXI.

¹⁵ *Az Erdélyi Róm[ai] Kath[olikus] Státus igazgatótanácsának jelentése az 1918. november 14-ére összehívott státusgyűlés részére* [Report of the Executive Board of the Roman Catholic Status of Transylvania Drawn Up for the Status Assembly Convened on 14 November 1918]. Cluj-Napoca, 1917, 56.

‘[T]he Status Assembly, besides making use of the moral and financial resources at its disposal, should resolve to establish social welfare and worker-protection institutions, especially for saving the Catholic people of Szeklerland, and to make every effort for the practical implementation of the social principles in a patriotic and Christian spirit; to establish industrial sites next to its large estates in order to facilitate an efficient apprentice protection.¹⁶

Although the motion was not accompanied by an enthusiasm worthy of its significance, the Status Assembly brought it to the attention of the Executive Board for consideration.

Proposals submitted in favour of the commitment to modern social issues, repeatedly put forward throughout quite a few years by then, seemed to become ripe at the 1920 Status Assembly when, at Dr Mihály Bochkor’s proposal, the Status Assembly ordered the Executive Board to set up, besides its already existing specialized committees, a permanent social committee under the name ‘Central Social Council of the Transylvanian Catholic Status’.¹⁷ Regrettably, this enthusiastic initiative has never come to be realized as, on the one hand, its mentors, Church Councillor Dr Mihály Bochkor (†3 November 1920) and Honorary Lecturer Dr Lajos Farkas († 25 June 1925), passed away,¹⁸ while, on the other hand – as mentioned in the introductory lines of the Executive Board’s *Report* made for the 1921 Status Assembly –, consequent upon the change of empire, ‘this year, gone by rapidly, is one of the most challenging and critical years of our Status’.¹⁹ This is the time of repairing the damage caused by the war as well as the period of the Romanian agricultural laws, which meant an even bigger blow

¹⁶ *Az Erdélyi Római Katholikus Státus 1918. november hó 14-ikén tartott évi rendes közgyűlésének jegyzőkönyve* [The Minutes of the Annual General Assembly of the Roman Catholic Status of Transylvania held on 14 November 1918]. Cluj-Napoca, 1919, p. XXIV.

¹⁷ *Cf. Az Erdélyi Római Katholikus Státus 1920. szeptember hó 29-ikén tartott évi rendes közgyűlésének jegyzőkönyve* [The Minutes of the Annual General Assembly of the Roman Catholic Status of Transylvania held on 29 September 1920]. Cluj-Napoca, 1921, p. X.

¹⁸ *Cf. Az Erdélyi Róm[ai] Kath[olikus] Státus igazgatótanácsának jelentése az 1921. november 10-ére összehívott státusgyűlés részére* [Report of the Executive Board of the Roman Catholic Status of Transylvania Drawn Up for the Status Assembly Convened on 10 November 1921] (hereinafter: the 1921 *Annual Report*). Cluj-Napoca, 1921, 11.

¹⁹ *The 1921 Annual Report*, 3.

to the Status when the state expropriated the majority, approx. 75%–80% of the Status' real estates serving for the maintenance of denominational schools and social institutions.

Regarding the social activities carried out in the diocese, orphanages and retirement homes of various sizes may also be noted. The orphanage network built up by the 20th century included four large institutions besides several smaller ones: The Royal Catholic Theresian Orphanage (Sibiu, 1771), Saint Gregory the Illuminator Armenian Catholic Orphanage (Gherla, 1800), Marie Valerie Educational Institution and Foster Care for Orphan Girls (Cluj-Napoca, 1872), and Augusteum Roman Catholic Orphanage (Cluj-Napoca, 1907).²⁰

In the Transylvanian Diocese of the 20th century, first of all, the religious orders acted as the depositaries of implementing the social idea. Thus, the Congregation of the Sisters of Charity of Satu Mare, settled by Bishop Lajos Haynald on 18 August 1858, besides the nursery schools, elementary and higher elementary girls' schools, and boarding-schools found under their leadership in Alba Iulia, Gheorgheni, Odorheiu Secuiesc, and Valea Crișului, also managed hospitals in Alba Iulia and Sfântu Gheorghe as well as the Saint Elisabeth Retirement Home in Cluj-Napoca.²¹ Similarly, the congregation of the Franciscan Sisters of Mellersdorf – yet another congregation approved by Bishop Lajos Haynald from Rome at the initiative of Countess Juliana Batthyány – also excelled in the religious education of women and nursing. With approval from Bishop Mihály Fogarasy, they began their beneficent work on 16 November 1864. In a short time, they would be exercising their activities in 16 convents altogether to educate and nurse poor and orphaned children in accordance with their vocation.²² The Sisters of Charity of Saint Vincent de Paul served in the mental institution of Sibiu starting from 1896 and founded an orphanage and elementary school in Șumuleu Ciuc in 1913. The

²⁰ Cf. János VICZIÁN, *Katolikus árvaházak* [Catholic Orphanages]. In: *Magyar Katolikus Lexikon* [Hungarian Catholic Lexicon], vol. VI. Budapest, 2001, 339–340.

²¹ Cf. József MARTON, *Az erdélyi katolicizmus 90 éve (1900–1990)* [90 Years of the Transylvanian Catholicism]. Cluj-Napoca, 2009, 98–99.

²² Gábor BOTÁR, *Krisztus szeretetének sürgetésében. A Szent Családról nevezett Mellersdorfi Szegény Ferences Nővérek tevékenysége Erdélyben* [Urged by the Love of Christ. The Activity in Transylvania of the Franciscan Sisters of Mellersdorf Named after the Holy Family]. Cluj-Napoca, 2014, 93–117.

School Sisters of Notre Dame also undertook the work of girls' education in Dej and Cluj-Napoca starting from the year 1906.²³

Established in Budapest, 1923, the Society of Sisters of Social Service had the most comprehensive social programme. Being witness to the 'orphaned public concerns', at the Social Seminary of Cluj-Napoca and later at their social college run by the name 'Catholic Women's Vocational School of Social Sciences', they embarked upon educating those members of the Church establishment who were willing and able to cooperate in finding solutions to social-related issues. The Society formulated its mission regarding the social- and movement-related work as follows:

The Society's mission is to place professional and qualified labour force into all areas created by modern life, wherever such type of work is necessary in the context of children, women, and family protection or from a charity, social, religious morality, economic, public health, cultural, and civic point of view ... with the addition that ... social work and women's movement activities shall receive particular emphasis in our Society.²⁴

The Transylvanian Roman Catholic League of Nations founded on 14 June 1921 and the Transylvanian Catholic Women's Society established in 1926 were trying to keep together the 'proliferating' life of the Society between the two world wars. The KALOT's (National Body of Catholic Agrarian Youth Associations) activities stood out from the various societies for men, boys, women, girls, and industry associations. Following the motto of 'More Christ like people! Better-educated villages! People full of vitality! Self-respecting Hungarians!', this Association took roots in Transylvania as well, namely in Șumuleu Ciuc in 1941, and they endeavoured to fulfil their motto by operating adult education centres.

²³ Cf. MARTON, 99–102.

²⁴ Minutes of [the Society's] Formation, 1., 12 May 1923 (manuscript); qtdin: Ilona WALTER, *A Megszentelő Szeretet szolgálatában. A Szociális testvérek Társasága Romániai Kezületének munkatörténete a szerzetesrendek működésének betiltásáig* [In the Service of the Sanctifying Love. The History of Activity for the Romanian Region of the Society of Sisters of Social Service until the Prohibition of the Operation of Religious Orders]. The abridged version of the dissertation defended at the Department of Religious Teacher Training within the Theological Seminary in Alba Iulia in 1995. Manuscript. At: <http://docplayer.hu/1802509-Walter-ilona-hittudomanyi-foiskola-hittanarkepzo-tagozatan.html> (downloaded on: 14 November 2017).

In a similar vein, the following entities and initiatives were also manifestations of the Church's social engagement: the Kolping youth league reaching out to youth working in the industry; the Parochial Departments of Workers (EMSZO) was operated next to parishes and was an ideological and social organization with a particular focus on religious morality, trying to introduce the principles of the social encyclical *Quadragesimo anno*; the Men's League; the Working Girls' Association; various girls' clubs; the Zita, Katalin, or Márta circles, having maids as their target group; Saint Margaret's Circle organized for college girls.²⁵

Regarding the implementation of the Church's social doctrines, *Actio Catholica*, founded by mathematics professor Dr Ferenc Faragó along the lines of those already existing in the universal Church, has achieved a far greater prominence. Among other things, this movement was at the service of keeping together the Catholic associations. The first paragraph of the Hungarian *Actio Catholica*'s regulations sums up its objective as follows:

1. §. *Actio Catholica* is the joint apostolic mission of the lay Catholics and the clergy. Its objective is to bring all forces and all the benign willingness of the Hungarian Catholic society together, to unite it into a self-conscious, capable, and social body in favour of the religious life, the Church, and the country, thus supporting and facilitating the work of the clergy, urging and synthesizing the protection of Catholic rights and interests, the flourishing of Catholic institutions, and the upsurge of Catholic ambitions, whereby promoting the emergence of the Kingdom of Christ in all aspects.²⁶

Unfortunately, these noble initiatives fell victim to yet another double change of empire brought along by World War II as well as to the subsequent accession to power of the socialist-communist regime. In any case, these were fine examples of the will to survive despite the radically changing and changed circumstances in ideological and national terms alike, which may be exemplary even for us.

After the fall of communism, there were further attempts at finding solutions to the contemporary social problems. Triggered by a charismatic initiative, a solution-seeking spirituality in the early 90s created space for the following entities

²⁵ Cf. MARTON, 105–113.

²⁶ The Hungarian *Actio Catholica*'s regulations (as approved by the episcopal conference in the year 1936). As a manuscript. Budapest, 1937, 1. §.

as a response to the alarming social issues and to meet the educational needs of orphaned children: the network of child protection centres of the *Saint Francis Foundation of Deva*, covering all corners of Transylvania;²⁷ the *Csibész Foundation*, running an orphanage in Frumoasa in addition to the one in Șumuleu Ciuc; the *Saint Elisabeth Association*, maintaining a soup kitchen and family-type children's home in Târgu-Mureș; the *Possibilitas Association* of Vița, maintaining family-type children's homes in Vița and Cristeștii Ciceului.

Among the groupings of the lay members of Christ's faithful people, we should mention the *Cursillo*, the *Focolare Movement*, and the *Catholic Charismatic Renewal* spiritualities, which have as their mission the deepening of spiritual life and enabling people to experience it 'first-hand'. The spirituality of the *Camillian Family* comprises the spiritual family communion of the sick, of their relatives, and of the healthy.

The primary goal of the so-called prayer communities present in a number of settlements on the territory of our archdiocese is to pray for the families, the local communities, and the nation. Such communities are: *propitiatory prayer groups*, the *Secular Franciscan Order*, *Jesus'Friends Prayer Community*, *families of the Sacred Heart*, *Legion of Mary*, and *rosary societies*.

In a similar vein, we may also encounter movements targeting the spiritual education of children and the youth, such as *Szeretet Város* [Town of Love] or

²⁷ The following residential homes are maintained by the Saint Francis Foundation in the year 2014: Magyarok Nagyasszonya [Sovereign Lady of the Hungarians] Child Protection Centre – Deva; Saint Elisabeth Child Protection Centre – Orăștie; Jézus Szíve [The Sacred Heart] Child Protection Centre – Petroșani; Child Protection Centre – Marosillye; Archangel Gabriel Child Protection Centre – Alba Iulia; Kis Szent Teréz (Saint Thérèse of Lisieux) Child Protection Centre – Rimetea; Isteni irgalmasság [Divine Mercy] Child Protection Centre – Gheorghe Doja; Saint Cecilia Home – Târgu Mureș; Saint Joseph Child Protection Centre – Sovata; Saint Teresa of Calcutta Child Protection Centre – Sighișoara; Kájoni János Child Protection Centre – Lăzarea; Saint Anne Home – Gheorgheni; Vigasztaló Szentlélek [The Paraclete] Child Protection Centre – Ghimeș-Făget; Saint Stephen Child Protection Centre – Șumuleu Ciuc; Saint Ladislaus Child Protection Centre – Tușnad; Saint Ladislaus Child Protection Centre – Sânsimion; Apor Vilmos Child Protection Centre – Covasna; Irgalmasság Anyja [Mother of Mercy] Maternity Home – Arcuș; Saint Catherine Home – Plăieșii de Jos; Undergraduate Residential Home – Cluj-Napoca. In: *A Gyulafehérvári Főegyházmegye név- és címtára* [The Register and Directory of the Archdiocese of Alba Iulia]. Cluj-Napoca, 2014, 44–49.

groups in support of Christian families as the so-called *Marriage Encounter* or the *Teams of Our Lady* movement.

However, in the spirit of *Rerum novarum* and that of the papal social encyclicals issued as per its context for 127 years now, we can perhaps get closer to answering the constantly recurring social issues if we take a more thorough look at movements performing social activities. Such is the *Young Christian Workers* movement, which, with its motto: 'See, judge, act', encourages the reorganization of life in conformity with Christian values. The re-established *KALOT*, as the successor of the onetime *National Body of Catholic Agrarian Youth Associations*, carries on its motto: 'More Christlike people! Better-educated villages! People full of vitality! Self-respecting Hungarians!'. The *Catholic Men's Movement* and *Kolping Society* are educational communities that, based on the Catholic Church's social doctrine, provide further education in terms of religious matters, world-views, professional and vocational issues. The *Society of Saint Vincent de Paul* and the *Roman Catholic Women's Society* is at the service of communities by means of its charitable activities, the promotion of general education, and fostering cultural life.

Summary

It is clear from the above that, in a bid to find solutions to the social problems emerging in the different ages to keep abreast of the universal Church, there were certain attempts on the territory of the Transylvanian Diocese as well, that is, the Alba Iulia Diocese – as it was named from the 1927 concordat –, or the Archdiocese, as termed from 1991 onwards. These ambitions were achieved, on the one hand, as grassroots initiatives, whereas, on the other hand, through movements organized in a top-down fashion by the leadership of the diocese.

Ambitions increasingly flourishing from the second half of the 19th century to address the emerging social problems gained a new momentum in the early 20th century, which, however, was broken by the coming to power of communism. At that time, there would have been a dire need to work out an independent contextual theology in the communist-dominated particular separatism of Central and Eastern Europe. Nevertheless, there was a lack of appropriate potential due to oppression on the part of the communist system, which severely constrained the free development of the churches.

Today's tendencies demand the 'quick-fix' type of approach focusing on solving practical problems to be supplemented with the elaboration of a comprehensive theological intention. At the cross-roads of Western and Eastern Christianity, an explanation of the specifically evolved image of man and mentality would be required, which then would help in systematizing the great number of practical pursuits presented above, which do have the capacity to solve certain sub-questions but are unable to serve with a comprehensive and satisfactory explanation and, what is more, to provide assistance.

Bibliography

Primary sources

- A Gyulafehérvári Főegyházmegye név- és címtára* [The Register and Directory of the Archdiocese of Alba Iulia]. Cluj-Napoca, 2014.
- Az Erdélyi Róm[ai] Kath[olikus] Státus igazgatótanácsának jelentése az 1917. november 22-ére összehívott státusgyűlés részére* [Report of the Executive Board of the Roman Catholic Status of Transylvania Drawn Up for the Status Assembly Convened on 22 November 1917]. Cluj-Napoca, 1917.
- Az Erdélyi Róm[ai] Kath[olikus] Státus igazgatótanácsának jelentése az 1918. november 14-ére összehívott státusgyűlés részére* [Report of the Executive Board of the Roman Catholic Status of Transylvania Drawn Up for the Status Assembly Convened on 14 November 1918]. Cluj-Napoca, 1917.
- Az Erdélyi Róm[ai] Kath[olikus] Státus igazgatótanácsának jelentése az 1921. november 10-ére összehívott státusgyűlés részére* [Report of the Executive Board of the Roman Catholic Status of Transylvania Drawn Up for the Status Assembly Convened on 10 November 1921] (hereinafter: *the 1921 Annual Report*). Cluj-Napoca, 1921.
- Az Erdélyi Római Katholikus Státus 1899. október 25-ik napján Kolozsvártn tartott évi rendes közgyűlésének jegyzőkönyve* [The Minutes of the Annual General Assembly of the Roman Catholic Status of Transylvania held in Cluj-Napoca on 25 October 1899] (hereinafter: *the 1899 Minutes*). Cluj-Napoca, 1900.
- Az Erdélyi Római Katholikus Státus 1917. évi november hó 22-ik napján Kolozsvárt tartott évi rendes közgyűlésének jegyzőkönyve* [The Minutes of the Annual General Assembly of the Roman Catholic Status of Transylvania held in Cluj-Napoca on 25 November 1917] (hereinafter: *the 1917 Minutes*). Cluj-Napoca, 1918.

Az Erdélyi Római Katolikus Státus 1918. november hó 14-ikén tartott évi rendes közgyűlésének jegyzőkönyve [The Minutes of the Annual General Assembly of the Roman Catholic Status of Transylvania held on 14 November 1918]. Cluj-Napoca, 1919.

Az Erdélyi Római Katolikus Státus 1920. szeptember hó 29-ikén tartott évi rendes közgyűlésének jegyzőkönyve [The Minutes of the Annual General Assembly of the Roman Catholic Status of Transylvania held on 29 September 1920]. Cluj-Napoca, 1921.

Jelentés a Gyulafehérvári Latin Szerartású Róm[ai] Kath[olikus] Egyházmegyei Tanács 1946. november hó 28-ikára összehívott közgyűlésére [Report for the 28 November 1946 General Assembly of the Alba Iulia Rom[an] Cath[olic] Diocesan Council in Latin Rite] (hereinafter: *the 1946 Report*). Cluj-Napoca, 1946.

The Hungarian Actio Catholica's regulations (as approved by the episcopal conference in the year 1936). As a manuscript. Budapest, 1937.

Secondary sources

BOTÁR, Gábor, *Krisztus szeretetének sürgetésében. A Szent Családról nevezett Mellersdorfi Szegény Ferences Nővérek tevékenysége Erdélyben* [Urged by the Love of Christ. The Activity in Transylvania of the Franciscan Sisters of Mellersdorf Named after the Holy Family]. Cluj-Napoca, 2014.

HOLLÓ, László, *A laikusok által „vezetett” egyházmegye. Az Erdélyi Római Katolikus Státus társadalmi jelentősége* [The Diocese 'Led' by the Laity. The Social Relevance of the Roman Catholic Status of Transylvania]. Vol. I. Cluj-Napoca, 2009.

HOLLÓ, László, *Az erdélyi katolikus autonómia, ill. az Erdélyi Római Katolikus Státus tegnap és ma* [Catholic Autonomy in Transylvania – The Past and Present of the Roman Catholic Status of Transylvania]. In: László Holló (ed.), *Katolikus autonómia. Fejezetek az Erdélyi Római Katolikus Státus történetéből* [Catholic Autonomy. Chapters from the History of the Roman Catholic Status of Transylvania]. Miercurea Ciuc, 2007, 15–34.

MARTON, József, *Az erdélyi katolicizmus 90 éve (1900–1990)* [90 Years of the Transylvanian Catholicism]. Cluj-Napoca, 2009.

VICZIÁN, János, *Katolikus árvaházak* [Catholic Orphanages]. In: *Magyar Katolikus Lexikon* [Hungarian Catholic Lexicon], vol. VI. Budapest, 2001.

WALTER, Ilona, *A Megszentelő Szeretet szolgálatában. A Szociális testvérek Társasága Romániai Kerületének munkatörténete a szerzetesrendek működésének betiltásáig*

[In the Service of the Sanctifying Love. The History of Activity for the Romanian Region of the Society of Sisters of Social Service until the Prohibition of the Operation of Religious Orders]. The abridged version of the dissertation defended at the Department of Religious Teacher Training within the Theological Seminary in Alba Iulia in 1995. Manuscript. At: <http://docplayer.hu/1802509-Walter-ilona-hittudomanyi-foiskola-hittanarkepzo-tagozatan.html> (downloaded on: 14 November 2017).

KIRCHE IN LIEBESDYNAMIK –
INTEGRALES MISSIONSVERSTÄNDNIS
MIT PRAKTISCHEN KONSEQUENZEN.
SKIZZE EINER EXISTENZANALYTISCHEN PASTORALTHEOLOGIE¹

KLÁRA A. CSISZÁR²

Abstract: If we want to discuss an integral term of mission, we will have to talk about existence in a three-fold way: about God's existence, the church's existence as well as the human's existence. Only within the context of these interdependent definitions we will be able to talk about an integral term of mission. To this day, there has not been any theoretical foundation within the theology which would have explained how these three-fold differentiation of existence could be considered in ecclesiastical action plans, especially with regard to the practical consequences evolving from ecclesiology (the church's existence), the trinity (God's existence) and anthropology (human's existence). Subsequently, I venture to conceptualise a new approach for pastoral theology which is aware of the practical consequences of those three interwoven realities of existence as well as the consequences of a sustainable, existential action plan for a church in light of an integral mission term. This newly developed foundation of an ecclesiastical praxis I call 'Logo-pastoral and existential-analytical-pastoral-theology' which is inspired by theologians and philosophers such as Paul Michael Zulehner, Karl Rahner, Romano Guardini, Max Scheler and last but not least Pope Francis. This published suggestion is supposed to be understood as a first

¹ Dieser Aufsatz ist der redaktionell überarbeitete Text eines Vortrages, der am 28.05.2018 an der Katholischen Privat-Universität in Linz gehalten worden ist, und stellt den ersten Entwurf einer existenzanalytischen Pastoraltheologie, namens Logopastoral dar. Die ersten Ansätze der hier dargestellten Logopastoral sind ein Handlungskonzept der Kirche angesichts eines integralen Missionsbegriffes.

² Assist. Prof. Dr. theol. habil. Klára A. Csiszár, Römisch-Katholisch-Theologische Fakultät, Babeş-Bolyai Universität, Str. Iuliu Maniu, Nr. 5, RO-400095 Cluj-Napoca; Institut für Weltkirche und Mission, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Offenbacher Landstraße 224, D-60599 Frankfurt am Main, csiszar@iwm.sankt-georgen.de, www.iwm.sankt-georgen.de.

draft which was presented for the first time on the 28th of May 2018 at the Private Catholic University in Linz (Austria).

Keywords: Logo-pastoral, existential-analytical-pastoral-theology, integral term of mission, God's existence, the church's existence, human's existence, Paul Michael Zulehner, Karl Rahner, Romano Guardini, Max Scheler, Pope Francis.

Einleitung

Wozu ist denn Kirche da?

Diese, meines Erachtens für die Pastoraltheologie grundlegende Frage, stelle ich mir jeden Tag. Ich stelle sie mir, wenn ich Nachrichten aus der Weltkirche lese und analysiere, wenn ich an der Entwicklung eines integralen Missionsbegriffs arbeite und wenn ich mich für die Vorlesung „Weltkirche und Mission“ in Sankt Georgen oder meine Veranstaltungen für die Pastoraltheologie in Klausenburg (Rumänien) vorbereite. Ich stelle sie mir, wenn ich mir über die Diözesansynode in Zrenjanin (Serbien) Gedanken mache und wenn ich die kommende 12. Internationale Ministrantenwallfahrt mit internationalem Abendgebet und Audienz beim Papst für die knapp 70.000 Messdienerinnen und Messdiener aus aller Welt gut zu planen versuche.

Wozu ist Kirche da? Auf diese sehr elementare, aber auch sehr komplexe Frage versuche ich auf den kommenden Seiten eine Antwort zu geben. Dafür werde ich die Grundzüge einer existenzanalytischen Pastoraltheologie entwerfen. Dahinter steht meine Überzeugung, dass die Zukunft der Kirche davon abhängen wird, ob es uns gelingt, die Selbstmitteilung Gottes aus dem offenbarungstheologischen Kontext der Trinitätslehre auf eine Art und Weise (neu) zu begreifen, sodass daraus praktische Konsequenzen für das Handeln der Kirche erwachsen. Diese Selbstmitteilung Gottes, so formuliert Max Scheler, ergeht „an die Gesamtperson des solidarischen Ganzen“, „die wir als Idee der ‚Kirche‘ bestimmen (...)“.³ Sie ergeht damit in existenzieller Weise auch an jeden Einzelnen von uns. Im Zusammenhang mit dieser Überlegung habe ich mich in den letzten Jahren in meiner pastoraltheologischen Arbeit intensiv mit den Grundlagen der Logotherapie und

³ SCHELER, Max: *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, in: Scheler, Maria (Hg.): *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. I. Zur Ethik und Erkenntnislehre, Bern 1986, 230. .

Existenzanalyse nach Viktor E. Frankl auseinandergesetzt. Aus dieser Auseinandersetzung heraus sind die folgenden Ausführungen zu den Grundzügen einer existenzanalytischen Pastoraltheologie entstanden.⁴

Die Grundthese einer solchen existenzanalytischen Pastoraltheologie können Sie dem Titel dieses Aufsatzes entnehmen. Sie lautet: Kirche lebt/existiert *aus* und *in* der Liebesdynamik. Aus dieser besonderen Liebesdynamik aber kann nur ein Missionsverständnis hervorgehen, nämlich ein integrales, weil die wesenseigene Existenz der Kirche in der „integralen Liebesgemeinschaft“ der Trinität gründet und die Kirche ihre Sendung zu der Menschheit und zu den Menschen – vor allem seit dem II. Vatikanischen Konzil – integral versteht. „Nichts ist ihr fremd“, heißt es in dem ihnen wahrscheinlich allen bestens vertrauten Abschnitt aus GS 1, „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ (GS 1).

Dieser Glaubensinhalt ist theologisch nur dann vertretbar, wenn er praktische/existenzielle Konsequenzen hat, sonst wird er zur lebensfremden Ideologie. Und hier müssen wir stets sehr vorsichtig, aber zugleich auch sehr mutig am Werk sein, denn an der Praxis der Kirche liest man tag-täglich ab, *wozu* die Kirche überhaupt da ist.

Eine existenzanalytische Pastoraltheologie, so die zweite Grundthese meines Vortrages, stellt sich in diesem Zusammenhang eine Art Zukunftslaboratorium einer Kirche bei den Menschen dar. Eine Kirche bei den Menschen zu sein, ist, meines Erachtens, der wesenseigene Auftrag der Kirche, ihre eigentliche Mission. In meinen folgenden Überlegungen stütze ich mich auf Vordenker wie Papst Franziskus, Viktor E. Frankl, meinen Lehrer Paul M. Zulehner sowie die Denkt-
traditionen der Existenzialphilosophie⁵ und Phänomenologie in dem Maße, wie sie auch die soeben erwähnten Vordenker prägen.

⁴ Es geht also um die Existenz Gottes, um die Existenz der Kirche und um die Existenz des Menschen.

⁵ Siehe hier den Begriff „Übernatürliches Existenzial“ bei Karl Rahner: im Sinne einer Verschmelzung von Gnadentheologie und Anthropologie meint er damit die innere Offenheit des Menschen. Vgl. dazu RULANDS, Paul: *Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus: Gnadentheologie*, in: Batlogg, Andreas R. – Rulands, Paul – Schmolly, Walter

Vieles deutet in meiner bisherigen Forschung darauf hin, dass es eine enge Verbindung zwischen der Denktradition Viktor E. Frankls und der von Papst Franziskus gibt, nimmt man ihr philosophisches Denken in den Blick. Ohne ins Detail zu gehen seien an dieser Stelle zwei Namen erwähnt, die auf diese Verbindung hinweisen: der eine ist der bereits zitierte Max Scheler, auf dessen Philosophie Viktor Frankl seine Existenzanalyse aufbaut. Der andere ist Romano Guardini, der zusammen mit Max Scheler die Phänomenologie als theologisches Erkenntnisprinzip deutet, und einen starken Einfluss auf das Denken von Papst Franziskus hat. Durch die Denktradition von Romano Guardini kommen wir außerdem auch zu Karl Rahner, dem Paul Michael Zulehner als sein Schüler nahesteht. Auf deren Linie bewege ich mich gerne als Pastoraltheologin.

Aus dieser damit schon angedeuteten Denktradition heraus möchte ich im Folgenden mit Ihnen gemeinsam zwei Aspekte herausarbeiten, die uns dabei helfen, auf die eingangs gestellte Frage zu antworten: *Wozu* ist denn Kirche da? Und diese zwei Aspekte sind:

1. Daseinsgrund der Kirche: (als) Mission
2. Daseinsmotiv des Menschen: (als) Leben in Fülle, d. h. sinnerfülltes Leben

1. Der Daseinsgrund der Kirche ist die Mission

Einer der berühmtesten zeitgenössischen Missionswissenschaftler, der Styler Missionar Stephen Bevans, wird nicht müde, immer wieder zu betonen, wie Kirche und Mission zueinanderstehen:

“(T)he church does not so much have a mission as that the mission has a church. The church is not about itself; it is about the Reign of God that is preached, served, and witnessed to, and this makes all the difference.”⁶

In seiner Argumentation, dass nicht die Kirche eine Mission hat, sondern die Mission (die *Missio Dei*) eine Kirche hat, bezieht sich Bevans auf das Missions-

– Siebenrock, Roman A. – Wassilowsky, Günther – Zahlauer, Arno: Der Denkweg Karl Rahner. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven, Mainz ²2004, 161–196.

⁶ BEVANS, Stephen: *The mission has a church, the mission has a ministers. Thinking Missiologically about Ministry and the Shortage of Priest*, in: Compass 3 (2009) 3, 3–14, 3.

dekret des II. Vatikanischen Konzils *Ad gentes*, das Missionsdekret, das mit seinem berühmten Zitat aus AG 2, die Mission als das Wesen der Kirche bestimmt. Aus dieser missionarischen Wesensbestimmung heraus erschließt sich auch die Sendung der Kirche, während zugleich ihr *Wozu* eine trinitarisch-ökonomische, schöpfungstheologische und soteriologische Verankerung erfährt. In der missionarischen Wesensbestimmung der Kirche handelt es sich um die Selbstmitteilung Gottes, die sich zum ersten Mal in der Schöpfung offenbart, dann in der Inkarnation des Wortes kulminiert und sich schließlich in der Auferstehung Christi vollzieht. Diese Momente der Heilsgeschichte stellen das Ereignishafte der schöpferischen und rettenden Liebe Gottes zu den Menschen dar.⁷ Sie sind konstitutiv für das Kirche-Sein. Diese sind schwerwiegende Behauptungen, mit weitreichenden Folgen für das praktische Handeln der Kirche, die sich, meines Erachtens, in der kirchlichen Missionspraxis konkretisieren müssen.

Die daraus folgenden pastoralen Konsequenzen bündelt Papst Franziskus oft im Begriff der Mission. Spricht er von der Umgestaltung der Kirche, so spricht er von ihrer missionarischen Umgestaltung (EG 19). Spricht er von der Kirche im Aufbruch, so spricht er von einem missionarischen Aufbruch (EG 20–23). Spricht er von menschlichen Begrenzungen, so spricht er von der Mission, die in den menschlichen Begrenzungen Gestalt annimmt (EG 40–45). Spricht er vom offenen Herzen, so spricht er von einem missionarischen Herzen, das sich niemals verschließt oder auf eigene Sicherheiten zurückgreift (EG 45). Spricht er von der Erneuerung der Kirche, so spricht er von einer missionarischen Erneuerung der Kirche, die das Leben und die Würde des Gottesvolkes und der Person im Blick hat (EG 51).

Nimmt man genau unter die Lupe, welche Theologie hinter diesen „missionarisch starken Aussagen“ steht, kommt man zum Christusereignis. Das Christusereignis konturiert Franziskus durch zwei grundlegende, voneinander nicht trennbare Begriffe, die er als konstitutiv für die kirchliche Praxis begreift. Diese zwei Begriffe sind: das Wort Gottes und die Inkarnation. Konsequenter betont er die entscheidende Vorrangigkeit des Wortes Gottes, an dem sich das kirchliche Handeln ausrichten und messen lassen muss (EG 173–175). Dieses Wort aber ist

⁷ CSISZÁR, Klara: *Mission mit dem Lehramt integral (neu) denken*, in: *Verbum SVD*, 57 (2016) 3–4, 292–308, 295.

kein lebensfremdes Wort, sondern ein inkarniertes, fleischgewordenes Wort, das das Leben anspricht und dem Menschen die transzendente Dimension seiner Existenz erschließt.⁸ Demzufolge führt die Begegnung mit dem Wort Gottes den Menschen aus sich heraus und zu seinen Mitmenschen hin (EG 128). Paul M. Zulehner würde an dieser Stelle sagen: wer bei Gott eintaucht, taucht bei den Mitmenschen in der Nächstenliebe auf, weil Gottesliebe zur Nächstenliebe führt.⁹ Mit Max Scheler ließe sich formulieren: wer den Schöpfer liebt, liebt auch das Geschöpf.¹⁰ Papst Franziskus wiederum findet hierfür folgende Worte:

„Das Wort Gottes lehrt uns, dass sich im Mitmenschen die kontinuierliche Fortführung der Inkarnation für jeden von uns findet (...). Was wir für die anderen tun, hat eine transzendente Dimension (...) und es ist eine Antwort auf die göttliche Barmherzigkeit uns gegenüber. (...) [Es] ist die absolute Vorrangigkeit des »Aus-sich-Herausgehens auf den Mitmenschen zu. (...) auch der Dienst der Liebe [ist] ein konstitutives Element der kirchlichen Sendung und unverzichtbarer Ausdruck ihres eigenen Wesens.« (...) Wie die Kirche von Natur aus missionarisch ist, so entspringt aus dieser Natur zwangsläufig die wirkliche Nächstenliebe, das Mitgefühl, das versteht, beisteht und fördert.“ (EG 179)

Als maßgebend für die kirchliche Praxis stellt Papst Franziskus die Logik der Inkarnation heraus; ihre Aufgabe ist es, den Logos in und durch die kirchliche Praxis zur Sprache zu bringen. Nur wenn die kirchliche Praxis einer solchen Logik der Inkarnation folgt, ist sie in der Lage, die Kirche gleichsam aus sich selbst herauszuführen. Der Logik der Inkarnation folgend geht die Kirche also sozusagen auf Mission, d. h. heißt aus sich heraus und auf den Menschen zu, wobei „auf Mission gehen“ dann nicht mehr geografisch, sondern existenziell verstanden wird: hin zu den Armen, zu den Verwundeten, ganz dem Vorbild Christi

⁸ Angemerkt sei es hier der Unterschied zwischen einer transzendentalen und transzendenten Dimension von Existenz. Der Begriff *transzendente Dimension* versteht sich als eine erkenntnistheoretische Kategorie, die auf Erfahrung basiert, die aber empirisch nicht erhoben werden kann. Es geht um die Bedingung der Möglichkeit, wobei diese Möglichkeiten empirische Möglichkeiten überschreiten. Die *transzendente Dimension* liegt außerhalb der eigenen Kontingente, die die begrenzte menschliche Dimension ist.

⁹ Vgl. u. a. ZULEHNER, Paul Michael: *Kirchenvisionen. Orientierung in Zeiten des Kirchenumbaus*, Ostfildern 2012, 116.

¹⁰ Vgl. NOTA, Jan H.: *Max Scheler. Der Mensch und seine Philosophie*, Friedingen a. D. 1995, 74.

folgend. Die *missio ad gentes* entwickelt sich zu einer *missio ad vulnera*, die zu gleich eine *missio in misericordia* ist. Diese ist auf existenzielle Art und Weise konstitutiv für die Kirche und heilend für den Menschen.

Mission wird hier also als existenzieller Daseinsgrund der Kirche begriffen, deren missionarisches Wesen sich im „Aus-sich-Herausgehen“ ereignet. Dem folgend verstehe ich Mission als die Selbsttranszendenz kirchlicher Existenz, in der sich die Kirche als weltoffener, sakramentaler Erfahrungsraum des Heils ereignet.¹¹ Dabei geht es der Kirche nicht um ihr eigenes Befinden, ihren Zustand, also nicht um den Ausgleich von Spannungen und um inneres Gleichgewicht. Es geht ihr vielmehr um die verwundete Welt, um die existenziellen Wunden des Menschen und der ganzen Menschheit. Mit anderen Worten, kirchliche Existenz ist gekennzeichnet durch Selbst-Transzendenz. Darunter verstehe ich – analog zu Viktor Frankls Verständnis des Menschseins –, dass Kirche-Sein immer über sich selbst hinaus auf etwas verweist, das nicht wieder sie selbst ist.¹² Mission ist demzufolge Garant dafür, dass die Kirche integral – oder mit Kardinal Bergoglio gesprochen – gesund ihr innigstes Wesen in der Welt vergegenwärtigt. Wir können uns hierzu die Worte von Kardinal Bergoglio in Erinnerung rufen:

„Wenn die Kirche nicht aus sich selbst herausgeht [nicht missioniert], um das Evangelium zu verkünden, kreist sie um sich selbst. Dann wird sie krank. Die Übel, die sich im Laufe der Zeit in den kirchlichen Institutionen entwickelten, haben ihre Wurzel in dieser Selbstbezogenheit.“¹³

Ist die Kirche also nicht missionarisch unterwegs, und damit letztendlich auch nicht darum bemüht die rettende und schöpferische Liebe Gottes in der Welt erfahrbar zu machen, so lebt sie wider ihr innigstes Wesen, so wird sie

¹¹ Vgl. dazu VIK, János: *Gottes Heil im Glück des Menschen. Die Vermittelbarkeit immanenter und transzendenter Vollendungsvorstellungen unter Berücksichtigung der menschlichen Sinnorientierung in der Logotherapie* Viktor E. Frankls, Neuried 2008, 311–356.

¹² Von der Verfasserin paraphrasiert. Vgl. FRANKL, Viktor: *Die Selbsttranszendenz menschlicher Existenz*, in: BATTHYANY, Alexander – VIK, János – BILLER, Karlheinz – FIZOTTI, Eugenio (Hg.): *Viktor E. Frankl, Gesammelte Werke. Psychotherapie, Psychiatrie und Religion. Über das Grenzgebiet zwischen Seelenheilkunde und Glauben*, Band 5, Wien – Köln – Weimar 2018, 49–61, 54.

¹³ KARDINAL BERGOGLIO, Jorge Mario, *Erzbischof von Buenos Aires/Argentinien im Prekonklave*, in: <http://www.kath.net/news/40706>, Online Zugang: 22.05.2018.

krank. In ihrer missionarischen Praxis aber, in der Vergegenwärtigung der Liebe Gottes zu den Menschen, erlebt die Kirche immer wieder aus Neue ihre eigene Geburt (Ekklesiogenese). Denn Ekklesiogenese, die Geburt der Kirche, ist nicht einfach nur ein einmaliges Moment in der Vergangenheit. Ekklesiogenese, das ist die immer wieder neue Herausforderung der Kirche, in einer bestimmten Zeit und Kultur in der Vergegenwärtigung ihres innigsten Wesens Kirche zu sein.¹⁴ Im Sinne einer existenzanalytischen Pastoraltheologie nenne ich die auf diese Weise aus der Logik der Inkarnation, d. h. aus der Dynamik der Liebe auf den Menschen und auf die Welt hin entwickelte kirchliche Praxis *Logopastoral*. Im Sinne einer solchen Logopastoral können wir für die Kirche, analog zu Frankls These vom Menschen, behaupten:

„Kirche-Sein in der Logik der Inkarnation, heißt, ständig mit Situationen konfrontiert zu sein, von denen jede gleichzeitig Aufgabe und Gabe ist. Was sie der Kirche »aufgibt«, ist die Erfüllung ihres Sinnes. Und was sie ihr gleichzeitig »gibt«, ist die Möglichkeit, durch solche Sinnerfüllungen sich selbst zu verwirklichen. Jede Situation ist ein Ruf, auf den die Kirche zu horchen, dem sie zu gehorchen hat.“¹⁵

Das Daseinsmotiv des Menschen: Leben in Fülle, d. h. sinnerfülltes Leben

Lesen wir nun sehr aufmerksam folgende Stelle aus dem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* und versuchen wir zu erschließen, was sich hier als Daseinsmotiv des Menschen abzeichnet:

„Allein dank dieser Begegnung – oder Wiederbegegnung – mit der Liebe Gottes, die zu einer glücklichen Freundschaft wird, werden wir von unserer abgeschotteten Geisteshaltung und aus unserer Selbstbezogenheit erlöst. Unser volles Menschsein erreichen wir, wenn wir mehr als nur menschlich sind, wenn wir Gott erlauben, uns über uns selbst hinaus zu führen,

¹⁴ Vgl. CSISZAR, Klara Antonia: *Das Angesicht der Erde erneuern. Kirchliche Entwicklung nach dem Kommunismus in Rumänien*, Ostfildern 2018, 21.

¹⁵ Zitat von der Verfasserin umgeschrieben. Vgl. Viktor Frankl zitiert nach János Vik in der Einführung zum 5. Band der Gesammelten Werken von Viktor E. Frankl: VIK, János: *Vorbemerkungen*, in: BATTHYANY, Alexander – VIK, János – BILLER, Karlheinz – FIZOTTI, Eugenio (Hg.): Viktor E. Frankl, Gesammelte Werke. Psychotherapie, Psychiatrie und Religion. Über das Grenzgebiet zwischen Seelenheilkunde und Glauben, Band 5, Wien – Köln – Weimar 2018, 7–46, 12.

damit wir zu unserem eigentlicheren Sein gelangen. Dort liegt die Quelle der Evangelisierung. Wenn nämlich jemand diese Liebe angenommen hat, die ihm den Sinn des Lebens zurückgibt, wie kann er dann den Wunsch zurückhalten, sie den anderen mitzuteilen?“ (EG 8)

Wenn man in Österreich den Begriff oder die Formulierung *Sinn des Lebens* hört, denkt man wahrscheinlich sofort an Viktor E. Frankl. (Hierzu sei nur am Rande bemerkt, dass der Bekanntheit Frankls in Österreich die vielleicht kurios anmutende Tatsache gegenübersteht, dass seine Logotherapie und Existenzanalyse in Lateinamerika¹⁶ viel mehr rezipiert worden ist als im deutschsprachigen Raum.) Viktor E. Frankl, der Begründer der Logotherapie und der Existenzanalyse, die auch als die Dritte Wiener Schule der Psychotherapie bezeichnet wird, ist kein Theologe, ja nicht einmal Christ. Dennoch oder gerade deswegen – soll heißen im Geiste interkultureller Theologie und des interreligiösen Dialogs – bin ich davon überzeugt, dass Frankls Lebenswerk rund um den Sinn des Lebens, und den Menschen – den er seinem Wesen nach als Sinnsuchenden definiert – die Kirche und unser Nachdenken über gute kirchliche Praxis bereichern kann. Die Auseinandersetzung mit Frankl kann uns dabei helfen, zu einer kirchlichen Praxis zu gelangen, die im soeben beschriebenen Sinne missionarisch ist, und es der Kirche damit erlaubt, ihr eigentliches Wesen zu verwirklichen, nämlich: nahe bei den Menschen zu sein. Auch für die interkulturelle Theologie und den interreligiösen Dialog erweist sich eine solche Auseinandersetzung als fruchtbar, worauf ich aus Zeitgründen hier allerdings nicht näher eingehen kann.

Wer ist aber dieser Mensch, dem die Kirche nah sein will?

Mit Papst Franziskus und im Einklang mit unserer traditionellen christlichen Anthropologie lässt sich der Mensch als ein „welt- und gottoffenes Wesen“ begreifen, während Viktor E. Frankl „das echt Menschliche im Menschen“¹⁷ als seine wesenseigene Fähigkeit zur Selbsttranszendenz versteht.¹⁸ Beides zusammen genommen bildet, so meine ich, ein solides Fundament für eine kirchliche

¹⁶ An dieser Stelle sei nur am Rande angemerkt, dass Papst Franziskus aus Lateinamerika kommt.

¹⁷ VIK: *Vorbemerkungen*, 12.

¹⁸ Die erneute Betonung der Selbsttranszendenz, scheint hier wichtig zu sein. Betrachten wir den Menschen als Geschöpf Gottes und nehmen wir die Trinitätslehre ernst, müssen wir die Selbsttranszendenz als die *sine qua non* Voraussetzung der menschlichen Existenz betrachten. Hier sollen nur kurz Lehren zum Innenleben der Trinität angedeutet

Praxis, die es dem Menschen ermöglicht, „den Sinn des Lebens“ immer wieder neu zu finden, egal wie verhüllt dieser Sinn auch sein mag, wie ich im Folgenden zeigen möchte.

Viktor Frankl versteht Selbsttranszendenz im Kontext menschlicher Existenz wie folgt:

„[Unter Selbsttranszendenz] verstehe ich den grundlegenden anthropologischen Tatbestand, dass Menschsein immer über sich selbst hinaus auf etwas verweist, das nicht wieder es selbst ist – auf etwas oder auf jemanden: auf einen Sinn, den da ein Mensch erfüllt, oder auf mitmenschliches Sein, dem er da begegnet.“¹⁹

Wir sehen hier, ein sinnerfülltes Leben kann der Mensch – so wie Viktor E. Frankl das versteht – nicht in sich selbst verwirklichen, sondern immer nur, indem er in der Selbsttranszendenz über sich selbst hinaus geht und zwar ganz konkret im Dienst an einer Sache oder in der Liebe zu einer Person. Bleibt der Sinn des Lebens, egal aus welchem Grund, verhüllt, können wir spirituell-theologisch von existentiellen Wunden sprechen. Und wir wissen (nicht nur von Papst Franziskus), dass Wunden, die die ganze Menschheit oder der einzelne Mensch in sich und an sich trägt, geheilt werden müssen. (Auch die Kirche ist hier gefragt, ja sie kann gar nicht anders als gefragt sein zu wollen.)

Wenn Papst Franziskus von den Armen spricht, dann meint er damit genau solche Menschen, für die der Sinn des Lebens – aus welchem Grund auch immer – verhüllt ist: die Ausgegrenzten, die Kleingemachten, die existenziell Verwundeten, denen, verletzt durch gestörten Beziehungen, ein nächster Schritt im Leben unmöglich zu sein scheint.

Die Armen, das sind auch die ersten Adressaten des Evangeliums und der Evangelisierung, wie wir in EG lesen (vgl. EG 21; 48). Was unter „arm“ zu verste-

werden, wie *Kenosis* oder *Perichoresis*, wo die Fähigkeit zur Selbsttranszendenz Voraussetzung ist.

¹⁹ Viktor Frankl zitiert nach János Vik in der Einführung zum 5. Band der Gesammelten Werken von Viktor E. Frankl. Vgl. VIK: *Vorbemerkungen*, 11.

hen ist, findet sich in EG implizit in der Beschreibung dessen, was die Evangelisierung im Menschen bewirken soll:

„Die Verkündigung des Evangeliums wird eine Grundlage sein, um (...) die Würde des menschlichen Lebens wiederherzustellen, denn Jesus möchte (...) Leben in Fülle verbreiten (vgl. Joh 10,10). Der einmalige und volle Sinn des menschlichen Lebens, den das Evangelium aufstellt, ist das beste Heilmittel gegen die Übel (...).“ (EG 75)

Evangelii gaudium hält für uns auch noch weitere Anknüpfungspunkte bereit, die uns helfen, genauer zu beschreiben, was im Anschluss an Papst Franziskus mit einem evangeliumsgemäßen Sinn des Lebens und einem Leben in Fülle, auf das die Kirche in der Evangelisierung zielen soll, gemeint ist:

- Das Leben in Fülle ist für Franziskus ein Leben in Frieden; ein solches Leben setzt Freiheit, Gerechtigkeit und Wahrheit voraus (vgl. EG 201).²⁰ Zusammen schaffen sie Raum dafür, dass sich die Fülle der menschlichen Existenz entfalten und ein sinnvoll erfülltes Leben geführt werden kann (vgl. EG 224).²¹
- Der Sinn des Lebens ist in der Liebe Gottes zu den Menschen präexistent (vgl. EG 8); er kann erkannt werden, indem man aus sich hinaustritt, und erfüllt werden, indem man sich jemandem oder einem Werk in Liebe hingibt, sich für etwas oder jemanden einsetzt (vgl. EG 121; 160; 178).²²

Will sich die Kirche für ein Leben in Fülle bzw. ein sinnerfülltes Leben einsetzen, so bieten sich hierfür, pastoraltheologisch gesprochen, drei Wege an: *martyria*, *diakonia* und *leiturgia*.

Diese werden in den Texten des Lehramtes – angefangen mit *Evangelii nuntiandi* von Papst Paul VI. – im Evangelisierungsbegriff gebündelt: Die Werke der Evangelisierung sind der Vollzug einer ihrem Wesen nach missionarischen Kir-

²⁰ Vgl. dazu auch LS 99.

²¹ Bedeutet auch immer Wachsen können.

²² Vgl. dazu u. a. die Aussage von Karl Rahner in: ZULEHNER, Paul Michael: *Im Gespräch mit Karl Rahner. Denn Du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor*, Ostfildern 2002. Sowie die Lehre vom Logos *Spermaitikos* dazu vgl. SHIN, Jeonghun: *Die Kirche als Weltforum. Zum Dialogverständnis in kirchlichen Dokumenten seit dem zweiten Vatikanischen Konzil*, Berlin 2010, 77–81.

che. Sie machen in der Verkündigung, in der Diakonie und in der Liturgie die schöpferische und rettende (heilende) Liebe Gottes zu den Menschen erfahrbar und ermöglichen dem Menschen so ein Leben in Fülle und ein sinnerfülltes Leben zu gestalten.

Schauen wir auf diese Art und Weise – aus dem Blickwinkel der Evangelisierung – auf die kirchliche Praxis, so eröffnet sich uns eine neue Perspektive auf zahlreiche, mit den verschiedensten Lebenssituationen verbundene Themen (vgl. EG 16). Sie fordert die Evangelisierung immer wieder aufs Neue heraus, Wege zu finden, um die angepeilte ganzheitliche Förderung eines jeden Menschen zu ermöglichen (vgl. EG 182). Dazu muss die Kirche die verschiedenen Lebenssituationen als Orte des kirchlichen Handels erkennen und ergründen (vgl. EG 17; 20; 61; 73; 133); aber auch die Nöte, Wünsche und Sehnsüchte der Menschen sollten ihr nicht fremd sein (vgl. EG 17; 178).

Wie aber kann die Kirche in dieser Art und Weise und unter diesem Aspekt menschlicher Existenz Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott am Werk bleiben?

Wie Evangelisierung über *martyria*, *diakonia* und *leiturgia* als Mittelungswege der Liebe Gottes zu den Menschen gemeistert werden kann, lässt sich anhand der Praxis Jesu verstehen. Die jesuanische Praxis hat immer einen enthüllenden und einen heilenden Charakter, wie der Pastoraltheologe Paul M. Zulehner betont. Die Bergpredigt bringt das zum Ausdruck, indem sie von dem Auftrag spricht, „Licht der Welt“ und „Salz der Erde“ (Mt 5, 13–16) zu sein. Damit ist kein entweder-oder-Auftrag gemeint, sondern eine mystagogische Praxis des sowohl-als-auch. Enthüllt wird in der Verkündigung (*martyria*) „jenes Geheimnis, welches der Mensch und das Leben des Menschen im Grunde immer schon ist – die Geschichte des unbeirrbar treuen Gottes (Dtn 32,4) mit jedem Menschen“²³ (*per intentionem*). Diese mystagogische Verkündigungsgeste der kirchlichen wie auch der jesuanischen Praxis hat immer auch (*per effectum*) heilenden Charakter, denn sie verkündet den Heil-Land der Welt.²⁴ Solche *per effectum* heilende

²³ NEUNER, Peter – ZULEHNER, Paul Michael: *Dein Reich komme. Eine praktische Lehre von der Kirche*, Ostfildern 2013, 40.

²⁴ Vgl. NEUNER – ZULEHNER: *Dein Reich komme*, 45.

Worte, die das Herz verwandeln, wünscht sich Papst Franziskus nicht zuletzt von der Predigt, als ureigene Form der Verkündigung (EG 142–144).

Zahlreich sind die *per intentionem* heilenden Gesten Jesu in den Evangelien. *Es ist die Diakonie*. Arme, Kranke, Marginalisierte, Diskriminierte werden von ihm geheilt. In der Nachfolge des heilenden Christus ist es der Auftrag der Kirche „Anwältin des bedrückten und beschädigten Lebens“²⁵ zu sein:

„Wie also Christus in allen Städten und Dörfern umherzog, indem er jede Not und Krankheit zum Zeichen der Ankunft des Reiches Gottes heilte, so verbindet sich auch die Kirche durch ihre Kinder mit den Menschen jedweder Lage, am meisten aber mit den Armen und Bedrängten (...).“ (AG 12)

In der Heilung, so ließe sich formulieren, wird die Liebe Gottes zu den Menschen spürbar. Die Hinwendung der Kirche zu den Armen und Unterdrückten (Verängstigten) ist heilsam/heilend, wenn/weil sie Raum schafft für die Erfahrung der Liebe Gottes zu den Menschen.

In der Diakonie (Werke der Barmherzigkeit) bemüht sich die Kirche stets darum, dass der Mensch den Sinn seines Lebens (wieder)entdeckt. Das wird möglich, wenn der Mensch Dank „der Heilung“ weniger Angst hat, weniger mit sich selbst ringt, und sich stattdessen mutig im Dienst an einer Sache oder in der Liebe einer Person erfüllt oder, wie man modern auch formulieren könnte, verwirklicht. Denn Angst ist immer ein Begleitphänomen marginalisierten Lebens, sie verhüllt Freude, Frieden und Liebe. Angst lähmt den Menschen und macht es unmöglich, ein Leben in Fülle zu erfahren. Angst entsolidarisiert und ist – etwas weitergedacht – die Urquelle persönlicher aber auch globaler Krisen. Søren Kierkegaard, Eugen Drewermann, Eugen Biser und Benedikt der XVI. „sehen in der heillosen Angst die Quelle des Bösen, von Gewalt, Gier und Lüge. (...) Nur die Heilung von der Angst mache den Menschen frei, das zu werden, was er von Natur aus ist: ein liebender Mensch.“²⁶

Die Werke der Barmherzigkeit (Mt 25) gehören also *per intentionem* zwar zu den heilenden Gesten der Kirche, *per effectum* tragen sie jedoch auch dazu bei,

²⁵ Vgl. NEUNER – ZULEHNER: *Dein Reich komme*, 50.

²⁶ Vgl. NEUNER – ZULEHNER: *Dein Reich komme*, 38.

dass der Mensch, indem er Geheilter ist, zu mehr Liebe fähig wird und den Sinn des Lebens (neu) entdeckt. Das rückt ihn nicht nur in größere Nähe zum Christusereignis, es eröffnet ihm auch mehr Lebenschancen. Es gilt also: Es gibt keine Verkündigung Christi ohne einen diakonischen Charakter und es gibt keine diakonische Praxis der Kirche in der Nachfolge Jesu ohne einen proklamierenden Charakter (vgl. EG 178).

Anmerkung zum Schluss

Kehren wir zum Schluss noch einmal zu der eingangs gestellte Frage zurück: Wozu ist denn Kirche da? Aus dem Blickwinkel einer existenzanalytisch fundierten Logopastoral heraus (die ich zu entwickeln versuche) wird deutlich, wozu es sich bei diesem *wozu* der Kirche, das auch ein *auf-etwas-hin* ist, handelt: Kirche ist dafür da, damit der Mensch immer mehr ein Leben in Fülle erfahren und ein sinnerfülltes Leben gestalten kann, damit – ganz im Sinne der Auferstehung und wie wir es aus dem Christusgeheimnis lernen – nicht der Tod, sondern das Leben das letzte Wort hat.

In den Worten Papst Benedikts besteht der Sinn der Kirche, ihr *wozu* „darin, Werkzeug der Erlösung zu sein, sich von Gott her mit seinem Wort durchdringen zu lassen [Mystik/Gottesliebe] und die Welt in die Einheit der Liebe mit Gott hineinzutragen [Politik/Nächstenliebe]. Die Kirche taucht ein in die Hinwendung des Erlösers zu den Menschen. Sie ist, wo sie wahrhaft sie selber ist, immer in Bewegung [Mission/Hinauszugehen], muss sich fortwährend in den Dienst der Sendung stellen, die sie vom Herrn empfangen hat. Und deshalb muss sie sich immer neu den Sorgen der Welt öffnen [Selbsttranszendenz], zu der sie ja selber gehört, sich ihnen ausliefern, um den heiligen Tausch, der mit der Menschwerdung begonnen hat [Logik der Inkarnation], weiterzuführen und gegenwärtig zu machen [Ekklesiogenese].“²⁷

²⁷ PAPST BENEDIKT XVI.: „*Begegnung mit in Kirche und Gesellschaft engagierten Katholiken.*“ *Ansprache anlässlich der Apostolischen Reise nach Deutschland*, Freiburg am 25. September 2011, in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf_ben_xvi_spe_20110925_catholics-freiburg.html (Zugang am 07.06.2016).

Kurzum, der Daseinsgrund der Kirche ist also, in einem Satz ausgedrückt: die göttliche Liebesdynamik in der integralen Missionspraxis konsequent *ad situationem* und *ad personam* zu vergegenwärtigen.²⁸

Literaturverzeichnis

- BEVANS, Stephen: *The mission has a church, the mission has a ministers. Thinking Missiologically about Ministry and the Shortage of Priest*, in: *Compass* 3 (2009) 3, 3–14.
- CSISZAR, Klara Antonia: *Das Angesicht der Erde erneuern. Kirchliche Entwicklung nach dem Kommunismus in Rumänien*, Ostfildern 2018.
- CSISZAR, Klara: *Mission mit dem Lehramt integral (neu) denken*, in: *Verbum SVD*, 57 (2016) 3–4, 292–308.
- FRANKL, Viktor: *Die Selbsttranszendenz menschlicher Existenz*, in: BATTHYANY, Alexander – VIK, János – BILLER, Karlheinz – FIZOTTI, Eugenio (Hg.): Viktor E. Frankl, Gesammelte Werke. Psychotherapie, Psychiatrie und Religion. Über das Grenzgebiet zwischen Seelenheilkunde und Glauben, Band 5, Wien – Köln – Weimar 2018, 49–61.
- KARDINAL BERGOGLIO, Jorge Mario, *Erzbischof von Buenos Aires/Argentinien im Prekonklave*, in: <http://www.kath.net/news/40706>, Online Zugang: 22.05.2018.
- NEUNER, Peter – ZULEHNER, Paul Michael: *Dein Reich komme. Eine praktische Lehre von der Kirche*, Ostfildern 2013.
- NOTA, Jan H.: *Max Scheler. Der Mensch und seine Philosophie*, Friedingen a. D. 1995.
- PAPST BENEDIKT XVI.: „*Begegnung mit in Kirche und Gesellschaft engagierten Katholiken.*“ *Ansprache anlässlich der Apostolischen Reise nach Deutschland*, Freiburg am 25. September 2011, in: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/>

²⁸ Vgl. In diesem zusammenhang: „genauso wenig kann man beanspruchen festzulegen, wo gott nicht ist, weil er geheimnisvoll im leben jeder person anwesend ist, im leben eines jeden, so, wie er will; wir können dies mit unseren vermeintlichen gewissheiten nicht leugnen. Auch wenn jemandes existenz eine katastrophe gewesen sein sollte, auch wenn wir ihn von lastern und süchten zerstört sehen, ist gott in seinem leben da. Wenn wir uns mehr vom geist als von unseren überlegungen leiten lassen, können und müssen wir den herrn in jedem menschlichen leben suchen. Dies ist teil des mysteriums, das die gnostische denkweise letztlich ablehnt, weil sie es nicht kontrollieren kann.“ (Gaudete et exultate 42)

- de/speeches/2011/september/documents/hf_ben_xvi_spe_20110925_catholics-freiburg.html (Zugang am 07.06.2016).
- RULANDS, Paul: *Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus: Gnadentheologie*, in: Batlogg, Andreas R. – Rulands, Paul – Schmolly, Walter – Siebenrock, Roman A. – Wassilowsky, Günther – Zahlauer, Arno: *Der Denkweg Karl Rahner. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Mainz ²2004, 161–196.
- SCHELER, Max: *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, in: Scheler, Maria (Hg.): *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. I. *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bern 1986.
- SHIN, Jeonghun: *Die Kirche als Weltforum. Zum Dialogverständnis in kirchlichen Dokumenten seit dem zweiten Vatikanischen Konzil*, Berlin 2010.
- VIK, János: *Gottes Heil im Glück des Menschen. Die Vermittelbarkeit immanenter und transzendenter Vollendungsvorstellungen unter Berücksichtigung der menschlichen Sinnorientierung in der Logotherapie Viktor E. Frankls*, Neuried 2008.
- VIK, János: *Vorbemerkungen*, in: BATTHYANY, Alexander – VIK, János – BILLER, Karlheinz – FIZOTTI, Eugenio (Hg.): *Viktor E. Frankl, Gesammelte Werke. Psychotherapie, Psychiatrie und Religion. Über das Grenzgebiet zwischen Seelenheilkunde und Glauben*, Band 5, Wien – Köln – Weimar 2018, 7–46.
- ZULEHNER, Paul Michael: *Im Gespräch mit Karl Rahner. Denn Du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor*, Ostfildern 2002.
- ZULEHNER, Paul Michael: *Kirchenvisionen. Orientierung in Zeiten des Kirchenumbaus*, Ostfildern 2012.

COMMUNIO IM KONTEXT DER EKKLESIOLOGIE DES II. VATIKANISCHEN KONZILS

JÁNOS VIK¹

Abstract: Since the Second Vatican Council, the Church can be considered as communion. This essay attempts to provide a brief, primarily linguistically and phenomenologically oriented study of the word *communio* in order to point out the meaning and usefulness of the concept of *communio* for the Christian faith by emphasizing *communio* as the key concept of faith. In this sense, this essay seeks to contribute towards demonstrating that the idea of *communio* / *koinonia* is both plausible and relevant for the theology or ecclesiology of the third millennium, as well as for a successful *communio* practice.

Keywords: Second Vatican Council, *communio*, *koinonia*, ecclesiology, church, Holy Trinity, communal structure of creation, *communio ecclesiarum*, *communio fraterna*, *communio hierarchica*.

1. Einleitung

Dem Theologoumenon *Communio* wird spätestens seit dem II. Vatikanum neue Aufmerksamkeit geschenkt, so dass man sogar von der *Communio*-Ekklesiologie des Konzils redet, wobei *Communio* allerdings nicht als ausgesprochener Leitbegriff der Ekklesiologie des II. Vatikanums bezeichnet werden kann.²

¹ Dr. theol. János Vik, Römisch-Katholisch-Theologische Fakultät, Babeş-Bolyai Universität, Str. Iuliu Maniu, Nr. 5, RO-400095 Cluj-Napoca, vik@startmail.com, www.dialogus.ro.

² O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil: (1962–1965); Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg ³1994, 186. „Leitidee“ des Zweiten Vatikanischen Konzils ist *Communio* nach O. H. Pesch vielmehr nur, insofern sich diese „mit der ehernen Macht der Logik und mit der Kraft einer wiederentdeckten alten Tradition von der Beschreibung des Heilshandelns Gottes her wie ein Stachel im Fleisch in das Kirchenverständnis vorgeschoben (hat), wo sein Stich nun niemals mehr wird betäubt werden können. An ihm können nun die theologischen und kirchenpraktischen Aufgaben der Zukunft festgemacht werden – bis zu den Problemen der Ökumene und einer neuen Einheit der Kirche.“ (PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 191f.). O. H. Pesch fügt hinzu:

Communio spiegelt vielmehr eher implizit die Grundintention von *Lumen gentium* wider, beim Reden von der Kirche zuerst und grundlegend das ins Auge zu fassen, was alle betrifft, wozu alle berufen und gesendet sind, und dann erst die spezifischen Aufgaben, Berufungen, Charismen und Ämter in den Blick zu nehmen.³

Man kann also wohl – auch vom II. Vatikanum her – von der Kirche als *Communio* sprechen. Allerdings ist der Begriff *Communio* – so B. J. Hilberath – „weniger ein Programmwort, ein Stichwort für ein klares, gemeinsames Projekt als vielmehr eine Zauberformel, die vieles, ja Unterschiedliches und sogar Gegensätzliches bedeuten kann“.⁴ Dieser Aufsatz will in diesem Sinne für den Aufweis der Plausibilität bzw. der Relevanz des *Communio/Koinonia*-Gedankens für eine Theologie bzw. Ekklesiologie wie für eine gelingende *Communio*-Praxis des dritten Jahrtausends einen Beitrag leisten.⁵

Zu Beginn soll eine kurze, vornehmlich linguistisch und phänomenologisch orientierte Untersuchung des Wortes *Communio* vorgenommen werden, um danach auf die Bedeutung und Nützlichkeit des *Communio*-Begriffes für den christlichen Glauben hinzuweisen, indem *Communio* als Schlüsselbegriff des Glaubens herausgestellt wird. Danach soll versucht werden, die erneuerte Ekklesiologie des Konzils genauer zu betrachten. Dazu soll die konziliare Rückbesinnung auf den biblischen und patristischen Koinonia-Gedanken und die damit verbundenen Herausforderungen an eine nachkonziliare Ekklesiologie ins Auge gefasst werden. Nachdem die Verwendung und der theologische Sinn des Wortes *Communio* in den Texten des II. Vatikanums untersucht worden sind, wird die Arbeit den Blick konkret auf die konziliare Wesensbestimmung der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und als Sakrament der *Communio* Gottes bzw.

„Der Gemeinschaftsgedanke ist nicht die Leitidee, wohl aber der Kristallisationspunkt des konziliaren Kirchenverständnisses.“ (PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 192).

³ B. J. HILBERATH, *Kirche als communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?*, in: ThQ 174 (1994), 45–65, hier 46f.

⁴ HILBERATH, *Kirche als communio*, 46.

⁵ Für einen Überblick zum Stand der theologischen Forschung in der sogenannten *Communio*-Theologie vgl. die folgenden zwei Publikationen neueren Datums: B. J. HILBERATH (Hrsg.), *Communio – Ideal oder Zerbild von Kommunikation?*, QD 176, Freiburg i. Br. 1999; J. RAHNER, *Communio – communio ecclesiarum – communio hierarchica. Anmerkungen zu einer notwendigen theologischen Differenzierung des Communio-Begriffs*, in: IKaZ 39 (2010), 665–679.

auf deren konstitutive Beziehungen zu Vater, Sohn und Heiligem Geist richten. Die *Communio* mit dem trinitarischen Gott und untereinander stiftet die *Communio*-Einheit, die Einheit der Kirche in Vielfalt.

2. Die allgemeine Grundlegung des *Communio*/*Koinonia*-Begriffes

2.1. Was heißt *Communio*? – Profangebrauch in der Antike

Communio heißt übersetzt zunächst einmal Gemeinschaft, was auch von der griechischen Entsprechung des Wortes – *Koinonia* – bestätigt wird. Die griechische Sprache verwendet nämlich den Wortstamm *koinoon* zur Bezeichnung verschiedener Gemeinschaftsverhältnisse: Personen haben Anteil an einer gemeinsamen Sache, betreiben gemeinsam Unternehmungen oder Geschäfte. Sie sind Gefährten, Weggenossen.⁶ Durch diesen profanen Sinn erhält das Wort eine „sozial-soziologische“ Bedeutung und gilt auch für die enge Lebensgemeinschaft in der Ehe sowie für die Freundschaftsbeziehung. Ferner kann es das Miteinander in Staat und Bürgerschaft ausdrücken, aber auch für die Bestimmung der Beziehung zwischen Göttern, Menschen und Elementen im Kosmos herangezogen werden.⁷

Der lateinische Begriff *Communio* hat von seiner sprachlichen Herkunft her ein konkretes Entstehungsfeld. Einerseits verweist er auf die Wurzel *-mun*, die die Bedeutung von Schanze, Umwallung trägt (vgl. *moenia*: die Stadtmauer, oder auch *munio*: mit einer Schanze umwallen). So befinden sich Menschen, die in *Communio* stehen, zusammen hinter einer gemeinsamen Umwallung. Der gemeinsame Lebensraum bindet sie aber folgerichtig auch zu einem gemeinsamen Leben zusammen, in dem jeder auf den anderen angewiesen ist. *Communio* verweist andererseits auf jene Wurzel *-mun*, die man im lateinischen Wort *munus*

⁶ P. J. CORDES, *Communio – Utopie oder Programm?*, QD 148, Freiburg 1993, 48. Ein Beispiel für eine ähnliche Verwendung des Wortes ist auch Lk 5,10: Nach dem reichen Fischfang beruft Jesus Petrus und seine Gefährten. Jakobus und Johannes werden dabei vom Evangelisten als *koinonoi* des Petrus bezeichnet. „Die Erstberufenen bilden demnach eine Art »Genossenschaft« – auch im Sinn eines Arbeitsunternehmens: Sie haben gemeinsames Eigentum und auch gemeinsames Interesse für ihre Tätigkeit. Dieser profane Sinn des Begriffs ist bei all seiner übertragenen Anwendung im Auge zu behalten.“ (CORDES, *Communio*, 48).

⁷ CORDES, *Communio*, 48.

(Aufgabe, Dienstleistung; aber auch: Gnade, Geschenk, Gabe) wiederfindet. Jeder, der in *Communio* steht, ist zu gegenseitigem Dienst verpflichtet, „jedoch so, dass diesem Dienst die vorgegebene Gabe, die man empfängt, um sie weiterzugeben, vorangeht.“⁸ Diese sprachlichen Assoziationen deuten darauf hin, dass es bei *Communio* um eine Art „Vermittlung“ geht: Einheit und Vielheit bzw. Identität und Differenz werden in *Communio* gleichzeitig vermittelt. Die Einheit der vielen verschiedenen Einzelnen wird herbeigeführt und umgekehrt: die mit *Communio* gemeinte Einheit hat die Vielen nicht außer sich, sondern trägt sie in sich. „Ihre Einheit ist gerade die Einheit der bleibend verschiedenen Vielen.“⁹ Diese Identität (Einheit der Vielen) wird durch Teilhabe an einem Gemeinsamen, das ihnen entweder vorgegeben ist oder im Tun hervorgebracht wird, vermittelt; sie ist aber nicht eine sich erst nachträglich ergebende Identität, sondern vielmehr gleichursprünglich wie die Differenz.¹⁰

„Die sich in *Communio* befinden, treten (...) nicht erst aus eigener Initiative aus einem je privaten Bezirk in solche Gemeinsamkeit ein, deren Ausmaß durch sie als Initianten festgelegt werden kann, sondern finden sich je schon darin vor, sind immer bereits, vorweg, vorgegebenermaßen, apriori aufeinander verwiesen, und zwar nicht nur im gleichen Raum miteinander zu leben und auszukommen, sondern auch eine gemeinsame Leistung zu vollbringen (...) Das faktische »physische« Beisammensein ist als Tatsache eine Aufgabe, die nur geistig, in Freiheit, »moralisch« gelöst werden kann und so aus dem Beisammensein erst eine menschliche Form, eben Gemeinschaft, gewinnt.“¹¹

Communio kann deshalb nicht als ein statischer Begriff betrachtet werden, der etwas Vollzogenes, In-sich-geschlossenes und Zu-bewahrendes ausdrückt. Vielmehr geht es bei *Communio* um die Identitätsfindung der vielen einzelnen in einem Gemeinsamen, um „wechselseitige Teilgabe am je eigenen“, um „Lebensaustausch“, d. h. um „eine dynamische Wirklichkeit: Sie ist immer zugleich Kommunikation, *communio* im Prozess ihres Vollzugs“.¹²

⁸ G. GRESHAKE, *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik*, in: G. Biemer, B. Casper, J. Müller (Hrsg.), *Gemeinsam Kirche sein*, Freiburg 1992, 91–121, 95f.

⁹ GRESHAKE, *Communio*, 95.

¹⁰ GRESHAKE, *Communio*, 95.

¹¹ H. U. VON BALTHASAR, *Communio – Ein Programm*, in: IKaZ 1 (1972), 4–12, hier 5f.

¹² GRESHAKE, *Communio*, 96. Greshake meint ebd., die deutsche Übersetzung „Gemeinschaft“ weise auf die dynamischen Züge von *Communio*, d. h., dass es sich hier um eine

Nach dieser kurzen, eher linguistisch und phänomenologisch orientierten Untersuchung des Wortes *Communio* soll im Folgenden auf die Bedeutung und Tauglichkeit des *Communio*-Begriffs für den christlichen Glauben hingewiesen werden.

2.2. *Communio als Schlüsselbegriff des Glaubens*¹³

2.2.1. Gott als der Inbegriff von *Communio*

Der eine Gott hat sich in Jesus Christus als dreifaltig geoffenbart.¹⁴ Die Einheit des dreifaltigen Gottes wird aber in der gegenwärtigen Theologie nicht mehr nur als die Einheit eines sich selbst entfaltenden absoluten Subjekts betrachtet, sondern eher als die Einheit intersubjektiver Beziehungen.¹⁵ Sie verwirklicht sich als

ganz intensive Form von Beziehung, Liebe und Gemeinschaft handle, nicht eindeutig genug hin.

¹³ So lautet die von Greshake aufgestellte These. Greshake versucht, die üblichen dogmatischen Traktate mit dem Begriff *Communio* zu konfrontieren, um zu beweisen, dass ihr zentraler Inhalt sich jeweils in die Kurzformel *Communio* zusammenfassen lässt. (Vgl. dazu GRESHAKE, *Communio*, 97–112). Zur Idee und Bedeutung eines solchen Schlüsselbegriffs gehört nämlich, dass darin einerseits das inhaltliche Zentrum des christlichen Bekenntnisses und der christlichen Praxis in kürzester Form genannt ist; andererseits handelt es sich um einen Begriff, mit dem das Ganze und der Zusammenhang der verschiedenen „Teile“ des Glaubens verstanden und begrifflich erfasst werden können; außerdem ist dieser Begriff auch die universale hermeneutische Grundperspektive gläubigen Verstehens. (GRESHAKE, *Communio*, 90–94).

¹⁴ Entscheidend ist in diesem Zusammenhang der konkrete Ausgangspunkt christlichen Redens von Gott. Die Entwicklung der christlichen Theologie zeigt nämlich, dass „im Zentrum des christlichen Glaubens die Erfahrung mit dem Gott der Geschichte, vor allem mit dem Wirken Gottes in der Geschichte Jesu zu stehen hat“. (B. J. HILBERATH, *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen*, Mainz 1990, 19). So ist all unser Reden von Gott und unser Verhältnis zu ihm von der Gotteserfahrung und der Gottesverkündigung Jesu her bestimmt. Zur Gotteserfahrung und Gottesverkündigung Jesu siehe HILBERATH, *Der dreieinige Gott*, 21–24.

¹⁵ Eine ausführliche Literaturliste zu diesem Ansatz in der gegenwärtigen Trinitätstheologie findet man bei M. KEHL, *Die Kirche: eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 63, Anm. 1. Hier sei nur auf zwei Beiträge hingewiesen, die einen kritischen Überblick der neueren trinitätstheologischen Diskussion darbieten: B. G. LANGEMEYER, *Relationa-*

„ein Geschehen trinitarischer Liebe, d. h. in einem interpersonalen Beziehungsgefüge von Selbstgabe und Selbstempfang, von Wort und Antwort und der Einheit dieser »Bewegungen«. Gott selbst ist also *communio*, ist Gemeinschaft.“¹⁶ In Gott sind aber nicht drei in sich abgeschlossene Personen bzw. Subjekte, die aus ihrem Selbstsein heraus in Relation, in Beziehung zueinander treten. Vielmehr ist Person in Gott reine Beziehung; sie hat ihr Sein ganz in dieser Beziehung.¹⁷

„Die Einheit Gottes [ist] eine über allem Begreifen liegende ursprüngliche Beziehungswirklichkeit dreier Personen, die ja gerade darin ihren Selbststand haben, dass sie in jeweils unverwechselbarer, eigentümlicher Weise in der Beziehung des Von-her und Aufeinander-hin stehen (...) Die Einheit des göttlichen Wesens ist eine »communiale«, eine Beziehungseinheit. Sie besteht in und aus Vielfalt, aber diese Vielfalt ist in und auf Einheit hin.“¹⁸

Für diese communiale Einheit des göttlichen Wesens gilt demzufolge auch, dass sie die Vermittlung von Identität und Differenz der göttlichen Personen ist; d. h., *Communio* (Gott) ist jene vermittelnde Beziehungseinheit, die Differenzen bleibend voraussetzt und zugleich aufhebt. Gott als Vater, Sohn und Geist bekennen heißt demnach, Gott als ein dynamisches Beziehungsgefüge zu verstehen, in dem der Vater dem Sohn sein Leben schenkt; der Vater drückt sich damit im Sohn, der sich im Empfangen und Annehmen der Liebe zugleich als das antwortende, dankende Gegenüber zum Vater konstituiert, aus, und lässt sich von ihm lieben, so aber, dass er durch den Geist mit ihm zur Einheit verbunden ist.¹⁹

le Einheit oder personale Gemeinschaft, in: J. Schreiner, K. Wittstadt (Hrsg.), *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche* (FS P.-W. Scheele), Würzburg 1988, 310–322; HILBERATH, *Der dreieinige Gott*, 57–90.

¹⁶ GRESHAKE, *Communio*, 97.

¹⁷ GRESHAKE, *Communio*, 97. Auf eine Erörterung der Problematik um den trinitätstheologischen Personenbegriff kann hier nicht eingegangen werden. Es sei nur darauf hingewiesen, dass den heutigen trinitätstheologischen Bemühungen die Aufgaben gestellt sind, einerseits eine relationale Ontologie, die nicht Substanz und Subjekt, sondern Beziehung als Urkategorie des Seins betrachtet, andererseits einen kommunikativen Personenbegriff auszuarbeiten. (Vgl. dazu HILBERATH, *Der dreieinige Gott*, 90f.; B. WEISSMAHR, *Ontologie*, Stuttgart ²1991, 133f.).

¹⁸ GRESHAKE, *Communio*, 97.

¹⁹ GRESHAKE, *Communio*, 99.

Im Sinne dieser trinitätstheologischen Reflexion erhält auch die Aussage des Neuen Testamentes „Gott ist die Liebe“ (1Joh 4,8) eine tiefere Bedeutung: Der christliche Glaube bekennt Gott als „Einheit personaler Liebe“, d. h. „als Einheit eines Beziehungsgeschehens von unendlich sich verschenkender Liebe (=Vater), von unendlich sich verdankender und antwortender Liebe (=Sohn), von unendlich verbindender, das Geben und Empfangen zum Einklang und zum Überfließen in die Schöpfung hinein bringender Liebe (=Hl. Geist)“.²⁰

2.2.2. Die communiale Struktur der Schöpfung

Wenn Gott eine Schöpfung ins Werk setzt, dann ist diese „Ergebnis und Ausdruck eines freien Aktes göttlichen Wollens und Handelns“.²¹ Diese Aussage be-

²⁰ KEHL, *Die Kirche*, 64. Dass dieses trinitarische Erklärungsmodell nicht eine unnütze theologische Spekulation ist, zeigt sich auch daran, dass es unvermeidbare Auswirkungen für die christliche Glaubenspraxis wie auch für die Ekklesiologie mit sich bringt. Dieses Modell gewinnt im weiteren Plausibilität, wenn man bedenkt, dass im zwischenmenschlichen Bereich eine ähnliche Erfahrung gemacht werden kann: Mit M. Kehl kann nämlich festgestellt werden, dass „wenn wir (...) Liebe nicht nur als subjektives Gefühl der Sympathie verstehen, sondern auch und gerade als das sich ganz öffnende und gebende In-Beziehung-Treten zwischen verschiedenen Personen, dann gelingt eine solche Beziehung der Liebe nur dann, wenn das gegenseitige Lieben und Geliebtwerden, das Geben und Empfangen von Liebe einigermaßen übereinstimmen. Insofern gehören zu jeder Beziehung der Liebe, die zu einer gegenseitigen Freundschaft und Partnerschaft führt, konstitutiv diese drei Elemente: Liebe schenken, Liebe empfangen und dies so zu einem guten Ausgleich bringen, dass die gegenseitige Übereinstimmung sich nicht nach außen abschließt, sondern ihre Liebe großzügig an andere weitergeben kann. Für den christlichen Glauben liegt das Urmodell und der ermöglichende Grund jeder derart glückende Liebe in Gott, eben in diesem dreifach-einen Beziehungsgeschehen unendlicher Liebe“. (KEHL, *Die Kirche*, 64f., Anm. 2).

²¹ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991, 15. Zur theologischen Vorstellung von einem Handeln Gottes siehe die Ausführungen Pannenberg's in seiner systematischen Theologie, vgl. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988, 398ff., 416ff. Zu der schöpfungstheologischen Fragestellung „Gott als personaler Grund der Welt“ vgl. den einschlägigen und exzellenten Beitrag von A. KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg i. Br. 2006, 257–305. Zu der religionsphilosophischen Fragestellung „Religion als ein existenzielles (spirituelles) Phänomen“ im sinnzentrierten Kontext der Existenzanalyse vgl. P. SÁR-

inhaltet einerseits, dass die Welt als Schöpfung nicht notwendig aus dem göttlichen Wesen hervorgeht, sondern auch nicht sein könnte, und von daher in ihrem Dasein kontingent ist; andererseits aber auch, dass die Welt gerade „hinsichtlich ihres Ursprungs aus Gott“²² als Schöpfung bestimmt werden kann. Daraus folgt, dass, wenn Gott die Welt ins Dasein ruft, er ihr Anteil an seiner unendlichen Fülle schenkt, die *Communio* ist. Denn neben oder außerhalb dieser absoluten Fülle kann es nur das Nichts geben. Anders formuliert: das Geschaffene steht innerhalb der *Communio*, die Gott ist und die „sich (...) in ihr und (...) gemäß ihrer vollzieht“.²³ Das besagt einerseits, dass die Schöpfung ihren Ort in der *Communio* Gottes selbst hat. Durch den seinem communialen Wesen gemäßen, d. h. interpersonalen Akt der Schöpfung²⁴ steht Gott mit der von ihm geschaffenen Welt bleibend in *Communio*, „ähnlich wie Vater, Sohn, Geist miteinander in communio stehen“.²⁵ Andererseits betrifft diese Teilhabe der Schöpfung am trinitarischen Sein Gottes auch ihre innere Struktur, und zwar in dem Sinne, dass sie im Vollzug ihres eigenen Seins das Wesen des trinitarischen Gottes widerspiegelt. Das bedeutet konkret, dass der Mensch und die übrige Schöpfung als „Bild und Abglanz des communialen Gottes (...) auf eine gemeinschaftliche Vollendung hin“ angelegt sind.²⁶ Insbesondere ist der Mensch als „Summe und Zusammenfassung der Schöpfung“²⁷ von Gott so geschaffen worden, dass er sein eigenes Wesen nur in der Gemeinschaft, in den Beziehungen und durch sie verwirklichen kann.²⁸

KÁNY, *Meaning-Centred Existential Analysis. Philosophy as Psychotherapy in the Work of Viktor E. Frankl*, Würzburg 2016, 103–115.

²² PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 2, 15.

²³ GRESHAKE, *Communio*, 99.

²⁴ Zum trinitarischen Ursprung des Schöpfungsaktes siehe PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 2, 34ff.

²⁵ GRESHAKE, *Communio*, 100.

²⁶ GRESHAKE, *Communio*, 102.

²⁷ GRESHAKE, *Communio*, 100.

²⁸ Diese Überlegung wird sowohl von der biblischen Heilsgeschichte als auch von der empirischen Anthropologie bestätigt. Nach dem Verständnis der Heiligen Schrift ist der einzelne nicht ein in sich geschlossenes Einzelwesen. Vielmehr ist er „im communialen Miteinander der Menschheit“ (GRESHAKE, *Communio*, 102) mit den anderen verbunden; und gerade in dieser Verbundenheit steht und lebt er vor Gott. Dieses notwendige Miteinander und das Aufeinanderbezogensein der einzelnen Menschen in ihrer persönlichen

Der Schöpfungsordnung entsprechend steht also der Mensch in der doppelten *Communio* einerseits mit Gott und andererseits mit seinen Mitmenschen („und natürlich auch mit der übrigen Schöpfung“). Die „vertikale“ *Communio* zwischen Gott und jedem einzelnen ist aber mit der „horizontalen“ *Communio*, „in welcher der einzelne die umfassende communiale Bewegung Gottes mitvollzieht“,²⁹ untrennbar verbunden; beide sind aufeinander bezogen.³⁰

„Wenn der einzelne in lebendiger communio mit dem communalen Gott steht, ist er selbst communal und kann es gar nicht anders sein, weil Gott selbst ihn hineinnimmt in den umfassenden Prozess von Schöpfung und Heilsgeschichte, durch den der Schöpfer das von ihm Geschaffene zur

Entwicklung lassen sich aus einer anthropologischen Sicht folgendermaßen zusammenfassen: „Der Mensch entwickelt sich in Beziehungen. Wir werden in Beziehungen gezeugt, geboren, gestillt, ernährt, gepflegt, unterrichtet und angelernet. Immer sind es mitmenschliche Beziehungen, welche der Entwicklung Anstoß und Formen geben. Wie Experimente zeigen, kann sich kein Mensch entwickeln ohne menschlichen Beziehungen. (...) Es sind die anderen, die uns zu einem wesentlichen Teil die Möglichkeit geben oder verweigern, das zu werden, was wir werden möchten. Ich bin nun allerdings nicht passiv und wehrlos diesen anderen ausgesetzt. Ich habe die Möglichkeit, sie zu beeinflussen, aber dazu muss ich auf sie eingehen und muss mich ihnen anpassen.“ (J. WILLI, *Des Menschen Sehnsucht nach verlässlichen Beziehungen*, in: FAZ Nr. 224 [27.09.1986], 10. Zitiert nach GRESHAKE, *Communio*, 104.)

²⁹ GRESHAKE, *Communio*, 103.

³⁰ „Darum gehören die Bestimmung jedes einzelnen Menschen zur Gemeinschaft mit dem einen Gott und die Wahrung und Förderung der Gemeinschaft der Menschen untereinander (...) zusammen. Weder kann die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott in der Isolierung eines bloß individuellen Gottesverhältnisses verwirklicht werden, noch kann die Bestimmung des Menschen zu einem Leben in Gemeinschaft und Frieden miteinander ohne Gott verwirklicht werden; so oft der Versuch dazu gemacht worden ist, hat am Ende noch immer die Verkehrung der Gemeinschaft durch Formen der Herrschaft durch Menschen über Menschen gestanden. Die Zusammengehörigkeit von Gemeinschaft mit Gott und Gemeinschaft der Menschen untereinander bildet den zentralen Inhalt des Zeugnisses Israels inmitten der Völkerwelt und begründet die alle Menschen angehende Relevanz seiner Glaubenstradition.“ (PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 2, 363f.)

communalen Einheit bringt und es dadurch seinem eigenen trinitarischen Wesen angleicht.“³¹

Der Prozess des Hineinwachsens der communal strukturierten Schöpfung in die *Communio* Gottes wird aber durch die wahrnehmbare Realität der Sünde³² gestört. Sie ist nämlich in diesem Zusammenhang nichts anderes als die Verweigerung der *Communio* mit Gott und den anderen. Der Sünder zentriert sich auf sich selbst; er lehnt es ab, sein Zentrum in der Gemeinschaft mit Gott und mit seinen Mitmenschen zu suchen. Indem er diesen „Selbstbezug zum Grund seines Daseins macht, schaltet er sich vom Prozess der communio-Werdung aus“.³³

Trotz ihrer Verweigerung der Menschen, sich in die communiale Struktur der Schöpfung hineinzustellen, zielt Gottes Handeln in der Heilsgeschichte darauf ab, die Menschen immer neu zur *Communio* zu bewegen. Diese *Communio*-Stiftung findet in Jesus Christus ihren heilsgeschichtlichen Höhepunkt.³⁴ Denn „Jesus Christus ist als Gott-Mensch, und damit als »Mittler«, Urbild, Norm und antizipierte Wirklichkeit für die communio von Gott und Mensch und in seiner ganz

³¹ GRESHAKE, *Communio*, 103. Die ganze Heilsgeschichte, in der die communiale Schöpfungsstruktur sich vollzieht, ist ein Beweis dafür, dass Gottes Handeln mit der ganzen Schöpfung nicht auf je einzelne, sondern von Anfang an auf *Communio* zielt: Auf die Sammlung eines Volkes, der Kirche, der Menschheit, der ganzen Schöpfung.

³² Zum Thema der vom modernen Bewusstsein in Frage gestellten Lehre von Sünde und dem Zugang zu ihr siehe die systematischen Ausführungen W. Pannenberg's in: PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 2, 266–203 und in: W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 83ff. Vgl. weiter den kritischen Beitrag der empirischen Sozialforschung zum Thema „Sünde“: G. SCHULZE, *Die Sünde. Das schöne Leben und seine Feinde*, Frankfurt am Main 2008.

³³ GRESHAKE, *Communio*, 106.

³⁴ Der Einsatz Jesu Christi für die *Communio* Gottes mit den Menschen und der Menschen untereinander (nicht erst durch sein Sterben, sondern durch sein ganzes Leben) wird im Zusammenhang dieser Arbeit als „das Herzstück des erlösenden Handelns Christi betrachtet“ (GRESHAKE, *Communio*, 106). Die mit dem Christusgeschehen verbundene christologische und soteriologische Bedeutung der Person Jesu, seines Lebens, seines Todes und seiner Auferweckung kann aber hier nicht behandelt werden. W. Pannenberg hat sich in seiner Systematischen Theologie auch mit diesen Fragen ausführlich auseinandergesetzt. Zum Thema der Versöhnung der Welt durch Jesus Christus sei auf den Band 2 dieses Werkes hingewiesen: Vgl. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 2, 441ff.

und gar relationalen menschlichen Lebensgestalt reiner »Proexistenz« Urbild, Norm und Antizipation für die *communio* der Menschen untereinander³⁵. Im Grunde genommen kann also *Communio* aufgrund der natürlichen Mitmenschlichkeit christlich nicht erstrebt werden, weil sie schon vorweg „im realen Prinzip des göttlichen Logos, der (...) in Jesus Christus uns gnadenhaft und gleichzeitig in echter Menschlichkeit (...) geschenkt worden ist“, und „in der »Durchtränkung« mit dem Heiligen Geist³⁶ Realität geworden ist.³⁷

So muss die Kirche, von der aus die ganze Welt zur Einheit gebracht werden soll – zur Einheit mit Gott und zur Einheit untereinander³⁸ –, es als ihre wichtigste Aufgabe betrachten, selbst *Communio* zu sein. Diese kirchliche *Communio* ist zwar einerseits „das in der Eucharistie und (...) in den übrigen Sakramenten von Gott gewirkte »Mysterium der Einheit«“. ³⁹ Andererseits bedarf sie aber auch der freien Zustimmung und dem eigenen Bemühen der Menschen. Und in diesem Sinne bleibt sie eine immerwährende Aufgabe. *Communio* im Allgemeinen wie auch die kirchliche *Communio* ist „weder ein nur äußerliches Nebeneinander von Gläubigen, die in ihrer Verschiedenheit nicht wirklich zur Einheit finden,

³⁵ GRESHAKE, *Communio*, 113.

³⁶ Die *Communio* im Heiligen Geist zeigt, dass die Gemeinschaftsstiftung Gottes die menschliche Freiheit nicht außer Acht lässt, sondern sie von vornherein miteinbezieht. „Der uns geschenkte gemeinsame Geist ist weder nur »objektiver Geist«, noch bloß »eschatologisch verheißener Geist«, sondern der jetzt schon in unserem freien Geist hinein-gegebene absolute Geist (...) Er ist es, der Christi Werk vollendend, die Geister »zu einem Leib verbindet«, indem er sie gesamthaft »durchtränkt« (1Kor 12,13); er wirkt nicht nur von oben herein, sondern von innen heraus, aus dem Kern der menschlichen Freiheit.“ (VON BALTHASAR, *Communio*, 12).

³⁷ VON BALTHASAR, *Communio*, 8f. Balthasar meint zugleich, dass dem Menschen – auch der Kirche – *Communio* nicht verfügbar ist. Sie ist zwar ein Horizont, auf den hin sich alle christliche Erfahrung mit Gott und dem Mitmenschen zubewegt; aber man kann sie an dieser Erfahrung nicht messen. „Die *Communio* ist der äußerste, von uns nie erfahrungs- oder leistungshaft einholbare Horizont; er bleibt das ewig umsonst Geschenkte“ (VON BALTHASAR, *Communio*, 15). Da also die geschenkte Einheit für uns unverfügbar ist – „sie stammt aus Gott, sie verwirklicht sich in Gott, und Gott bleibt unverfügbar“ (VON BALTHASAR, *Communio*, 9) –, ist „immer (...) unsere Realisierung dessen, was von Gott her ist, zu erbitten, immer ist für alles Geschenkte zu danken, immer ist die Tatsache der *Communio* preisend anzubeten“. (VON BALTHASAR, *Communio*, 16).

³⁸ Vgl. LG 1.

³⁹ GRESHAKE, *Communio*, 109.

noch ein zentralistisch uniformes Gebilde, wo Differenzen nach Möglichkeit unterdrückt werden. (...) Wirkliche *communio* bedeutet Einheit in und aus Verschiedenheit, Verschiedenheit in und auf Einheit hin. Deshalb ist die Kirche der eine Leib mit den vielen verschiedenen Gliedern, an dem jeder das Seine für die anderen beiträgt und so das eine communiale Leben entsteht“.⁴⁰

Zusammenfassend kann also festgestellt werden, dass bezüglich der *Communio* als dem Schlüsselbegriff des Glaubens das Verständnis bzw. Selbstverständnis der Kirche und ihres Vollzugs nicht bei einer rein historischen, soziologischen oder juridischen Untersuchung über die Kirche stehenbleiben kann. Vielmehr ist es unerlässlich, nach ihrem innersten Wesen, der Beziehung zu dem im Glauben bekannten dreifaltigen Gott, der *Communio* ist, zu fragen. Das kann natürlich nicht ohne Auswirkungen auf die strukturelle, gesellschaftliche Gestalt der Kirche bleiben. Diese muss sich nämlich auch in ihrer sichtbaren Gestalt von ihrer Beziehung zur *Communio* des dreifaltigen Gottes prägen lassen. Diese „trinitarische Signatur“⁴¹ der Kirche wollte das II. Vatikanische Konzil wieder ins Bewusstsein der Gläubigen rufen, indem es den Akzent auf die Beziehung zum dreifaltigen Gott als dem tiefsten theologischen Sinn der Kirche setzte:

„Durch die in Christus grundlegend geschehene und im Hl. Geist allen Menschen eröffnete Teilhabe am Leben der dreigestaltigen Liebe Gottes ist die Kirche dazu berufen und befähigt, als Bild und Gleichnis, ja als »Sakrament« dieser göttlichen *Communio* nun selbst *Communio* unter den Menschen zu sein, sowohl in ihrer eigenen gesellschaftlichen Gestalt wie auch im Dienst an der universalen Versöhnung der Menschheit und der ganzen Schöpfung (LG 1).“⁴²

2.3. Der Begriff *Communio* in den Konzilsdokumenten des II. Vatikanums

2.3.1. Hinführung zum ekklesiologischen Kontext des Konzils

Vorbereitet von den spirituellen und theologischen Neuaufbrüchen der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts (z. B. der biblischen, liturgischen, patristischen und pastoralen Erneuerung) entfaltete das II. Vatikanische Konzil mit seiner

⁴⁰ GRESHAKE, *Communio*, 109.

⁴¹ KEHL, *Die Kirche*, 66.

⁴² KEHL, *Die Kirche*, 66.

ekklesiologischen Neubesinnung die umfassendste Selbstreflexion der Kirche in der christlichen Geschichte. Nach Intention, Verlauf und Dokumenten ist dieses Konzil nach W. Beinert „das Konzil der Kirche über die Kirche“.⁴³ Der so oft zitierte Satz von Romano Guardini: „Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen“,⁴⁴ fasst all das zusammen, was das Glaubensbewusstsein bedeutender Seelsorger und Theologen in den vier Jahrzehnten zwischen 1920 und 1960 mit Hoffnung erfüllte.⁴⁵ In dieser Zeit wurde nämlich die Kirche nach vielen Jahrhunderten wieder als etwas Innerliches neu erkannt und erfahren. „Wenn Kirche bis dahin vor allem als Struktur und Organisation angesehen wurde, so kam nun die Einsicht auf: Wir selber sind die Kirche; sie ist mehr als Organisation, sie ist Organismus des Heiligen Geistes, etwas Lebendiges, das uns alle von innen her umgreift.“⁴⁶ Diese neue (im Sinne der neu entdeckten alten) Erfahrung der Kirche ist sicherlich mit der Urrealität und der Ursehnsucht des Menschen nach Gemeinschaft,⁴⁷ nach

⁴³ W. BEINERT, *Das Bild von der Kirche nach den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils*, in: W. Löser (Hrsg.), *Die römisch-katholische Kirche*, Frankfurt 1986, 11–46, hier 11.

⁴⁴ R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche* (1922), Mainz 1955, 19. Zitiert nach: W. KASPER, *Kirche als communio*, in: F. König (Hrsg.), *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, 62–84, 63.

⁴⁵ Als im Ersten Weltkrieg die bürgerliche Welt und ihr Individualismus zusammenbrachen, traten nicht nur totalitäre kollektivistische Systeme auf. Vielmehr wurde auch die Bewegung der damaligen jungen Generation mit dem Ruf nach neuer Gemeinschaft immer stärker. In dieser Hinsicht scheinen die Sätze von Walter Kasper auch heute noch aktuell zu sein: „Die gesellschaftlichen Institutionen erschienen als äußerliche Zweckgebilde, denen die besten von damals das Ideal der personalen Gemeinschaft entgegenstellten. Heute erleben wir unter veränderten Voraussetzungen eine Jugendbewegung ähnlicher Art. Dem Gedanken der Partizipation, der Solidarität, der kleinen Gruppe, oft Basisgruppe genannt, im Unterschied zu den – wirklich oder vermeintlich – erstarrten und verknöcherten gesellschaftlichen Institutionen, kommt manchmal geradezu fast magische Anziehungskraft zu. Alle Großinstitutionen dagegen, auch die als Institution verstandene Kirche, stehen unter einem erheblichen Glaubwürdigkeitsdefizit.“ (KASPER, *Kirche als communio*, 63).

⁴⁶ J. RATZINGER, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, in: IKaZ 15 (1986), 41–52, hier 41.

⁴⁷ Nicht nur das Buch Genesis („Es ist nicht gut, dass der Mensch allein bleibt“ – Gen 2,18) weist auf diese Realität des Menschseins hin, sondern auch die antike Philosophie betrachtete den Menschen als *zoon politikón*, als soziales Lebewesen, das nur in der Gemeinschaft mit anderen ein erfülltes Leben führen kann. Diese Gemeinschaft ist gewiss

dem „Leben in Fülle“⁴⁸ einerseits und ihrer Erfüllung als dem zentralen Inhalt der Verheißung Gottes andererseits tief verbunden.

„Wenn der christliche Glaube darin begründet ist, dass die Erfüllung dieser menschlichen Ursehnsucht und dieser göttlichen Verheißung mit dem geschichtlichen Kommen Jesu Christi bereits begonnen hat, kann dieses Leben in Fülle nicht als reine zukünftige Wirklichkeit im Jenseits verstanden werden. Es muss vielmehr als freies Geschenk Gottes aus seiner Liebe im christlichen Leben in und mit der Gemeinschaft der Glaubenden schon hier und jetzt anfanghaft erfahrbar gemacht werden.“⁴⁹

Die Frucht dieses Erwachens und Aufbruchs ist das II. Vatikanische Konzil gewesen, welches das Selbstverständnis der Kirche aus den biblischen Quellen und den patristischen Zeugnissen erneuern wollte.⁵⁰ In der Rückbesinnung

zwischen folgenden zwei, schon immer vorhandenen extremen sozialen Erscheinungsformen einzuordnen, wie W. Kasper formuliert: „Individualismus und Kollektivismus sind zwei einander entgegengesetzte Extreme, die sich darin berühren, dass beide den einzelnen allein lassen. Sie verfehlen beide das Wesen der menschlichen Person, welche nur in personaler Verbundenheit, in gemeinsamen Werten und Zielen, im gegenseitigen Anteilgeben und Anteilnehmen an personalen Werten Glück und Frieden findet.“ (KASPER, *Kirche als communio*, 62).

⁴⁸ Vgl. Joh 4,14; 6,35.47.51.57; 10,10.

⁴⁹ P. B.-H. LIM, *Leben aus der Communio mit Gott und untereinander*, Würzburg 1991, 14.

⁵⁰ Die Beschäftigung der Kirche mit sich selbst vollzog sich im Konzil in mehreren Schritten, die sich in den Dokumenten des Konzils widerspiegeln: Der erste Schritt war eine Schau auf das eigene Wesen, auf das, was die Kirche in ihrem Kern ausmacht und die daraus folgenden Aufgaben; ein zweiter Schritt bestand in der Schau der Kirche in die religiöse Umwelt und in der Klärung ihres Verhältnisses zu den anderen christlichen Konfessionen bzw. zu den nichtchristlichen Religionen; schließlich folgte ein Blick auf die irdischen Wirklichkeiten, in denen die Kirche lebt, um dadurch die heutige Weltsicht der Kirche zu klären. Vgl. BEINERT, *Das Bild von der Kirche*, 11f. Trotz der tiefgreifenden Akzentverschiebung im Kirchenverständnis bietet aber das II. Vatikanische Konzil kein einheitliches Kirchenbild. Vielmehr versuchte es die hierarchisch-jurisdiktionell denkende Ekklesiologie (Kirche als „societas perfecta“) mit dem biblisch-altkirchlich inspirierten Kirchenmodell zu vereinbaren. In den Dokumenten des Konzils sind dabei sehr oft unterschiedliche, nicht selten sogar gegensätzliche Aussagen über die Kirche unverbunden nebeneinander gestellt. Die Formulierungen des Konzils wollen aber „das Fundament einer kirchlich akzeptierten Ekklesiologie darstellen und nicht eine umfas-

auf den biblischen und patristischen *Communio/Koinonia*-Gedanken⁵¹ liegt der Hauptakzent des konziliaren Kirchenverständnisses eindeutig auf der Betrachtung der Kirche als *Communio/Koinonia*.⁵² D. h., Kirche wird verstanden „als Gemeinschaft von Personen, die ihre Wurzel in der Dreipersonlichkeit Gottes selber hat und in der personalen Nachfolge Jesu Christi als umfassendes Sakrament des Heiles in der Geschichte wirkt.“⁵³

2.3.2. Die begriffliche Einordnung von *Communio* im II. Vatikanum

Der Terminus *Communio* wird in den Konzilsdokumenten des II. Vatikanums⁵⁴ zwar zentral verwendet, aber mit sehr vielfältigen Bedeutungsebenen, so dass es oft schwierig ist, den genauen Sinn dieses Begriffes herauszukristal-

send integrierte Systematik bieten. Das bleibt zu Recht der nachkonziliaren Theologie überlassen.“ (KEHL, *Die Kirche*, 49f.). Vgl. dazu weiter H. J. POTTMEYER, *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums*, in: G. Alberigo, Y. Congar, H. J. Pottmeyer (Hrsg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 89–110; W. KASPER, *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*, in: W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 290–299; H. DÖRING, *Dialogische Sendung. Die Mission der Kirche im Kontext der Religionen*, Neuried 2006.

⁵¹ Zu den biblischen und patristischen Koinonia-Gedanken vgl. LIM, *Leben aus der Communio*, 21–42; CORDES, *Communio*, vor allem 56–96.

⁵² Vgl. G. PHILIPS, *Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“*, in: J. Höfer, K. Rahner (Hrsg.), LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. I, Freiburg 1966, 139–155, hier 139; A. GRILLMEIER, *Kommentar zum ersten Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche*, in: J. Höfer, K. Rahner (Hrsg.), LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. I, Freiburg 1966, 156–176, hier 161; ebenso RATZINGER, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, 44: Die *Communio*-Ekklesiologie ist „das eigentliche Herzstück der Lehre des Zweiten Vatikanums über die Kirche geworden, das Neue und zugleich ganz Ursprüngliche, das uns dieses Konzil schenken wollte.“

⁵³ BEINERT, *Das Bild von der Kirche*, 27. Vgl. dazu LG 48.

⁵⁴ Bei der begrifflichen Präzisierung des Wortes *Communio* im Zusammenhang mit dem II. Vatikanum verweist diese Arbeit hauptsächlich auf: O. SAIER, „*Communio*“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, München 1973, besonders 1–46; H. ROSSI, *Die Kirche als personale Gemeinschaft*, Köln 1976, besonders 72–90.

lisieren.⁵⁵ Eine gründliche Untersuchung der Konzilstexte lässt aber eindeutig erkennen, dass es beim Begriff *Communio* zunächst nicht um Strukturfragen der Kirche geht. Vielmehr bezeichnet *Communio* das Wesen der Kirche, ihr nur im Glauben fassbares Mysterium.⁵⁶ Diese im biblischen *Koinonia*-Gedanken verwurzelte theologische Bedeutung des Begriffes *Communio* sagt ein Zweifaches aus: „[D]ie Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen und die Gemeinschaft der mit Gott verbundenen untereinander.“⁵⁷ Und gerade diese zweifache Aussage bildet einen wichtigen Rahmen für die Ekklesiologie des II. Vatikanums.

Der vom Konzil verwendete Terminus *Communio* kann nach H. Rossi⁵⁸ in drei Gruppen klassifiziert werden, nämlich nach den Subjekten der *Communio*, nach der formalen Verbundenheit und nach der materiellen Verbundenheit. Nach den die *Communio* bildenden Subjekten unterscheidet man „die göttliche *communio*“ (*communio divina*), „die brüderliche *communio*“ (*communio fraterna*) und „die hierarchische *communio*“ (*communio hierarchica*).⁵⁹ Mit „*communio divina*“ meint das Konzil vor allem die innergöttliche *Communio*, dann die *Communio* der Menschen mit Gott und mit der Dreifaltigkeit Gottes.⁶⁰ Rossi schreibt dazu: „Die göttliche Gemeinschaft kann gesehen werden als innergöttliche *Koinonia*

⁵⁵ In den 16 Konzilsdokumenten und in der „Nota explicativa praevia“ begegnen das Wort „*communio*“ 111-mal und die inhalts- und stammverwandten Worte „*communicare*“ 62-mal, „*communitas*“ 192-mal und „*societas*“ 142-mal. Vgl. SAIER, „*Communio*“, 1.

⁵⁶ KASPER, *Kirche als communio*, 66f. Mysterium meint aber hier nicht etwas Unerkennbares oder Verborgenes, ein Geheimnis, das verborgen bleiben soll. Vielmehr versteht man unter diesem Begriff „die Unbegreiflichkeit des in der Öffentlichkeit der Geschichte sich vollziehenden Heilshandelns Gottes, das durch die Sendung des Sohnes und das währende Wirken des Heiligen Geistes seine unüberbietbare Aufgipfelung erreicht hat und nun in der Kirche zutage tritt, die eben darum nicht rein spiritualistisch, sondern sichtbar – institutionell konzipiert ist.“ (BEINERT, *Das Bild von der Kirche*, 18). Ähnlich auch KASPER, *Kirche als communio*, 67f.

⁵⁷ SAIER, „*Communio*“, 30.

⁵⁸ Zur folgenden Unterscheidung des Terminus *Communio* nach H. Rossi vgl. ROSSI, *Die Kirche*, 86–90.

⁵⁹ ROSSI, *Die Kirche*, 86–88.

⁶⁰ Die Berufung der Menschen zur *Communio* mit Gott: Vgl. GS 19.21.24; die *Communio* mit Gott als Ziel der Sendung Christi, der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist: Vgl. AG 3, DV 2; die *Communio* mit der Dreifaltigkeit und mit dem Herrn im eucharistischen Mahl: Vgl. LG 7.13; UR 7.15.22; die Kirche als von Christus begründete *Communio*: Vgl. LG 9; Christus als Vollender seiner *Communio*: Vgl. UR 2; Christus als

der drei Personen der allerheiligsten Dreifaltigkeit oder auch als Beziehung des Sohnes zum Vater oder des Geistes zum Sohn und zum Vater.⁶¹ Darin ist der ursprüngliche Grund der trinitarischen Ekklesiologie des II. Vatikanums zu sehen. Der dreifaltige Gott öffnet sich den Menschen und lässt sie an der göttlichen *Communio* der Dreifaltigkeit Anteil nehmen.⁶² Durch die Beteiligung des Menschen vereinigt sich das Göttliche und das Menschliche in der Kirche. Die Vereinigung dieser beiden Dimensionen in der Kirche ist die ekklesiale Grundbedeutung des Begriffes *Communio*. Dies wird von H. Rossi im Folgenden verdeutlicht: „Die trinitarische Koinonia bildet den Ausgangspunkt, das Vorbild und den Typus der Kirche als Koinonia. Die göttliche Gemeinschaft kann aber auch gesehen werden als Verbundenheit Gottes mit dem zum Heil berufenen Menschen. Diese Verbundenheit entsteht und besteht durch Christus im Heiligen Geist.“⁶³ Aus dieser Überzeugung erfolgt Rossis Feststellung: „Die Kirche als Gemeinschaft ist immer trinitarisch, immer christologisch und immer pneumatisch.“⁶⁴

„Communio fraterna“ und „communio hierarchica“ beschreiben eigentlich beide die *Communio* unter den Menschen. Diese Unterscheidung ist einerseits aufgrund einer grundlegenden Gleichheit und andererseits aufgrund einer die Aufgaben näher bestimmenden Ungleichheit zu treffen.⁶⁵ Mit der „communio

Quelle und Mittelpunkt der kirchlichen Communio: Vgl. UR 20; Communio im Heiligen Geist: Vgl. LG 4; Communio als Werk des Heiligen Geistes: Vgl. LG 13.

⁶¹ Rossi, *Die Kirche*, 86.

⁶² In diesem Sinne ist Communio wahrhaft, so W. Kasper, „als Teilhabe am Leben Gottes durch Wort und Sakrament“ (vgl. KASPER, *Kirche als communio*, 69f.) zu verstehen: „Koinonia/communio bedeutet ursprünglich nämlich nicht Gemeinschaft, sondern participatio/Teilhabe, näherhin Teilhabe an den von Gott geschenkten Gütern des Heils: Teilhabe am Heiligen Geist, am neuen Leben, an der Liebe, am Evangelium, vor allem aber an der Eucharistie.“ (KASPER, *Kirche als communio*, 69).

⁶³ Rossi, *Die Kirche*, 86. In diesem Zusammenhang schreibt auch W. Kasper: „Das Mysterium der Kirche besteht nach dem Konzil darin, dass wir im Geist durch Christus Zugang haben zum Vater, um so der göttlichen Natur teilhaftig zu werden. Die communio der Kirche ist vorgebildet, ermöglicht und getragen von der trinitarischen communio, sie ist letztlich, wie das Konzil im Anschluss an den Märtyrer-Bischof Cyprian sagt, Teilhabe an der trinitarischen communio selbst (LG 4; UR 2). Die Kirche ist gleichsam Ikone der trinitarischen Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist.“ (KASPER, *Kirche als communio*, 68).

⁶⁴ Rossi, *Die Kirche*, 86.

⁶⁵ Rossi, *Die Kirche*, 87f.

fraterna“ wird im Konzil in erster Linie die *Communio* der Gläubigen⁶⁶ bezeichnet, die am deutlichsten im eucharistischen Mahl sichtbar wird.⁶⁷ Sie ist in den Konzilstexten auch die Bezeichnung der „communio ecclesiarum“, d. h. der brüderlichen Gemeinschaft unter den Ortskirchen⁶⁸ und der Gemeinschaft der Kirchen mit der Gesamtkirche.⁶⁹ Mit dem Ausdruck „brüderlich“ will das Konzil darauf hinweisen, dass die *Communio* der Gläubigen, die durch die Anteilnahme an der göttlichen *Communio* entsteht, in der brüderlichen Beziehung der Kirchen untereinander konkretisiert wird, sei es auf der Ebene der Gemeinden, sei es in der vom Bischof geleiteten Teilkirche, sei es auf der Ebene der Gesamtkirche. Mit „communio fraterna“ kennzeichnet das Konzil schließlich die Gemeinschaft der katholischen Kirche mit den getrennten Kirchen.⁷⁰

Darüber hinaus ist in den Konzilstexten von der *Communio* der Amtsträger die Rede, die aufgrund ihrer Beauftragung zu verschiedenen Diensten die unterschiedlichen Leitungsfunktionen übernehmen. Diese heißt „communio hierarchica“. Dieser vom Konzil gebrauchte umstrittene Ausdruck⁷¹ muss im Zusammenhang mit der „communio ecclesiarum“ verstanden werden. Das Konzil bringt mit der „communio hierarchica“ zum Ausdruck, dass die Kirche als *Com-*

⁶⁶ Zur Universalität des Gottesvolkes als *Communio* vgl. LG 13; zur Sendung der Kirche in alle Welt als von Christus gestiftete *Communio* vgl. LG 9; zur durch die Eucharistie entstehende *Communio* untereinander vgl. LG 7 und GS 38; zur Errichtung der brüderlichen *Communio* vgl. GS 3. Mit dem Ausdruck *Communio* der Gläubigen „knüpft das Konzil an die mittelalterliche Terminologie der Kirche als Versammlung der Gläubigen (*congregatio fidelium*) an, die bei Thomas von Aquin besonders ausgeprägt ist.“ (ROSSI, *Die Kirche*, 87). Diese *Communio* der Gläubigen wird im siebten Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche hinsichtlich der himmlischen *Communio* beschrieben, vgl. LG 50.51.

⁶⁷ Im Ökumenismusdekret wird von der „communio eucharistica“ (UR 22) gesprochen, und damit wird nicht nur der Empfang der Eucharistie gemeint, sondern auch „die aus der Eucharistiefeier sich ergebende Gemeinschaft der an ihr Teilnehmenden“. (KASPER, *Kirche als communio*, 70). Zu der Eucharistie als Höhepunkt der kirchlichen *Communio* vgl. LG 11 und AG 9.

⁶⁸ Von der *Communio* der Ortskirchen vgl. LG 13 und OE 2; von der *Communio* der Missionskirchen vgl. AG 20.22.37.38.

⁶⁹ Von der *Communio* der Kirchen mit der Gesamtkirche vgl. LG 13 und AG 19.

⁷⁰ Zur verschiedenen Graden der *Communio* mit den getrennten Kirchen vgl. UR 3.4.14.17.19 und PO 9.

⁷¹ ROSSI, *Die Kirche*, 87–88; KEHL, *Die Kirche*, 104f.

munio auch den organischen institutionellen Charakter der Kirche einschließt.⁷² H. Rossi schreibt in dieser Hinsicht, wie folgt: „Man könnte vielleicht besser und weniger missverständlich von einer organischen Gemeinschaft (*communio organica*) sprechen, was von einer ganzen Reihe von Textstellen nahegelegt würde, doch auch bei dieser Bezeichnung wäre eindeutig klar, dass die Kirche als *Koinonia* mit Autorität und Vollmacht ausgestattete Leitungsorgane besitzt.“⁷³ Im Konzil wurde ausdrücklich betont, dass dieser „*communio hierarchica*“ die brüderliche Zusammengehörigkeit und Liebe zugrunde liegt.⁷⁴ In ihr steht die Sorge um die kirchliche Gemeinschaft im Vordergrund.

Am häufigsten wird der Ausdruck „*communio hierarchica*“ für die Gemeinschaft mit dem Papst⁷⁵ verwendet. Außerdem bezeichnet er die *Communio* der Bischöfe,⁷⁶ die *Communio* der Priester und Diakone mit ihrem Bischof⁷⁷ und schließlich die *Communio* der Priester untereinander.⁷⁸ Die Bedeutung der „*communio hierarchica*“ ist die brüderliche Zusammenarbeit und Anerkennung, durch welche die Einheit der Kirche bewahrt wird. Es fällt in diesem Zusam-

⁷² Mit der Formulierung „*communio hierarchica*“ soll eine romantische Gemeinschaftsvorstellung, die gern mit dem Begriff *Communio* verknüpft wird, abgewehrt werden; denn das altkirchliche *Communio*-Verständnis impliziert eindeutig auch eine sakramental-rechtliche Dimension, insofern der rechtliche Aufbau der Alten Kirche „sich im Miteinander-Kommunizieren der bischöflich geleiteten *ecclesiae*, also in einer hierarchischen Gemeinschaft sakramentalen Inhalts“ vollzog. Mit dem Ausdruck „*communio hierarchica*“ soll deshalb der altkirchliche *Communio*-Begriff „als die grundlegende Rechts- und Seinsgestalt der Kirche für immer und so auch für heute“ zur Geltung gebracht werden. Vgl. J. RATZINGER, *Kommentar zu den Bekanntmachungen*, in: J. Höfer, K. Rahner (Hrsg.), *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. I, Freiburg 1966, 348–359, hier 353.

⁷³ Rossi, *Die Kirche*, 88. Zum organischen Charakter der Kirche als Gemeinschaft präzisiert das Konzil in seiner *Nota explicativa praevia* (Ne): „*Gemeinschaft (communio)* ist ein Begriff, der in der Alten Kirche (wie auch heute noch vor allem im Osten) hoch in Ehren steht. Man versteht darunter nicht irgendein unbestimmtes Gefühl, sondern eine *organische Wirklichkeit*, die eine rechtliche Gestalt verlangt und zugleich von der Liebe beseelt ist.“ (Ne 2).

⁷⁴ CD 16.36.42; LG 8.29.

⁷⁵ LG 15.18.21.22.24.25; CD 3.5; UR 13.

⁷⁶ LG 21.22; CD 36.42.

⁷⁷ CD 15; PO 7.14.15; LG 29.

⁷⁸ PO 8.14.

menhang auf, dass in den Konzilsdokumenten von *Communio* der Gläubigen mit den Priestern keine Rede ist.⁷⁹

Der Begriff „communio hierarchica“ ist also „eine typische Kompromissformulierung“ des Konzils – so W. Kasper – welche ein Nebeneinander von sakramentaler Communio-Ekklesiologie und juristischer Einheitsekklesiologie beinhaltet, aber zugleich den Versuch darstellt, diese zwei Ekklesiologien wenigstens auf der Ebene der Formulierungen miteinander zu vereinbaren. Eine systematisch-sachliche Synthese dieser zwei unterschiedlichen Traditionen auf der Ebene der Ekklesiologie bleibt allerdings weiterhin erforderlich.⁸⁰

Weiter klassifiziert H. Rossi den in den Konzilsdokumenten verwendeten Begriff *Communio* nach der formalen Verbundenheit⁸¹ und nach der materiellen Verbundenheit.⁸² Zur ersten Gruppe gehören die „dogmatische Gemeinschaft“, die „eucharistische Gemeinschaft“ und die „kanonische Gemeinschaft“. Unter der materiellen Verbundenheit lassen sich die Gemeinschaft der geistlichen Güter, die des praktischen Christentums, die in der diakonischen Arbeit der Kirche ausgeübt wird, und die „Gütergemeinschaft“ hervorheben. Diese beiden Unterscheidungen sind als Erweiterung und Differenzierung der ersten Klassifizierung nach den Subjekten der *Communio* zu verstehen.

Der theologische Sinn des wichtigen Konzilsbegriffes *Communio* kann aufgrund der bisherigen Ausführungen mit Oskar Saier folgendermaßen zusammengefasst werden: „Die beiden Aussageketten, Gemeinschaft mit Gott und Gemeinschaft der Gläubigen untereinander, sind in den Konzilstexten zwar wohl zu unterscheiden, aber keinesfalls trennbar.“⁸³ Sie sind das Geschenk Gottes⁸⁴ und

⁷⁹ ROSSI, *Die Kirche*, 88.

⁸⁰ KASPER, *Kirche als communio*, 75f.

⁸¹ ROSSI, *Die Kirche*, 88–89.

⁸² ROSSI, *Die Kirche*, 89–90. Vgl. auch SAIER, *Communio*, 37: „Die »communio« enthält also eine materiale und eine formale Seite. Der materiale Aspekt gibt an, was (id quod) gegeben und vermittelt wird; der formale Aspekt macht deutlich, wodurch die »communio« (id quo) vermittelt wird.“

⁸³ SAIER, *Communio*, 36.

⁸⁴ SAIER, *Communio*, 37; davon sprechen auch andere Autoren, vgl. VON BALTHASAR, *Communio*, 11: „Die universale (katholische) Communio ist (...) die durch Gott geschenkte und uns frei gegebene Gemeinschaft mit dem einzig unbeschränkten Ausgriff“; KASPER, *Kirche als communio*, 72f.: „Die communio (...) ist Gnade und Geschenk, gemeinsame Teilhabe an der einen Wahrheit, an dem einen Leben und an der einen Liebe, welche uns

„die durch die Kirche gewährte Heilsfrucht“.⁸⁵ Die Kirche als sichtbare Gemeinschaft mit Gott und untereinander stellt die göttliche Gemeinschaft sakramental dar, indem sie an der göttlichen *Communio* des dreieinigen Gottes teilhat. Ihr kommt die Fähigkeit zu, die Menschen zu dieser *Communio* zu führen. Die *Communio* hat dadurch einen grundsätzlichen ekklesiologischen Charakter, weil die *Communio* mit Gott und untereinander erst durch die Kirche, durch das Wort und die Sakramente⁸⁶ ermöglicht wird.

Den genauen theologischen Ort des Terminus *Communio* in den Konzilsdokumenten betreffend gilt folglich,

„dass die communio mit dem Erlösungsgeschehen und mit dem Geheimnis der Kirche verkettet ist: mit dem Erlösungsgeschehen, weil die communio als Heilfrucht als Ziel des gesamten Erlösungswerkes zu betrachten ist, – mit dem Geheimnis der Kirche, da die communio an dem der Kirche eigentümlichen Wesenszug teilnimmt, sowohl dem göttlichen als auch dem menschlichen, sowohl dem sichtbaren als auch dem unsichtbaren Bereich zugehören. Der Terminus, durch den das Vaticanum II diese in Spannung zueinander stehenden Wirklichkeiten sprachlich und logisch in den Griff zu bekommen versucht und sie miteinander verbindet, ist die Lehre von der sakramentalen Qualität⁸⁷ der Kirche.“⁸⁸

von Gott durch Jesus Christus, im Heiligen Geist durch Wort und Sakrament vermittelt wird.“

⁸⁵ SAIER, *Communio*, 37.

⁸⁶ KASPER, *Kirche als communio*, 69f. Kasper stellt fest: „(...) die biblische und liturgische Erneuerung in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts machte wieder deutlicher bewusst, woraus die Kirche lebt: aus der communio an Wort und Sakrament, besonders aus der Eucharistie (...).“ (KASPER, *Kirche als communio*, 71).

⁸⁷ Zur konziliaren Sicht der Kirche als Sakrament sei hier auf einige Beiträge hingewiesen: P. SMULDERS, *Die Kirche als Sakrament des Heils*, in: G Baraúna (Hrsg.), *De Ecclesia*, Bd. 1, Freiburg 1966, 293–303; W. KASPER, *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, in: W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 237–254; BEINERT, *Das Bild von der Kirche*, 18f. und 32f.

⁸⁸ SAIER, *Communio*, 37f.

Literaturverzeichnis

- BEINERT, W., *Das Bild von der Kirche nach den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils*, in: W. Löser (Hrsg.), *Die römisch-katholische Kirche*, Frankfurt 1986, 11–46.
- CORDES, P. J., *Communio – Utopie oder Programm?*, QD 148, Freiburg 1993.
- DÖRING, H., *Dialogische Sendung. Die Mission der Kirche im Kontext der Religionen*, Neuried 2006.
- GRESHAKE, G., *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik*, in: G. Biemer, B. Casper, J. Müller (Hrsg.), *Gemeinsam Kirche sein*, Freiburg 1992, 91–121.
- GRILLMEIER, A., *Kommentar zum ersten Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche*, in: J. Höfer, K. Rahner (Hrsg.), *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. I, Freiburg 1966, 156–176.
- HILBERATH, B. J. (Hrsg.), *Communio – Ideal oder Zerbild von Kommunikation?*, QD 176, Freiburg i. Br. 1999.
- HILBERATH, B. J., *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen*, Mainz 1990.
- HILBERATH, B. J., *Kirche als communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?*, in: *ThQ* 174 (1994), 45–65.
- KASPER, W., *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*, in: W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 290–299.
- KASPER, W., *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, in: W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 237–254.
- KASPER, W., *Kirche als communio*, in: F. König (Hrsg.), *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, 62–84.
- KEHL, M., *Die Kirche: eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992.
- KREINER, A., *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg i. Br. 2006.
- LANGEMEYER, B. G., *Relationale Einheit oder personale Gemeinschaft*, in: J. Schreiner, K. Wittstadt (Hrsg.), *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche* (FS P.-W. Scheele), Würzburg 1988, 310–322.
- LIM, P. B.-H., *Leben aus der Communio mit Gott und untereinander*, Würzburg 1991.
- PANNENBERG, W., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983.
- PANNENBERG, W., *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988.
- PANNENBERG, W., *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991.

- PESCH, O. H., *Das Zweite Vatikanische Konzil: (1962–1965); Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg ³1994.
- PHILIPS, G., *Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“*, in: J. Höfer, K. Rahner (Hrsg.), LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. I, Freiburg 1966, 139–155.
- POTTMAYER, H. J., *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums*, in: G. Alberigo, Y. Congar, H. J. Pottmeyer (Hrsg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 89–110.
- RAHNER, J., *Communio – communio ecclesiarum – communio hierarchica. Anmerkungen zu einer notwendigen theologischen Differenzierung des Communio-Begriffs*, in: IKaZ 39 (2010), 665–679.
- RATZINGER, J., *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, in: IKaZ 15 (1986), 41–52.
- RATZINGER, J., *Kommentar zu den Bekanntmachungen*, in: J. Höfer, K. Rahner (Hrsg.), LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. I, Freiburg 1966, 348–359.
- ROSSI, H., *Die Kirche als personale Gemeinschaft*, Köln 1976.
- SAIER, O., *„Communio“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, München 1973.
- SÁRKÁNY, P., *Meaning-Centred Existential Analysis. Philosophy as Psychotherapy in the Work of Viktor E. Frankl*, Würzburg 2016.
- SCHULZE, G., *Die Sünde. Das schöne Leben und seine Feinde*, Frankfurt am Main 2008.
- SMULDERS, P., *Die Kirche als Sakrament des Heils*, in: G. Baraúna (Hrsg.), *De Ecclesia*, Bd. 1, Freiburg 1966, 293–303.
- VON BALTHASAR, H. U., *Communio – Ein Programm*, in: IKaZ 1 (1972), 4–12.
- WEISSMAHR, B., *Ontologie*, Stuttgart ²1991.

FILMREZENSION:
MISSIONSVERSTÄNDNIS NACH PAPST FRANZISKUS IM LICHT
DES NEUEN FILMS VON WIM WENDERS

KLÁRA A. CSISZÁR¹

Abstract: This film is about the practical consequences of the Christian faith. The focus here, therefore, is not the Pope, but life in abundance, a good life as the fundamental right of all on this earth. However, some scenes of the film address the wounds of the world that he sees on his travels, and the spectators accompany him on these apostolic journeys in the universal Church. When church practice follows a logic of Incarnation, it can lead the Church out of herself. This theology of the Pope is also evident in the film.

Keywords: Pope Francis, Wim Wenders, wounds of the world, logic of Incarnation, *missio ad gentes*, *missio ad vulnera*, *missio in misericordia*.

Was macht für mich als Pastoraltheologin diesen Film² besonders? In einem Wort, das, worum es hier eigentlich geht: die praktischen Konsequenzen unseres Glaubens. Nein, im Mittelpunkt steht hier nicht der Papst, als Stellvertreter Christi, sondern im Mittelpunkt steht das Leben in Fülle, ein gutes Leben als grundlegendes Recht aller auf dieser Erde. Es ist eine gelungene Darstellung eines Durchbruchs, die für kirchliche Amtsträger, für Staatsmänner und -frauen oder aber auch für die ganz „normalen“ Menschen – wenn sie glaubwürdig bleiben wollen – grundlegend wäre: die Abwendung von einem Personenkult hin zu den Fragen des Lebens, die wir alle zu be-antworten, die wir alle zu ver-antworten haben. Diese Fragen des Lebens heute stehen im Film im Vordergrund, all das, wofür Franziskus als Person in voller Macht seines Amtes steht oder genauer gesagt

¹ Assist. Prof. Dr. theol. habil. Klára A. Csiszár, Römisch-Katholisch-Theologische Fakultät, Babeş-Bolyai Universität, Str. Iuliu Maniu, Nr. 5, RO-400095 Cluj-Napoca; Institut für Weltkirche und Mission, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Offenbacher Landstraße 224, D-60599 Frankfurt am Main, csizar@iwm.sankt-georgen.de, www.iwm.sankt-georgen.de.

² Vgl. Wim Wenders, *Pope Francis: A Man of His Word*, 2018, in: <https://www.imdb.com/title/tt6915100/>, 22.06.2018.

geht. Es sei hier nur am Rande bemerkt, dass ich unter der kommunistischen Diktatur von Ceaușescu aufgewachsen bin und aus dieser Erfahrung heraus wage ich zu behaupten, dass ich ein gutes Gespür dafür habe, wenn es in der Kirche, im Alltag um Personenkult geht und die Worte eines Mannes/einer Frau allein der eigenen Selbstdarstellung dienen. Da könnten auch wir als TheologInnen viel vom Papst lernen.

Der Film hat positive wie auch negative Kritik erhalten. Einer der schärfsten kritischen Kommentare, die ich gelesen habe, ist die von Alexander Kissler auf der Seite des CICEROs.³ Dort schreibt er, der Papst führe einen Dauermonolog. Diesen Eindruck hatte ich gerade aufgrund der vorher genannten Darstellung und des Inhalts nicht. Meines Erachtens bleibt Franziskus anhaltend im Dialog: im Dialog mit der Welt, im Dialog mit der Menschheit und das auf verschiedenste Art und Weise: durch Berührung, durch Humor, durch das Zuhören, und nicht zuletzt durch seine klaren Worte als Antwort auf die Fragen unserer Zeit, die die ganze Menschheit hautnah betreffen. Sein „Dauermonolog“ wird auch immer wieder durch ausdrucksstarke Szenen unterbrochen. Diese Szenen thematisieren die Wunden der Welt, die er auf seinen Reisen sieht und die Zuschauer begleiten ihn auf diesen apostolischen Reisen in der Weltkirche:

Man ist mit dabei in Zentralafrika, in Bangui, bei seinem Besuch in einem Kinderkrankenhaus. Das Leid des Menschen, der Kinder, wird hier sehr deutlich dargestellt. Der Papst berührt die Leidenden, segnet und betet für sie. Er vergegenwärtigt die Liebe Gottes für die Menschen, für die Kleinen, denen er begegnet. Er bleibt im Dialog mit den Zuschauern und geht die Frage an, die sich viele stellen: warum müssen so viele Kinder leiden? Er nimmt Stellung zur für viele so schwierigen Theodizee-Frage und reagiert theologisch exzellent, jedoch auf eine ganz verständliche Art und Weise: er erinnert uns an das Leid des Gottessohnes, in das der Vater nicht eingegriffen hat, sondern die Freiheit des Menschen (zu lieben oder zu hassen, heilen oder mehr Leid einem hinzuzufügen) ganz respektiert hat. Er macht dann nochmal deutlich – vielleicht auch für die, denen der Sohn Gottes nicht vertraut ist, wie wichtig die Freiheit des Menschen für den Schöpfer ist, seine freie Entscheidung, zu lieben, ist Gott so viel wert, dass er sogar in Kauf nimmt, dass dieser Mensch auch einen bösen Weg gehen

³ Alexander Kissler, *Monolog für zwei Stimmen. Wim Wenders Film über Papst Franziskus*, in: <https://www.cicero.de/kultur/papst-franziskus-film-wim-wenders-katholische-kirche>, 22.06.2018.

kann, einen Weg, auf dem viel Leid den Mitmenschen zugefügt werden kann. Der Mensch kann frei entscheiden, ob er liebt oder hasst, aber entscheiden muss er können, frei. Theologisch gesehen ist dies gerade das Argument der Willensfreiheit (free will defense), demütig erklärt. Nicht belehrend und nicht moralisierend. Vermittelt wird es auf eine Art und Weise, die nachdenklich macht und den einen oder den anderen auch dazu animiert, sich zu fragen: wo habe ich zuletzt jemandem unnötiges Leid zugefügt?

1. Man ist mit dabei in Asien, auf den Philippinen, in Tacloban. Am Flughafen sehen wir ihn bei den Menschen, bei den Opfern des Taifuns Haiyan: „Ich bin hier, um bei Euch zu sein.“ Still, weil er nichts sagen kann, da kann jedes Wort zu viel werden. Doch die Ermutigung aus dem stillen Mitgefühl kann nicht übersehen werden: „Gemeinsam, wie Brüder und Schwester nach vorne schauen“. Ist es nicht, theologisch gesprochen, die Orthopraxis, in der es primär nicht um das Affektive geht, sondern um heilende Taten, wodurch die Liebe Gottes zu den Menschen vergegenwärtigt wird? Das Affektive, im Sinne von Orthopathos wird nicht angepeilt, aber es ist in der missionarischen Praxis des Papstes eine wichtige Komponente, die nicht fehlen darf: sie ist ein Indikator der „rechten Praxis“, und als solche stellt sie sich einfach ein: bei den Menschen, denen er begegnet, und bei den Zuschauern, die ihn auf der Leinwand erleben.
2. Man ist mit dabei in Südamerika, in Rio de Janeiro, im Armenviertel Varginha. Auf dem Kontinent ist er eine alte, gut bekannte Stimme für ein gutes Leben der Menschen hier. Er ermutigt die Menschen zur Gastfreundschaft, andere aufzunehmen, solidarisch zu sein, als einziges Heilmittel gegen Ausgrenzung, gegen die Mentalität des Wegwerfens, wovor das Herz des Menschen behütet werden soll. „Man kann die Suppe immer mit Wasser verlängern“ – erinnert er heiter an ein hiesiges Sprichwort und deutet damit darauf hin, die Gastfreundschaft und das Miteinander als wahren Reichtum des Herzens erblühen zu lassen. Dann erblicken wir mit Franziskus beim Vorbeifahren in der Menschenmenge eine ihm bekannte Ordensschwester. Franziskus hält außerplanmäßig an, geht auf die Schwester zu, umarmt sie ganz innig und segnet sie. Die Schwester ist dann auch die einzige, die in Wenders Kamera außer Franziskus noch spricht. Ihre Botschaft ist, dass es zwar schade ist, dass Franziskus nun weit weg von seiner Ortskirche ist, aber er habe eine „höhere“ Mission, er müsse jetzt die ganze Menschheit ansprechen, die ganze Welt brauche ihn.

3. In den Vereinigten Staaten spricht er vor dem US-Kongress in Washington in einer Sprache, die er nicht sehr gut beherrscht, aber er ist klar und eindeutig. Bei seiner historischen Rede – er ist der erste „religiöse Führer“ der hier zu Wort kommt – bleiben die Augen der Abgeordneten und Senatoren nicht trocken. Auch manche Zuschauer mussten hier schnell zum Taschentuch greifen. Sein Thema sind die Flüchtlinge. Er appelliert an die Erfahrung des Kontinents mit Flüchtlingen:

“We, the people of this continent, are not fearful of foreigners, because most of us were once foreigners. I say this to you as the son of immigrants, knowing that so many of you are also descended from immigrants. [...] Our world is facing a refugee crisis of a magnitude not seen since the Second World War. This presents us with great challenges and many hard decisions. On this continent, too, thousands of persons are led to travel north in search of a better life for themselves and for their loved ones, in search of greater opportunities. Is this not what we want for our own children? We must not be taken aback by their numbers, but rather view them as persons, seeing their faces and listening to their stories, trying to respond as best as we can to their situation. To respond in a way which is always humane, just and fraternal. We need to avoid a common temptation nowadays: to discard whatever proves troublesome. Let us remember the Golden Rule: »Do unto others as you would have them do unto you« (Mt 7:12).”⁴

Auch dürfen wir ihn nach Lampedusa begleiten und ihm zuhören wie er am Rand des mittlerweile größten Friedhofs der Welt den überlebenden Mut und Hoffnung schenkt. Er holt den Menschen dort ab, wo sie gerade in ihren Gedanken sind: er spricht den Schmerz an, den man spürt, wenn alles zurückgelassen werden muss. Er spricht den Mut und die Hoffnung an, die einen voranbringen und ermutigt die Flüchtlinge dazu, diese nicht aufzugeben. Es ist ein Paradebeispiel für eine mystagogische kirchliche Praxis, die konsequent dabeibleibt, dass das Leben aufkommt und das Leben das letzte Wort hat, wie wir das auch aus dem Christusgeheimnis gelernt haben.

Ein Verzeichnis von anderen großen Themen des Papstes als Hauptdarsteller, kann hier kurz und leicht zusammengestellt werden, weil die fragenden Szenen

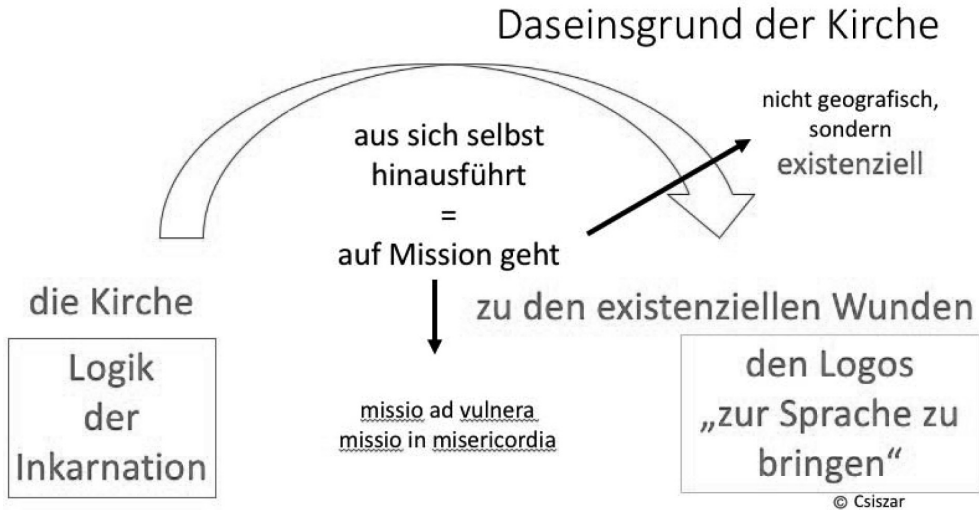
⁴ Papstreden wort-wörtlich zitiert nach: <https://w2.vatican.va/content/francesco/de/travels.index.html>, 20.06.2018.

und die Antworten des Papstes darauf im Film so klar und einfach sind, dass sie hängen bleiben und mich als Zuschauerin zum Beispiel auch weiter beschäftigen:

- *Arbeit: Recht des Menschen.* Gehört dazu, um würdevoll als Mensch zu leben. In der Arbeit artikuliert sich das Schöpferische im Menschen.
- *Armut:* Wir können alle ein bisschen ärmer werden.
- *Dialog mit anderen Religionen:* Im Gespräch bleiben, ohne einander bekehren zu wollen.
- *Dialog mit den Muslimen:* Wir sind Brüder nach Abraham, ob es uns gefällt oder nicht, wir sind Brüder.
- *Familie und Kinder:* „Spielen Sie mit ihren Kindern?“ – Grundlegende Frage für alle Väter und Mütter. Einfach mit den Kindern Zeit vergeuden.
- *Humor:* Dafür betet er jeden Morgen mit den Worten des Thomas Morus: „Schenke mir eine gute Verdauung, Herr, und auch etwas zum Verdauen.“
- *Kindesmissbrauch:* Null Toleranz. Die Schuldigen müssen vor das Zivilgericht treten.
- *Klimawandel:* Das geht uns alle an. Harmonie der Schöpfung zu fördern, und stattdessen nicht die Ausbeutung der Erde fortzusetzen.
- *Krankheiten der Kurie:* Existentielle Schizophrenie und spiritueller Alzheimer.
- *Liebe Gottes:* Gott sieht uns alle mit seinem Herzen und liebt alle auf dieser Erde mit der gleichen Liebe. Niemand wird mehr oder weniger geliebt.
- *Macht:* Ohne Demut ist sie gefährlich. Je mehr Macht jemand hat, desto mehr Demut muss aufgebracht werden.
- *Mauer:* Wie sehr Mauern trennen, das hat uns das letzte Jahrhundert gezeigt. Wir haben den Auftrag, Brücken zu bauen.
- *Reichtum als Versuchung der Kirche:* In einer Kirche, die auf Reichtum setzt, ist Jesus nicht zu Hause.
- *Schönheit des Lebens:* Tag der Ruhe, nicht immer nur auf das Gaspedal treten.
- *Schuld und Sünde:* Der erste Heilige war ein Verbrecher, dem Jesus am Kreuz versprach: „Ich sage dir, du wirst noch heute mit mir im Paradies sein“ (Lukas 23, 42–43).
- *Schwulenlobby/Homosexuelle:* Integrieren, wer bin ich, dass ich sie verurteile?

- *Umgang mit Differenzen*: Mit Geduld. Differenz verspricht aber Wachstum. In Gleichschaltung kann man nicht wachsen. Wachsen zu können braucht Zeit.
- *Umgang mit eigener Vergänglichkeit*: Sich zu versöhnen mit der eigenen Sterblichkeit ist ein Zeugnis von Weisheit.
- *Wissenschaft*: Die Kirche muss die Errungenschaften der Wissenschaft so unterstützen, dass diese immer mehr ein Leben in Fülle den Menschen ermöglichen. Der Mensch ist bis zum Mond gegangen, und oft fällt es uns schwer die Armut in der Nachbarschaft zu sehen.
- *Zukunft*: Heißt für uns Christen, Hoffnung. Nach vorne schauen und nicht in der Vergangenheit verstrickt bleiben.

„Aber zählen heute noch Worte?“ – fragt Wim Wenders plötzlich im Film. Seine Antwort darauf ist ja, wenn Worte und Taten im Einklang sind. Theologisch gedeutet muss das Wort auch zählen. Es geht nämlich um das Wort, das Fleisch geworden ist, worüber wir Christen zu behaupten mögen, dass wir dieses Wort verinnerlichen, das es „unser werden kann“, indem wir es erfahren (in der Mystik) und das wir in der Welt zu verkünden haben (Politik). Der Titel des Filmes „Ein Mann seines Wortes“ hat für mich also aus diesem Hintergrund auch eine tiefe theologische Bedeutung, der für das integrale Missionsverständnis als Alpha und Omega einer Kirche in der Liebedynamik stehen könnte. Als maßgebend für die kirchliche Praxis stellt Papst Franziskus in seinen Ansprachen, Enzykliken, lehramtlichen Texten – so wie wir ihn seit 2013 kennen – oft die Logik der Inkarnation heraus; die Aufgabe der Praxis ist es, den Logos in und durch die kirchliche Praxis zur Sprache zu bringen. Nur, wenn die kirchliche Praxis einer solchen Logik der Inkarnation folgt, ist sie in der Lage, die Kirche gleichsam aus sich selbst herauszuführen. Der Logik der Inkarnation folgend geht die Kirche also sozusagen auf Mission, d. h., aus sich heraus und auf den Menschen zu, wobei „auf Mission gehen“ dann nicht mehr geografisch, sondern existenziell verstanden wird: hin zu den Armen, zu den Verwundeten, ganz dem Vorbild Christi folgend. Die *missio ad gentes* entwickelt sich zu einer *missio ad vulnera* die zugleich eine *missio in misericordia* ist. Diese ist auf existenzielle Art und Weise konstitutiv für die Kirche und heilend für den Menschen. Diese Theologie des Papstes wird auch im Film deutlich.



Aus diesem Hintergrund heraus finde ich als Theologin den Film mit Papst Franziskus sehr gelungen. Nach dem Film habe ich mich an die Worte meiner Mutter erinnern müssen. Als ich sie vor Jahren gefragt habe, was denn die Kirche im Kommunismus für sie bedeutete, hat sie mir geantwortet: „Von der Welt damals haben wir nicht viel erfahren können. Wir waren versperrt von dem, was in der Welt wirklich passiert, wie die Welt über den Eisernen Vorhang hinaus tatsächlich aussieht, über die Lügen hinaus, womit wir tagtäglich gefüttert wurden. Der Pfarrer hat uns von der Welt erzählt, darüber, was in der Welt passiert. Die Kirche war für uns ein Fenster, durch das wir in die Welt hineinblicken konnten, so wie sie ist, mit allen Licht- und Schattenseiten.“ Ich habe das damals für mich so formuliert: Die Kirche war also damals quasi eine Übersetzerin, sie hat den Menschen dabei geholfen, die Welt in ihrer Komplexität zu verstehen, kennenzulernen. Da dachte ich, diese Rolle kann die Kirche heute nicht mehr auf sich nehmen. Es passiert so vieles in dieser Hinsicht in der Welt. Braucht denn die Kirche heute noch eine Übersetzerin zu sein? Seitdem ich den Film von Wim Wenders gesehen habe, denke ich, ja, es könnte gut funktionieren, unter einer Voraussetzung: im aufmerksamen Zuhören und mit einem offenen Herzen für den Menschen und für die ganze Menschheit, ganz nach der *Logik des Wortes*, das – so wie wir es glauben – zählt.

