



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

8/2018

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

2 / 2018
July – December

EDITORIAL BOARD
STUDIA UNIVERSITATIS BABEŞ-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, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Executive Editor:

János VIK, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Editorial Board:

Joseph A. FAVAZZA, Stonehill College, Easton, Massachusetts, USA

László HOLLÓ, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Liviu JITIANU, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Mihály KRÁNITZ, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

Mózes NÓDA, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Bernhard UHDE, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, Germany

Korinna ZAMFIR, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Advisory Board:

Reimund BIERINGER, Katholieke Universiteit Leuven, Belgium

György BENYIK, Theological Institute of Szeged, Hungary

Eberhard BONIS, 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, Babeş-Bolyai University, Romania

Attila THORDAY, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

Layout Editor:

Ágnes CZIRMAY

YEAR
MONTH
ISSUE

(LXIII) 2018
December
2

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

2

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

C O N T E N T S

LÁSZLÓ HOLLÓ: Quo vadis theologiae?.....5

RITA BAJÁKI: Klarissenbildung in Ungarn der Barockzeit..... 45

Pr. dr. LUCIAN PĂULEŢ: Pneumatological Christology and Christological
Pneumatology according to Yves Congar's latest Theological Vision..... 59

Pr. BEJAN-PISER CIPRIAN: Collegialità e sinodalità:
sintesi teologico-storica post concilio Vaticano II..... 74

JÁNOS VIK: Grundriss der trinitarischen Communio-Ekklesiologie:
die Kirche als Sakrament der Communio Gottes..... 98

KLÁRA A. CSISZÁR: Buchrezension:
Péter Sárkány, Meaning-Centred Existential Analysis, Philosophy
as Psychotherapy in the Work of Viktor E. Frankl, Würzburg 2016..... 126

QUO VADIS THEOLOGIAE?

Catholic Religion Teacher and Lay Theological Training between 1996 and 2016

LÁSZLÓ HOLLÓ¹

Abstract: Amidst a Europe-wide proliferation of the religious and esoteric market like never before, theology, as the scientific reflection directed towards the Christian faith, seems to be increasingly pushed into the background. Running counter to the European trend, several theological faculties were established within the universities of Romania following the 1989–90 regime change. This led to the 1996 establishment of the Faculty of Roman Catholic Theology within the framework of Babeş–Bolyai University.

The paper at hand aims to present the relevance of studying theology. On the one hand, it briefly describes the legal situation of catechesis and religious education in Romania, while, on the other hand, it outlines the achievements of religious education by presenting the history of the first twenty years in the life of the Faculty of Roman Catholic Theology and – with the help of a statistical survey – the first eighteen graduating classes who finished their undergraduate studies in this period of time.

Keywords: the Faculty of Roman Catholic Theology at Babeş–Bolyai University, religious education in schools, theological education, graduating classes, further education, doctoral studies, migration, scholarship, dormitory.

Amidst a Europe-wide proliferation of the religious and esoteric market like never before, theology, as the scientific reflection directed towards the Christian faith, seems to be increasingly pushed into the background. Many faculties of theology – even in the traditionally strongly religious region of Bavaria – have

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

seen divestment. These restrictions go far beyond what could be explained by the streamlining of resources triggered by the ever-persistent economic crisis.²

Running counter to the European trend, tens of theology faculties were established within universities of Romania at this particular juncture, in the past 20–25 years. As a matter of course, this is not owing to the renaissance of theological science, not even in the most religious East-Central European country,³ but rather a practical constraint issuing from an actual situation. On the one hand, the government prior to the regime change of 1989/1990 minimized both the number of theological faculties and that of the admissible candidates,⁴ whereas launching religious education in schools after 1990 made the organization of religion teacher training necessary, on the other hand.

Despite all contrary views,⁵ among the various disciplines, theology too – although in connection with a certain religion or denomination as a rule – is

² Cf. BECKER, Patrick – GEROLD, Thomas (Hrsg.). 2005. *Die Theologie an der Universität. Eine Standortbestimmung*, Münster–Hamburg–London, 3.

³ According to the 2008 survey results of the Fessel's Institute for Market Research in Vienna, Romania is the country with most people claiming to be religious, ahead of Poland and Moldavia. Cf. *Csökkent a hívők aránya Magyarországon* [The Number of Believers Has Decreased in Hungary]. At: <http://www.origo.hu/itthon/20081008-csokkent-a-val-lasosak-aranya-magyarorszagon.html> (downloaded on: 20 July 2018). Also cf. GEREBEN, Ferenc – TOMKA, Miklós. 2000. *Vallásosság és nemzettudat. Vizsgálódások Erdélyben* [Religiosity and National Identity. Investigations in Transylvania]. Budapest.

⁴ In order to set limits to theological education, so-called numerical restrictions, or *numerus clausus*, had been in practice in Romania from the early 1980s. Under pressure from the Department of Cult and Religious Affairs, Bishop Dr Antal Jakab was forced to send away a few students from the Theological College of Alba Iulia following admission in October 1982 and to keep numerical restrictions in view starting from the following year's admission period. Cf. MARTON, József: *Imádkozzunk főpapjainkért* [Let Us Pray for Our High Priests]. In: Vasárnap, 14 March 2010. 1. l.

⁵ Some representatives of research in theory of science believe that when it comes to theology not only content but mentality and the applied methods are also determined by religious or denominational affiliation. Therefore, due to such constraints regarding theology, its scientific nature has been the subject of debates, and, at the same time, the *raison d'être* of the faculty of theology in the context of public universities receives much criticism. SCHERER, Thorsten. 2009. *Ein Bild von Welt. Glaube zwischen Physik und Metaphysik*, Norderstedt, 305. Also cf.: WETH, Rudolf – GESTRICH, Christof – LÜDER SOLTE, Ernst. 1972. *Theologie an staatlichen Universitäten?* Stuttgart–Berlin–Köln–

such a discipline that can be studied which is cultivated at universities within the framework of theological faculties. According to the self-definition of Catholic theology, theology in a broader sense is speaking and teaching of a self-revealing creator, saviour, and life-giving triune God. In its stricter sense, it is a discipline treating the foundations of faith (biblical and historical theology), its systematic analysis (systematizing theology: fundamental theology, dogmatics, moral theology, and social ethics), and its practice (practical theology: homiletics, liturgy, pastoral theology, pastoral psychology, catechetics, theology of charity, and ecclesiastical law).

Folk wisdom aptly puts it: Spirit, spirit, but how do I earn my living? Its meaning is obvious. The spirit is very essential, but one needs to make a living somehow. In olden times, the cultivation of theology – in its literal sense – could earn one a decent living, and every family with several children made an effort to steer at least one offspring towards a career in the priesthood or monkhood. Today, this has changed in that, on the one hand, with the marginalization of Christian, and within it Catholic, public opinion, the spiritual side of the vocation is not so attractive than it once used to be, while, on the other hand, the priesthood is no longer ranked among those few options offering an attractive living opportunity or an appropriate career that would be worth applying for. Thus, some may prognosticate with conviction that theology and theological education is presumably awaiting hard times. The following fact also seems to corroborate this prognosis: whereas the Theological College of Alba Iulia had about 120 students at the time of the 1989/1990 regime change, this number had decreased by approximately 50% (60 students) in twenty-five years, by 2016.

However, when we are viewing and showing the situation of theological education in such a poor light, we cannot fail to notice that during the twenty years between the mid-90s (1996) and 2016 724 lay theology students applied to the Faculty of Roman Catholic Theology at Babeş-Bolyai University, out of which 481 students, 343 girls and 138 boys, finished their theological studies. Consequently, not only did the number of those studying theology not decrease but we can witness an outright increase and restructuring, while the training of the

Mainz; ROTERMANN, Stefanie. 2001. *Wozu (noch) Theologie an Universitäten?* Münster; BECKER, Patrick – GEROLD, Thomas (Hrsg.). 2005. *Die Theologie an der Universität. Eine Standortbestimmung*, Münster.

clergy was made complete by the religion teacher training successfully launched in the meantime.

The Prerequisite of Religion Teacher Training: Catechesis and Religious Education⁶

Religion, especially the classical Christian doctrine along the Jerusalem–Rome–Athens axis, constitutes an essential part of the European culture. Without that knowledge, we could hardly understand European culture, the exquisite creations of European architecture and of the various fine arts.⁷ The circumstances of launching catechesis and religious education in Romania – although commented by many – are surrounded by ideologically-laden disputes, and as such it is an area in the post-1989/1990 history of education policy that is the subject of relatively few studies.⁸ Therefore, when introducing the process below, we will mainly confine ourselves to the presentation of official ministerial decrees.

Following the changes, according to Governmental Decree No 521/1990,⁹ church education and minor seminary education could be relaunched in the language of both the Romanian majority and the Hungarian minority. Due to the Orthodox Church's efforts in this regard, religious education made its way into

⁶ After catechesis figured as religious education (*educație religioasă*) or religious and moral education (*educația religio-morală*) in the Ministry of Education decrees in the first half of the 90s, Decree No 10306/1993 of 17 August officially changed the designation of religious education to religion (*religie*). Cf. *Direcții prioritare în învățământul religios din România* [Priority Directions in Religious Education in Romania]. At: <http://www.seminararad.org/invatamantul-teologic-in-romania> (downloaded on: 30 June 2018).

⁷ Cf. HOLLÓ, László. 2006. *Az Európai Unió – értékközösség. Az európai integráció társadalometikai vonatkozásai* [The European Union – Community of Values. Socio-Ethical Aspects of European Integration]. In: *Erkölcsteológiai füzetek* 6, Rom: 38–39.

⁸ Cf. ENACHE, Smaranda et alii. 2007. *Educația religioasă în școlile publice. Promovarea interesului superior al copilului în educația religioasă. Monitorizarea educației religioase în școlile publice din România* [Religious Education in Public Schools. Promoting the Child's Best Interest in Religious Education. Monitoring Religious Education in Romanian Public Schools]. Târgu-Mureș. At: <http://www.proeuropa.ro/educatie.html> (downloaded on: 20 July 2018).

⁹ *Hotărâre de Guvern* [Government Decree] No 521/12.05.1990. In: *Monitorul Oficial* (hereinafter: MO) 71/1990 May 12.

the school. As a first formal step right before the 1990/1991 school year would get underway, the Ministry of Education issued Decree No 15052/1990, which gave the green light for catechesis and religious education in public elementary and high schools.¹⁰ Accordingly, religious and moral education (*educația religio-morală*) became part of the schools' curricula as a one-hour 'elective and optional' class to be held every other week. At the same time, the Decree also made it possible that teaching arrangements could be made according to denominations. This called for the training of religion teachers. Nevertheless, the double status of 'elective and optional' – a disturbing element from the very beginning – leaves much room for a dual interpretation and interferes with the status of religious education in the context of public schools to this day.

Interest towards religious education on the part of parents and children urged the Ministry of Education to issue Ordinance No 9176 of 1 February 1991 that provides for holding the class one hour per week. The following year, starting from the 1992/1993 school year, the Ordinance brought under control religious education for the first eight grades as well as teacher qualifications, job analysis, and salary for religion teachers.¹¹

Religious education gained a constitutional guarantee as well in the Romanian Constitution accepted on 21 November 1991 and ratified by referendum on 8 December. Paragraph 32. §. 7) of the new constitution provides as follows: 'The state provides for the freedom of religious education according to the specific needs of each cult. Religious education in public schools is guaranteed and organized by law.'¹²

Introducing religious education in public schools consequent upon pressure exerted by the Romanian Orthodox Church and through the intercession of the Romanian Patriarchate seemed to be a useful measure for the other recognized denominations and thus for the Roman Catholic Church as well, a church only tolerated in terms of law at that time but still well respected as a result of the regime change. However, education in and of itself was initially uncoordinated due to the lack of human resources as well as the tolerated status of religious educa-

¹⁰ Cf. NEGRUȚIU, Florin. 2010. Statutul religiei în școala românească [The Status of Religion in Romanian Schools]. In: *Dascălul creștin. Revista a profesorilor de religie din județul Bihor* 1. (2010), pp. 5–7, here: 6.

¹¹ Cf. NEGRUȚIU, 6.

¹² *Constituția României* [The Constitution of Romania] 1991, 32. §, 7). In: MO233/1991 November 21.

tion.¹³ It was only after much commotion that paragraph 9 of Education Act No 84, drafted by 1995, somewhat normalized the situation of religious education in schools. Still, the law, in its initial version, made religious education a compulsory subject for elementary schools alone, determining it as an elective subject for gymnasiums and an optional subject for lyceums and vocational schools.¹⁴ During the month of December 1996, the Romanian Patriarchate, backed up by supporting signatures from one million citizens, asked for a modification of the relevant paragraph (9 §) in the Education Act. This amendment was adopted by Government Emergency Ordinance No 36 of 10 July 1997, whose Paragraph 9. 1) specified the following: ‘Religion is included as a school subject in the curricula of elementary schools, gymnasiums, lyceums, and vocational schools. Pupils shall opt for the religion and denomination to be studied with the approval of the parents or the legally assigned guardian.’¹⁵ With this government decree, religious education was introduced starting from the school year 1998/1999 on institutional level as a compulsory subject in every pre-university education level, with due respect of the pupils’ freedom in their choice of religion. In the revised Act, reissued in 1999, this changed in that the new Act – although religious education became part of the common core in the curricula of elementary schools, gymnasiums, lyceums, and vocational schools – emphasized its elective nature in order to promote respect for the freedom of thought. Indeed, since according to Paragraph 9. 1): ‘The curriculum framework of education in primary schools, gymnasiums, lyceums, and vocational schools includes religious education as a school subject, as part of the common core. With the approval of the parents or of the legal guardian, the pupil shall choose the religion or denomination to be studied.’¹⁶ In this context, listing it among the common core subjects indicates

¹³ Cf. STAN, Lavinia – TURCESCU, Lucian, *Educația religioasă în România* [Religious Education in Romania]. In: *Altera* 32(2007): 39–61.

¹⁴ *Legea 84 din 24 iulie 1995. Legea învățământului* [Act No 84 of 24 July 1995. Education Act]. In: MO167/1995 July 31.

¹⁵ *Ordonanța de Urgență a Guvernului* [Emergency Government Ordinance] no 36/10.07.1997. In: MO152/1997 July 14.

¹⁶ *Lege Nr. 151 din 30 iulie 1999 privind aprobarea Ordonanței de urgență a Guvernului nr. 36/1997 pentru modificarea și completarea Legii învățământului nr. 84/1995* [Act No 151 of 30 July 1999 concerning the Approval of Emergency Government Ordinance No 36/1997 on the Amendment and Supplementation of Education Act No 84/1995]. In: MO 370/1999. August 3, reissued in: MO 606/1999 December 10.

the compulsory nature of religion classes. For the purposes of safeguarding human rights, however, the Act further sets out that the pupil can give up on religious education at the written request of the parents or of the legal guardian. Here, just as when, for objective reasons, a pupil was not given the possibility of attending religion classes, the calculation of their learning outcomes does not take religion classes into consideration. Paragraph 9. 1) of the Act allows the recognized denominations to request the permission of the Ministry of Education to organize theological studies suitable for the theological and social training of their church personnel, in accordance with their proportions. In addition, 4) gives permission to denominations to establish private educational institutions.¹⁷

Consequently, the 1999 amendment brought total confusion once again, leaving room for the interpretation of religion both as part of the common core of the curriculum framework, as a compulsory subject, and as a subject with an optional character since the pupil had the possibility to give up on attending religion classes. What is more, it could also be treated as an elective subject because in case of rejecting the choice of taking up religious education the law does not foresee any obligation for choosing another optional subject. That is how the research team of the *Liga Pro Europa* civil organization, established under the leadership of Smaranda Enache, looking into religious education could conclude that the Education Act considers in fact religious education as merely an elective subject in the curriculum. At the same time, they went at great lengths to put forward all arguments to sow doubt into readers' minds regarding the legal nature of 'compulsory' religious education posing a threat to human rights.¹⁸

Notwithstanding, the further relevant legal provisions confirmed the compulsory nature of religious education. Thus, Decree No 3670/2001 of 17 April on the adoption of the curriculum framework for lyceums regarding the school year 2001/2002, issued by the Ministry of Education and bearing the counter-signature of Minister Ecaterina Andronescu, eliminated the optional character, its paragraph 5 providing that if a pupil does not attend religion classes based upon the written request of their parents or legal guardian, they are required to

¹⁷ Cf. *ibid.*

¹⁸ Cf. ENACHE, Smaranda et alii. 2007. *Educația religioasă în școlile publice. Promovarea interesului superior al copilului în educația religioasă. Monitorizarea educației religioase în școlile publice din România* [Religious Education in Public Schools. Promoting the Child's Best Interest in Religious Education. Monitoring Religious Education in Romanian Public Schools]. Târgu-Mureș.

choose another optional subject instead of religion.¹⁹ In the same spirit, the Ministry of Education issued Decree No 5718/2005 of 22 December, which provided for the adoption of the upper secondary school curriculum framework for the school year 2005/2006.²⁰

Following a long-drawn search for a compromise, the issuance of Law on Religion no 489/2006 was finally enforced by the will to create the conditions of entering the democratic world and the European Union as well as by the necessity of establishing compatibility with the European Union legislation, the *Acquis communautaire*. Hence, while the laws are in compliance with European norms, their implementation oftentimes leaves a considerable room for improvement by the very reason of the involuntary nature of their adoption and due to the individual interpretations.²¹ In this manner, although paragraph 32 §. 1) of the Law on Religion ensures religious education for the recognized denominations in private and public schools alike, unfortunately, paragraph 7 of Decree No 3412/2009 of 16 March on the adoption of the curriculum framework for lyceums regarding the school year 2009/2010, issued by the Ministry of Education and bearing the counter-signature of the same minister, Ecaterina Andronescu, reinforced once more the elective nature of religious education. In its second point, it provides yet again that any pupil who does not attend religion classes at the request of the parents or of the legal guardian shall have their school records considered without

¹⁹ *Ordin nr. 3670/17.04.2001 cu privire la aplicarea planurilor-cadru de învățământ pentru liceu în anul școlar 2001–2002* [Decree No 3670/17.04.2001 on the Adoption of the Curriculum Framework for Lyceums regarding the School Year 2001/2002], 5. §. At: <http://oldsite.edu.ro/index.php/articles/312> (downloaded on: 20 July 2018).

²⁰ *Ordin nr. 5718/22.12.2005 cu privire la aprobarea planurilor-cadru de învățământ pentru ciclul superior al liceului* [Decree No 5718/22.12.2005 on the Approval of the Curriculum Framework for Upper Secondary Education]. At: <http://oldsite.edu.ro/index.php/articles/3576> (downloaded on: 20 July 2018).

²¹ Cf. Holló, László. 2010. A vallásszabadság és a vallási diszkrimináció diszkrét formái Romániában [Discreet Forms of Religious Freedom and of Religious Discrimination in Romania]. In: NÓDA, Mózes et alii (eds), *Ideje az emlékezésnek. Liber amicorum: A 60 éves Marton József köszöntése* [It Is Time for Remembrance. Liber amicorum: Laudation of József Marton at his 60th Birthday]. Budapest–Cluj–Napoca. 298–312.

this subject.²² So, any alternative of ethics education is ruled out again that would at least confirm the optional character of religious education.

Finally, a particular situation arose when in the new Education Act drawn up with great difficulty and having a vicissitudinous history, issued on 5 January 2011, this elective character became final under pressure from the Romanian Patriarchate itself. After a series of drafts, the government submitted a new draft, unlike the previous ones, to the Parliament on 14 April 2010. According to this motion, with respect to religion classes: ‘upon request, instead of religion classes, pupils may take up history of religion, culture and art history or other useful subjects shaping ethical, social, or community behaviour’. In its transcript no 2455 issued on 27 April 2010 and submitted to the National Assembly, the Patriarchate expressed its dissatisfaction with this provision of the Law, considering that the relevant section of the draft diminishes the importance of religion classes and might lead to abusive practice. Therefore, the National Assembly accepted the draft on 19 May, keeping in view the remarks made by the Patriarchate.²³ Although its paragraph 17 – later on changed to 18 – reiterates the position of religion as part of the common-core syllabus, its point 2) provides that based on a written request formulated by the child of full age or either the parents or the assigned guardian in the case of underage children, attendance of religion classes is not obligatory, but their school records shall take no consideration of this subject. Point 3) of the Law also provides for the staff that may be employed in religious education. Pursuant to that provision, a religion teacher can be a person who possesses appropriate qualifications under the present law and has been empow-

²² *Ordin nr. 3412/16.03.2009 privind aprobarea planurilor-cadru de învățământ pentru: clasa a X-a, școala de arte și meserii; clasa a X-a, ciclul inferior al liceului, filiera tehnologică, ruta directă de calificare; clasa a XI-a, anul de completare; clasele a XI-a - a XII-a și a XII-a / a XIII-a, ciclul superior al liceului, filiera tehnologică, cursuri de zi și seral* [Decree No 3412/16.03.2009 on the Approval of the Curriculum Framework for the 10th Grade, Arts and Vocational School; the 10th Grade, Lower Secondary Education, Technical Path, Direct Qualification Route; the 11th Grade, Additional Year; 11th, 12th and 12th/13th Grades, Upper Secondary Education, Technical Path, Full-Time Attendance and Evening Classes], 7. §, 2). At: <http://oldsite.edu.ro/index.php/articles/11503> (downloaded on: 20 July 2018).

²³ Cf. HOLBEA Gheorghe – OPRIS Dorin – OPRIS Monica – JAMBORE George. 2010. *Apostolat educational. Ora de religie – cunoaștere și devenire spiritual* [Educational Apostleship. The Religion Class – Spiritual Knowledge and Becoming] Bucharest. 47–48.

ered to become involved in education, based on agreements concluded between the Ministry of Education and the appropriate denomination.²⁴

Subsequently, paragraph 18 underwent further changes. A plea of unconstitutionality was raised against it on the grounds that the constitutionally guaranteed right to freedom of thought is infringed if the parents need to request their school child's exemption from attending religion classes. The Constitutional Court provided that the law should be amended in such a way that those parents should submit an application to the school who wish their child to attend religion classes. The decision of the Constitutional Court was codified as Law No 153/2015 by the Parliament on 18 June 2015. Accordingly:

Pupils' enrolment in religion classes takes place upon the written request of the child in the case of pupils of full age and upon the request of the parents or of the legally assigned guardian in the case of underage pupils. If the pupil does not take part in religious education, their school records shall take no consideration of this subject. The procedure is similar for pupils who for objective reasons were not ensured the conditions of attending the classes of this subject.²⁵

Consequently, the education curriculum framework includes religious education as a school subject, wherefore it appears to have a compulsory character, but attendance must be applied for by submitting a specific declaration of intent or a written request on the part of either the pupil or the parent.

The Necessity of Religion Teacher Training

The introduction of catechesis and religious education in elementary schools on a mandatory basis, in post-primary education occasionally on an elective or optional and later – at least on an institutional level – on a mandatory basis has made the organization of religion teacher training necessary already since the beginning of the nineties. Due to the constraints of the situation, the Archdiocesan Authority of Alba Iulia was trying to take stopgap measures. Therefore,

²⁴ *Legea educatiei nationale* [National Education Act]. Act No 1/2011.01.05. 18. §. In: MO, 18/2011] January 10.

²⁵ *Legea nr. 153/2015 pentru modificarea art. 18 din Legea educației naționale nr. 1/2011* [Act No 153/2015 on the Amendment of Art. 18 of National Education Act No 1/2011]. In: MO, 445/2015 June 22.

in 1990, the Theological College of Alba Iulia launched religion teacher training in several centres in the form of distant learning, so-called correspondence training.²⁶ Since this form of education was not recognized by the state, religion teachers prepared and entrusted with teaching religion under these conditions found themselves at a disadvantage without an official teaching certificate. To put an end to this adverse situation and, at the same time, to enforce the possibility of catechesis and religious education in schools more efficiently in professional terms as well, an independent Faculty of Roman Catholic Theology was established besides the already existing faculties of Orthodox, Greek Catholic, and Reformed theology at Babeş–Bolyai University in Cluj-Napoca.²⁷ The newly established faculty began its activities starting from the academic year 1996/1997 based upon the agreement concluded between Babeş–Bolyai University and the Roman Catholic Archdiocese of Alba Iulia on 10 July 1996,²⁸ although it had not yet entered the list of provisionally approved specializations issued by the Ministry of Education.²⁹ The soon-to-be-launched faculty was allocated enrolment

²⁶ Such satellite campuses have functioned in Miercurea Ciuc, Deva, Cluj-Napoca, Târgu-Mureş, Sfântu Gheorghe, and Odorheiu Secuiesc since 1990. Further satellite branches were launched in Timișoara in the year 1991 and in Gheorgheni in 1992. Although the education programme in Oradea and Satu Mare was launched independently from the Theological College of Alba Iulia, the latter also one joined the College in 1993 – by courtesy of József Marton, 6 December 2012.

²⁷ Cf. MARTON, József. 2010. *A Római Katolikus Teológia Kar* [The Faculty of Roman Catholic Theology]. In: *A gyulafehérvári főegyházmege millenniumi sematizmusa* [The Millennium Register of the Archdiocese of Alba Iulia.] Cluj-Napoca. 30–31.

²⁸ Cf. Gyulafehérvári Érseki és Székeskáptalani Levéltár [The Archiepiscopal and Cathedral Chapter Archives of Alba Iulia] (hereinafter: GYÉKL) – 2624. d. 19. cs. 596/1996. – *A Babeş-Bolyai Tudományegyetem és a Gyulafehérvári Érsekség által Kolozsváron 1996. július 10-én megkötött egyezmény egy Római Katolikus Teológia Kar létrehozásáról* [Agreement Concluded between Babeş-Bolyai University and the Archbishopric of Alba Iulia on 10 July 1996 about the Establishment of a Faculty of Roman Catholic Theology].

²⁹ *Hotărâre de Guvern Nr. 1371 din 3 decembrie 1996 cu privire la acordarea autorizării de funcționare provizorie, în conformitate cu prevederile Legii nr. 88/1993 privind acreditarea institutiilor de învățământ superior și recunoașterea diplomelor* [Government Decree No 1371 of 3 December 1996 on the Granting of a Provisional Operating Authorization, in Conformity with the Provisions of Law No 88/1993 on the Accreditation of Higher Education Institutions and the Recognition of Diplomas]. In: MO 340/1996 December 11.

number for 20 students in its first, 1996/1997 academic year. The launch attracted much attention, sixty applicants applying for the twenty available places. The Faculty started its activities with two double specializations. One of them was Roman Catholic Theology combined with history and the other one was theology and a foreign language and literature of choice (English, German, French, or Hungarian).³⁰

Starting from 1999, once Professor Dr József Marton had been granted the right for conducting doctoral studies and the Hungarological Studies Doctoral School had accepted it within its academic framework, the opportunity was created for the Faculty's graduates and those interested in Roman Catholic theology to obtain a doctoral degree as well.

Organization of the Faculty of Theology

The Faculty of Roman Catholic Theology commenced its activities in Cluj-Napoca starting from the academic year 1996/1997 within the framework of Babeş–Bolyai University, based on the agreement concluded between the University and the Archbishopric of Alba Iulia on 10 July 1996.

The mission of the Faculty of Theology as formulated on its website: 'Didactic theology aims at the theological training of the responsible laity. We wish to strengthen the sense of Catholic identity in our students. Our further objective is to convey true values. We would like our graduates to find their place in the world and become valuable members of the Church and of the society.'³¹

³⁰ Provisional approval: *Hotărâre Nr. 294 din 16 iunie 1997 cu privire la functionarea institutiilor de învățământ superior, în conformitate cu prevederile Legii nr. 88/1993 privind acreditarea instituțiilor de învățământ superior și recunoașterea diplomelor* [Decree No 294 of 16 June 1997 on the Functioning of Higher Education Institutions, in Conformity with the Provisions of Law No 88/1993 on the Accreditation of Higher Education Institutions and the Recognition of Diplomas]. In: MO 130/ 1997 25 June.

³¹ *Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Római Katolikus Teológia* Kar [The Faculty of Roman Catholic Theology at Babeş–Bolyai University]. At: <https://ersekseg.ro/hu/templom/1349> (downloaded on: 30 August 2018). Also cf.: MARTON, József. 2002. *A Gyulafehérvári Római Katolikus Teológia helyzetének alakulása 1990 után* [The Evolution of the Roman Catholic Theological Institute of Alba Iulia after 1990]. In: TÁNCZOS, Vilmos – TÖKÉS, Gyöngyvér (eds), *Tizenkétév. Összefoglaló tanulmányok az erdélyi magyar tudományos kutatások 1990–2001 közötti eredményeiről* [Twelve Years. Comprehensive Studies about

Besides the powerful support of Archbishop Dr György Jakubinyi, the Ordinary of the Archdiocese of Alba Iulia, and the former rector of Babeş–Bolyai University, Professor Dr Andrei Marga, in organizing the Faculty, Dr József Marton, professor of theology in Alba Iulia, László Csintalan, Headmaster of Majláth Gusztáv Károly Gymnasium, and Professor Dr István Csucsuja also played a substantial role. As a result of their organizing work, the four-year undergraduate programme was launched in the autumn of 1996 in a small way with 20 students and three full-time teachers. Then, theology teacher in Alba Iulia József Marton was appointed professor, Secretary of the Romanian Episcopal Conference Dr Ferenc Tankó was appointed Dean, and curate of Cluj-Mănăştur and university chaplain of Cluj-Napoca Mózes Nóda was appointed Assistant Lecturer. Vicar of Floreşti Dr Gábor Köllő and vicar of Sts Peter and Paul Parish of Cluj-Napoca Dénes Oláh were invited to teach the biblical subjects, while Professor Dr Katalin Szegő was offered a position to teach philosophy. In what followed, further full-time teachers were employed annually by the Faculty, proportionally with the increase in the number of students. Thus, from the autumn of 1997, curate of the Braşov downtown parish Dr László Holló was employed for teaching ethics subjects, from the autumn of 1998, theologian – also with neurological qualifications – Dr Korinna Zamfir for taking charge of biblical subjects, and from the autumn of 2000 Jitianu Liviu – who, at the same time, was pursuing his doctoral studies at the University of Freiburg – was offered a place to teach dogmatics and philosophy. Additionally, from the autumn of 2002, Árpád Lászlóffy received a request to lecture on religious music, while from the autumn of 2003 Judit Oszváth to teach catechetics and didactic subjects – both of them PhD students of the Faculty. For instruction in fundamental theology, spirituality, and logotherapy, vicar of Căpleni and logotherapist Dr János Vik was invited to begin his activity from the spring of 2008, while from the autumn of the same year Magda Robu, PhD student of the Sapientia College of Theology of Religious Orders, Budapest, was engaged for teaching psychology-related subjects.

In these years, the teachers of the Faculty made gradual progress in climbing the academic ladder based on meeting the academic requirements. Of the teachers hired as PhD students, Lászlóffy was succeeded by choirmaster Vilmos Geréd in the capacity of external lecturer after the latter had left the institution.

the Results of Transylvanian Hungarian Scientific Research between 1990 and 2001] vol. I. [Sapientia Könyvek 8–9], Cluj-Napoca. 269–282, here: 276.

As for Ozsváth, upon finishing her doctoral studies, went on with her academic activities at the Faculty as a visiting teacher in her capacity of Senior Lecturer at the Department of Methodology for the Human Sciences, Faculty of Psychology and Educational Sciences within Babeş–Bolyai University. So, by the end of the period under investigation, the seven teachers remained in the Faculty's employ formed the teaching staff and occupied the following positions in the academic hierarchy: one university professor, three associate professors, two senior lecturers, and one assistant professor.

Following the sudden illness and then death (14 December 1997) of the first appointed dean of the Faculty, Dr Ferenc Tankó, Chief Pastor Dr József Marton was invited to accept the deanship. He accepted this appointment and assumed the direction of academic affairs at the Faculty and carried them on for two further mandates until 2008, with the collaboration of Vice-Dean Mózes Nóda, who was then simultaneously pursuing his doctoral studies at the Faculty of History within Babeş–Bolyai University. In 2008, Dr Mózes Nóda took over the duties of deanship for a four-year period.

In the meantime, the permanent academic staff of the Faculty was completed by several part-time and external lecturers as follows: theology teachers Dr Ferenc Ágoston, Dr Lajos Molnár, Dr László Kerekes and PhD students of theology Lajos Fehér and József Nagy from the Theological College of Alba Iulia; Dr Enikő Albert-Lőrincz, Dr István Angi, Dr Csilla Gábor, Dr Judit Robu, and Dr István Szamosközi from various faculties of Babeş–Bolyai University. As visiting professors, Dr György Fodor from Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Dr Endre Gaál from Vitéz János Catholic College, Esztergom, and Dr Joseph Favazza from Stonehill College (USA) lectured for extended periods of time. As PhD students of the Faculty, Dr James McMahon (USA) and Dr Zsolt Tamási also delivered lectures.

Initially, the living space of the Faculty was merely limited to the so-called 'upper hall' above the sacristy of the Piarist Church – also used by the university chaplaincy –, two smaller-sized chambers set up as a library, and the religious education hall of St Michael's parish. At the request of the Archdiocesan Authority of Alba Iulia, St Michael's parish set up in the palace – of the onetime Roman Catholic Status of Transylvania, found in the provisional administration of the Parish – at Szentegyház St [in Romanian: Iuliu Maniu] nr 5 a headquarters for the Dean's Office, the secretariat, and an accommodation unit to serve as the Dean's apartment. At the same time, they started to build up two larger lecture halls,

two smaller seminar rooms, and a teachers' lounge in the basement of the three-storey building occupied by tenants, while in the mansard a dormitory was to be set up for the Faculty of Theology with accommodation for 24 students. According to Ordinance No 918 of 2 December 1998 issued by the Archdiocesan Authority, the supervision of construction works was taken over by the Archdiocesan Corporation and subsequently managed by the Economic Chamber, entrusted to the care of a steward.³² In the early 2000s, the institution was gradually gaining more space on the different levels of the building with the tenants moving out or having arranged for their rehousing. Thus, a six-room library and a guest room on the first floor, two lecture halls and a seminar room on the second floor, and a chapel on the third floor were successfully handed over ready for use.

Following the establishment of the Foundation succeeding the onetime Roman Catholic Status of Transylvania, bearing the same name as the latter and officially registered in November 2005, the administration of the building was taken over by this new legal entity. Under this renewed management, the second half of the 2000s saw the completion of a computer room and a new kitchen for the dormitory on the third floor as well as a service apartment on each of the second and third floors.

After the successful graduation of three generations from the undergraduate programme of religion teacher training combined with history and Hungarian or a foreign language, the academic year 2003/2004 set afloat a study programme made up of didactic theology combined with social work, that is, the dual specialization of Roman Catholic Theology and Social Work (*Teologie romano-catolică – Asistență socială*) as well as a master's programme in patristic theology, while from the academic year 2003/2004 a master's programme in pastoral psychology was also added to the options students could choose from. If we take into account the first ten generations of the Faculty's graduates and focus on the master's programme in the period between 2004 and 2009, then we can point out that of all master's graduates (139 students in total) 74 were the Faculty's own graduates, while the remaining 65 were mainly the graduates of the Theological College of

³² Cf. Erdélyi Római Katolikus Státus Levéltára [Archives of the Roman Catholic Status of Transylvania] (hereinafter: ERKSL), dossier for year 1998: *A Kolozsvári Szent Mihály Plébánia és a Gyulafehérvári Főegyházmegeyei Hatóság közötti 1998. december 11-ei átadási-átvételi jegyzőkönyv* [Delivery and Acceptance Protocol of 11 December 1998 between St Michael's Parish of Cluj-Napoca and the Archdiocesan Authority of Alba Iulia].

Alba Iulia and of the previously operated correspondence course and in a small number students applying from other faculties of Babeş–Bolyai University.

Following the academic year 2005/2006, the reorganization of the master's programmes took place necessarily. Instead of the former one-year master's programmes and for the first generation of graduates from the Bologna system, two new, two-year master's programmes were launched under the names of *Pastoral Counselling* and *Theology–Culture–Society*.³³

The academic year 2009/2010 witnessed the launch of the first religious studies specialization at the national level. Consequently – as from the academic year 2007/2008 the Theological College of Alba Iulia was also integrated into the framework of the Faculty³⁴–, education is presently carried out in four undergraduate study programmes: besides the *Pastoral Theology* and *Didactic Theology* specializations, there are now the specializations of *Roman Catholic Theology – Social Work* and *Religious Studies*.

The integration of the Theological College of Alba Iulia into the framework of the Faculty of Roman Catholic Theology within Babeş–Bolyai University received widespread media coverage due to the perceived loss of autonomy. We may rightly stress upon this perceived loss of autonomy since the Faculty of Theology in Cluj-Napoca has largely retained its autonomy within the framework of Babeş–Bolyai University, given that from its establishment it has been function-

³³ *Ordin nr. 4.644/30.06.2008 privind completarea și modificarea ordinului ministrului educației, cercetării și tineretului nr. 3628 din 31.03.2008 privind aprobare a programelor de studii universitare de masterat evaluate de Agenția Română pentru Asigurarea Calității în Învățământul Superior* [Decree No 4.644/30.06.2008, Completing and Amending Decree No 3628 of 31.03.2008 Issued by the Ministry of Education, Research, and Youth regarding University Studies Leading to Master's Degree Evaluated by The Romanian Agency for Quality Assurance in Higher Education], Annex No 1, 18. At: <http://oldsite.edu.ro/index.php/articles/10297> (downloaded on: 30 August 2018).

³⁴ *Hotărâre de Guvern nr. 676/28.06.2007 privind domeniile de studii universitare de licență, structurile instituțiilor de învățământ superior și specializările organizate de acestea* [Government Decision No 676/28.06.2007 regarding the Undergraduate Fields of Study, the Structures of Higher Education Institutions, and the Specializations Organized by Them]. In: MO 481/2007 July 8 At: <https://lege5.ro/Gratuit/geydmrvgu/hotararea-nr-676-2007-privind-domeniile-de-studii-universitare-de-licenta-structurile-institutiilor-de-invatamant-superior-si-specializarile-organizate-de-acestea> (downloaded on: 30 August 2018).

ing in a church-owned facility, in a building found under the management of the Roman Catholic Status of Transylvania Foundation, which largely guarantees the possibility of upholding the right to self-determination. Retaining effective autonomy is even more so the case in relation to the Theological College of Alba Iulia. Remaining in a church-owned building, theological training has been integrated from an educational point of view into the framework of the Faculty of Roman Catholic Theology within Babeş–Bolyai University, but the Seminary continues to operate in the immediate subordination of the Archdiocese. The seminarists, as students of the university owing to the integration, receive state aid and are allocated publicly funded enrolment places from the academic year 2007/2008.³⁵

The First Eighteen Generations of Students in the Life of the Faculty

In the following, we will present the results of investigations regarding the first twenty years between 1996 and 2016 of the Faculty of Roman Catholic Theology at Babeş–Bolyai University as well as regarding the situation of the first eighteen generations graduated in this period.³⁶ The collection of data took place between June 2016 and August 2018, its deadline being set on 31 August. Our ambition was to follow up the situation of the first eighteen generations of the Faculty from their admission to university through their graduation and up to considering employment options and starting a family. Based on the work performed, we have found a rather interesting and diverse picture that reveals certain tendencies despite the brevity of the period under review.

As indicated earlier, the first academic year (1996/1997) in the life of the Faculty started out in quite a small way. There was a great demand anyway as, although a correspondence course had already been available since 1993 at the Theological College of Alba Iulia, sixty candidates applied for the twenty places approved for the Faculty of Roman Catholic Theology at Babeş–Bolyai University, which means a triple oversubscription of applications for the available places. Albeit the Extraordinary Conference of the teaching staff of the Roman Catholic

³⁵ Cf. *ibid.*

³⁶ Given that the ambition of our study is to present lay theological and religion teacher training in Transylvania, our collection of data did not include the graduates of the Pastoral Institute of Alba Iulia, who gradually entered our Faculty starting from the academic year 2007/2008.

Theological College of Alba Iulia held on 30 April 1996 regarding the organization of the religion teacher training section saw prospects for the allocation of 40 places (25 for Theology–Hungarian/Foreign Languages and 15 for Theology–History),³⁷ the Rector of Babeş–Bolyai University asked for only 30 places (20 for Theology–Hungarian/Foreign Languages and 10 for Theology–History) to complete enrolment numbers,³⁸ of which the Ministry of Education approved 20 places altogether.³⁹

The realistic requests for launching the Catholic religion teacher training undergraduate programme were well proven by the fact that in the beginning the number of students admitted and graduated showed an almost exponentially increasing tendency – together with the increase in the number of approved places as well as that of the applicants (*Figure 1*).

As shown in the above figure, 18 generations⁴⁰ graduated in the course of the first twenty years in the life of the Faculty of Theology. In this period, altogether 724 students, 462 boys and 262 girls, gained admission. Girls are overrepresented by almost an exactly two-thirds majority (63.81% girls – 36.18% boys). Of the students who had gained admission, 481 successfully finished their university

³⁷ Cf. GYÉKL – 2624. d. 19. cs. 596/1996. – *Jegyzőkönyv a Gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola tanári karának 1996. április 30-án a hittanárképző tagozat szervezésével kapcsolatos rendkívüli konferenciájáról* [Proceedings of the Extraordinary Conference of the Teaching Staff of the Roman Catholic Theological College of Alba Iulia Held on 30 April 1996 regarding the Organization of the Religion Teacher Training Section].

³⁸ Cf. GYÉKL – 2624. d. 19. cs. 596/1996. – *A Babeş–Bolyai Tudományegyetem 5797/ 1996. július 2-ai felirata a Tanügyminisztériumba* [Application No 5797/1996 of 2 July of Babeş–Bolyai University Submitted to the Ministry of Education].

³⁹ Cf. GYÉKL – 2624. d. 19. cs. 596/1996. – *A Tanügyminisztériumnak a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Rektorátusához intézett 6700/1996. július 30-ai leirata* [Ordinance No 6700/1996 of 30 July of the Ministry of Education Addressed to Babeş–Bolyai University].

⁴⁰ At the Faculty of Theology that started out with a four-year training, the period between 2000 and 2016 made the graduation of eighteen generations possible since, due to the Bologna system introduced from the academic year 2005/2006, in 2008, the graduates of two different classes finished their university studies at the same time (the graduates of both the last four-year study programme, admitted in the academic year 2004/2005, and those of the first three-year study programme, who gained admission in the academic year 2005/2006).

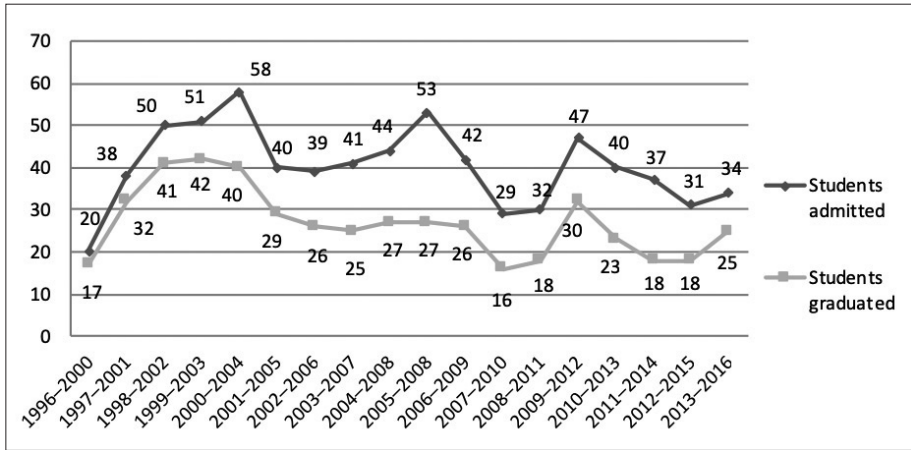


Figure 1. Changes in the numerical ratio of students admitted to the Faculty of Theology between 1996 and 2013 and of students graduated from the Faculty between 2000 and 2016

studies considering the first eighteen generations of graduates between 2000 and 2016, which accounts for 66.57% of the category concerned. In the years of the university studies, girls proved to be more hard-working and showed more steady results since girls and boys each had a nearly fifty percent share in the drop-outs' category made up of 243 students (119 girls – 48.97 %; 124 boys – 51.02 %), thus girls having improved their numbers by 7% considering the students who finished their studies – of the 481 graduates, 343 (71.30%) were girls and 138 (28.69%) were boys.

The years between 2000 and 2004 meant the golden age in the history of the Faculty of Theology. In this period of time, an average of 45 students gained admission to the four-year undergraduate studies, and in the year 2004 a total number of 58 students were admitted to the Faculty (*Figure 1*). Thus, including the students applying for the master's degree programmes launched from the year 2003, the annual student headcount of the Faculty was over two hundred at the time.

Consequent upon education restructuring following the Bologna concept,⁴¹ putting an end to the era of dual specializations (Theology–History, Theology–

⁴¹ The Bologna system derived its name from the so-termed Bologna Declaration signed in the Italian city of Bologna on 19 June 1999 by the ministers responsible for higher edu-

Hungarian/English/German/French Language and Literature) had almost fatal consequences for the Faculty of Theology. In the three-year undergraduate programme following the Bologna system and starting from the academic year 2005/2006, besides the single specialization of *Didactic Theology*, only the so-termed *Roman Catholic Social Theology* was left as a minor specialization.⁴² This latter one, set afloat as the renamed version of the *Roman Catholic Theology – Social Work* specialization, was not of long continuance for even though it made every effort to ensure a training of a quality substantially unchanged as compared to its predecessor despite time frames reduced to three years, because of its designation, *Social Theology*, students graduating with a specialization under this name faced insurmountable obstacles while trying to find employment in the helping profession. This may partly account for the almost fifty percent drop-out rates (27 drop-outs of 53) of the students admitted in the year 2005 (*Figure 1*). From the academic year 2009/2010, this specialization too regained the earlier, more comprehensive denomination of *Roman Catholic Theology – Social Work*.⁴³

Dropping Out

As can be seen from *Figure 1*, the drop-out ratio of students commencing their university studies is relatively high, and there is an ever-widening gap between

cation in the then twenty-nine participating countries (with seventeen further countries joined in by now), with the aim of creating a single European Higher Education Area. The three cornerstones of reforming the education system were institutional interoperability, student and teacher mobility, and the massification of higher education. For a critique regarding the System, see: LACZKOVICH, Miklós, *Bologna és a tanárképzés* [Bologna and Teacher Training]. At: <http://www.cs.elte.hu/~laczk/bol.pdf> (downloaded on: 20 July 2018).

⁴² Albeit Government Decree No 916 issued on 11 August 2005 regarding the accredited or provisionally approved higher education institutions and specializations includes the specializations of pastoral and didactic theology alone, the relevant government decrees issued in the following years, in addition to the abovementioned specializations, also comprise the specializations of sacred art and of the so-termed social theology that can be organized by denominations. Cf. Government Decree No 916/11.08.2005. In: MO 766/2005 August 23; Government Decree No 1175/6.09.2006. In: MO 769/2006 September 11; Government Decree No 676/28.06.2007. In: MO 481/2007 July 18; Government Decree No 635/11.07.2008. In: MO 467/2008 July 24.

⁴³ Cf. Government Decree No 749/24.07.2009. In: MO 465/2009 July 6.

the number of students who gain admission and those successfully graduating from university. Taking a look at the generations under discussion, a small share of the students left the Faculty of Theology based on individual decisions, a good part of them had to be sent down from the Faculty due to their poor academic results, and one student passed away during their university studies.

Table 1. *Statistical summary of students who were admitted, excluded or quit their studies, and graduated*

Year of admission	Student status				
	Admitted	Quit/excluded		Graduated	
		Number	%	Number	%
1996/97	20	3	15.00	17	85.00
1997/98	38	6	15.79	32	84.21
1998/99	50	9	18.82	41	82.00
1999/2000	51	9	17.65	42	82.35
2000/01	58	18	31.03	40	68.97
2001/02	40	12	30.70	28	70.00
2002/03	39	13	33.33	26	66.66
2003/04	41	16	39.02	25	60.98
2004/05 ⁴⁴	44	17	38.64	27	61.36
2005/06	53	26	49.06	27	50.94
2006/07	42	16	38.10	26	61.90
2007/08	29	13	44.82	16	51.17
2008/09	30	12	40.00	18	60.00
2009/10	47	15	31.91	32	68.09
2010/11	40	17	42.50	23	57.50
2011/12	37	19	51.35	18	48.65
2012/13	31	13	41.94	18	58.06
2013/14	34	9	26.47	25	73.53
Total	724	243	33.56	481	66.44

⁴⁴ Owing to the introduction of the Bologna system, two classes finished in the same year in 2008. This was the last class with a four-year study programme.

There is a clear increasing tendency of students who gained admission and dropped out in the first years of their university studies (*Figure 2*). In this regard, the first Bologna generation (2005–2008) reached historical peak values. In the preceding years, the first classes were launched with 40 students on average, while the average number of graduates was 27. Compared to this, there was an exceptionally high number of applicants, 53 in number. Since, however, the number of applicants was so high, altogether 27 graduated from their studies, which is 50.94% of the applicants. A highly promising student – who passed away in the meantime – could have also finished their studies, but even so the outcome would have been a graduation rate of merely 51.85%.

Emigration

While we are grieved about the fate of dropout students, we may be very pleased with the low number of graduates from the Faculty of Theology who have emigrated from their homeland. This can probably be explained, on the one hand, by the fact that there are relatively few voluntary (proactive) migrants among the students – that is, persons actively contributing to the migration trend –⁴⁵ due to a family- and homeland-oriented upbringing, and by that a high percentage of the graduates, especially of the first generations, could find employment based mostly on their minor, occasionally their major, or sometimes both specializations, on the other hand (*Figure 5*).

Although at the time of the survey 91 persons (19.91%) of the 457 responding graduates were outside the country borders, the rate of those looking for a permanent settlement was altogether 7.98%. Obviously, migration today is considered a rather protracted process involving several temporal phases due to the fuzzy boundaries between permanent emigration and temporary stay abroad,⁴⁶ and experience has shown that even individuals gone abroad, in principle, only for the period of their studies will stay there due to the difficulties of returning, absence of sufficient employment opportunities tailored to highly qualified

⁴⁵ Cf. GÖDRI, Irén – KISS, Tamás, *Migrációs hajlandóság, tervek és attitűdök az erdélyi magyarok körében* [Migration Tendency, Plans and Attitudes among Hungarians in Transylvania]. In: SPÉDER, Zsolt (ed.), *Párhuzamok. Anyaországi és erdélyi magyarok a századfordulón* [Comparisons, Hungarians from the Motherland and from Transylvania at the Turn of the Century]. Budapest, 2009/2: 183–215, here: 185.

⁴⁶ Cf. GÖDRI – KISS, 186.

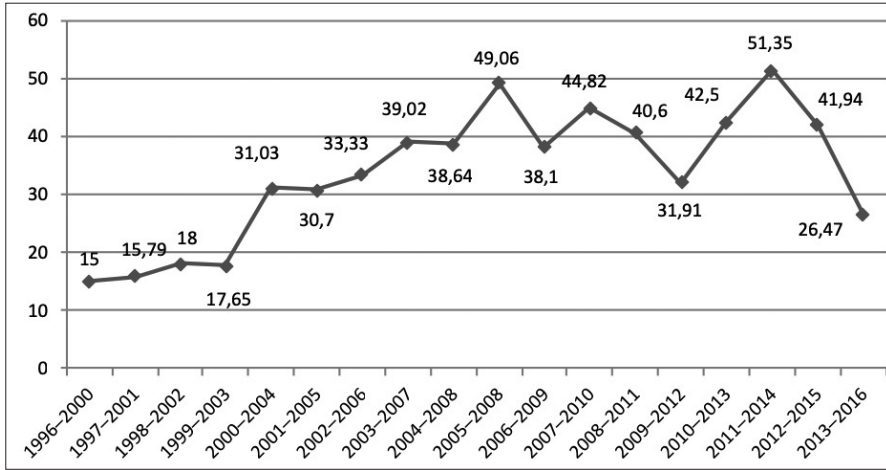


Figure 2. Changes in the percentage of students who either quit their studies or were excluded from the Faculty

persons, or the domestic salary levels far below the financial rewards that can be expected abroad.

By all means, concerning the tendency to emigrate, graduates of the Faculty of Theology do not show any significant deviation from the rest of the Transylvanian youths, but we can say that indices are somewhat below the average.

Consequently, despite that 91 individuals, i.e. 19.91% of the 457 responding graduates went abroad of the total 481 graduates making up the eighteen generations, by their own admission, altogether 69 persons – which is 15.10% of all graduates – left the country and settled abroad in Hungary, Austria, or other countries. The remaining 22 persons, i.e. 4.81%, left abroad with the intention of further education or temporary employment and, again by their own admission, plan to move back to their homeland (*Figure 3*).

We may regret that someone is forced or deliberately chooses to leave their homeland, but we are surely aware that there are no moral standards holding a person back from their search for happiness wherever they might think to find it. Not even the commandment to love one’s parents, the duty of care for one’s future aging parents are such norms that should keep anyone here, in their homeland.

Besides the numbers of those permanently established abroad, *Figure 3* also includes the persons who left for purposes of study trips as, although some of them have already returned home since the time of the survey, experience indi-

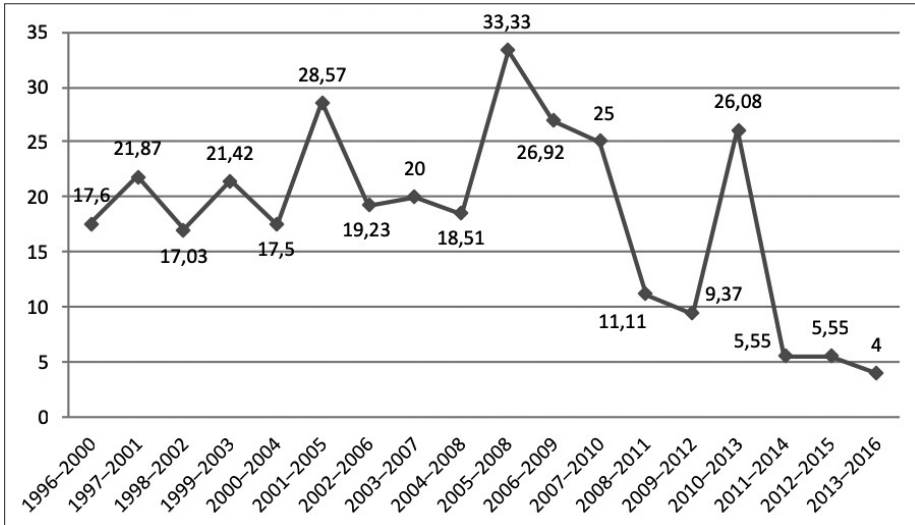


Figure 3. *Percentage of the graduates who left their country*

cates that an extended stay abroad, new social settings, or difficulties related to returning home and finding a job often make them change their previously flint-like determination to return home.

Yet, it can be concluded based on the figure that the practice of leaving for abroad fundamentally shows a decreasing tendency. This, however, in all probability, can be directly proportional, among other things, to the time elapsed since graduation from university. Many of the earlier classes and so far relatively few of the classes graduated at a later point of time left their homeland.

By a closer examination of how situation has changed for the graduates permanently established abroad or left for purposes of continuing their studies or finding short-term employment, we can see that while the rate of those leaving for abroad to further pursue their studies or find employment has been slightly on the rise over the years, the number of individuals intending to establish abroad permanently reveals a decreasing tendency.

The main country of destination for individuals leaving their homeland is Hungary. Thirty-seven of them have opted for this country as their place of emigration. In addition, 10 of our graduates left for Austria, 16 for Germany, 4 for Belgium, 13 for England, 2 each for Canada, Norway, Switzerland, and the United States of America, and 1 for each of the following countries: Spain, Poland, and Slovakia, Upper Hungary.

Career Positioning

Regarding the employment opportunities of students – in the profession they had studied – graduating from the Faculty of Theology, we must say that a twenty-year average of 60.08% may be considered a fairly good result. The golden age of the early years, however, was followed by a period of strong decline. Indeed, in the first years after 2000 marked as the starting year, when the employment index for getting jobs in correspondence with students’ profession-related qualifications was 70.58%, these figures maintained 66.16% in the first ten years until gradual decline pushed them down to 38.46% by the year 2010.

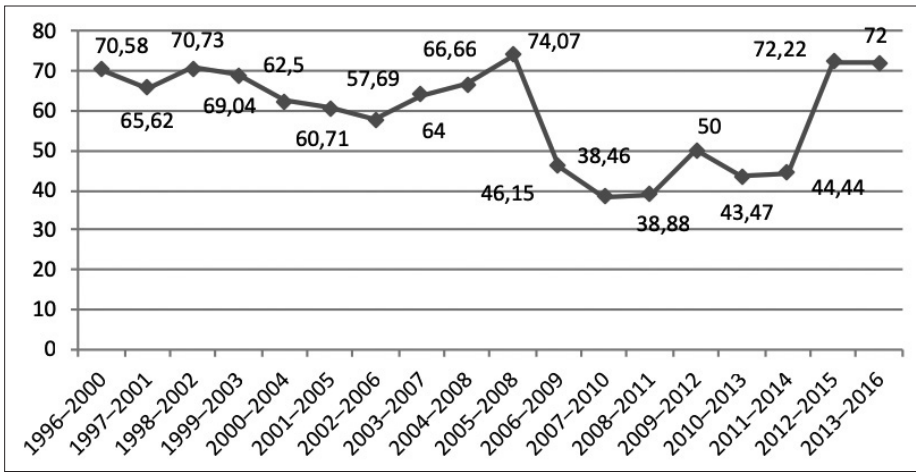


Figure 4. *Indices for the graduates’ employment within their own profession, expressed as a percentage*

Clearly, this tendency may be in interconnection with many things. On the one hand, higher mass education becoming consolidated in the nineties resulted in the gradual saturation of the labour market due to universities’ relentless production of generations of graduates on the assembly line of higher education. On the other hand, doing away with dual specializations, the Bologna system has considerably narrowed down employment opportunities, this way bringing about a general situation of instability.

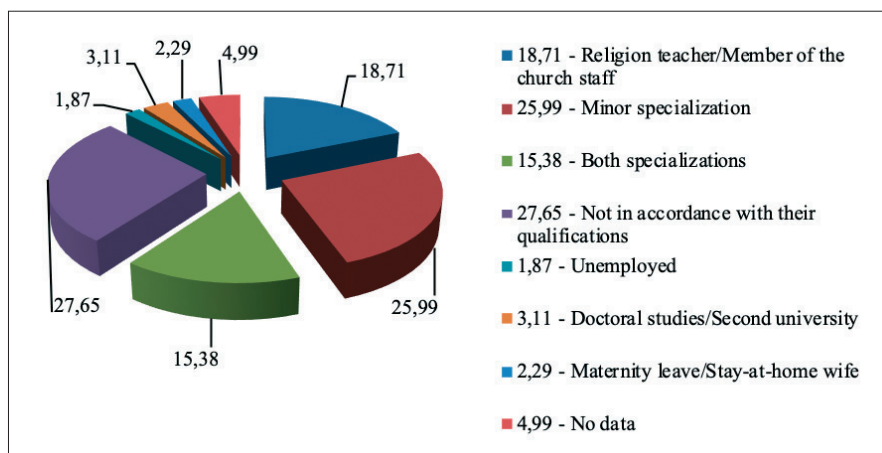


Figure 5. Career positioning indices expressed as a percentage

Numbers indicate that following the initial upswing lasting until the year 2008 a general decline set in, whereas the recent years have seen a significant consolidation again. This decline may be primarily connected with the elimination of dual specializations, whereas consolidation is due to the introduction of the private scholarship programme – to be presented later on in our study –, preparing the ground again for dual specialization. Finding employment as a religion teacher or as member of the church staff are the sole cases showing a stagnant, occasionally increasing tendency (Figure 6).

All things considered, it must be said that although the Bologna system adversely affected the Faculty of Theology and severely limited its prospects, the statistical data of the first twenty years reveal a story of success in the aggregate. Indeed, 60.08% of the graduated students, which is in absolute terms 289 alumni of the 481 students pursuing their studies, gained employment in the strict sense in their own profession as religion teachers, members of the church staff or with their minor specialization as teachers, social workers, or perhaps teachers of both subjects. The remaining 40% cannot be considered as lost graduates either since, though 24 alumni have an unknown place of work, 15 are not working yet as they are either pursuing doctoral studies (2.9%) or are enrolled in a second university, 108 found employment not in accordance with their qualifications, while 25 chose other careers/professions they got in connection with through additional trainings – and they did so successfully as altogether 9 individuals, 1.87% of the

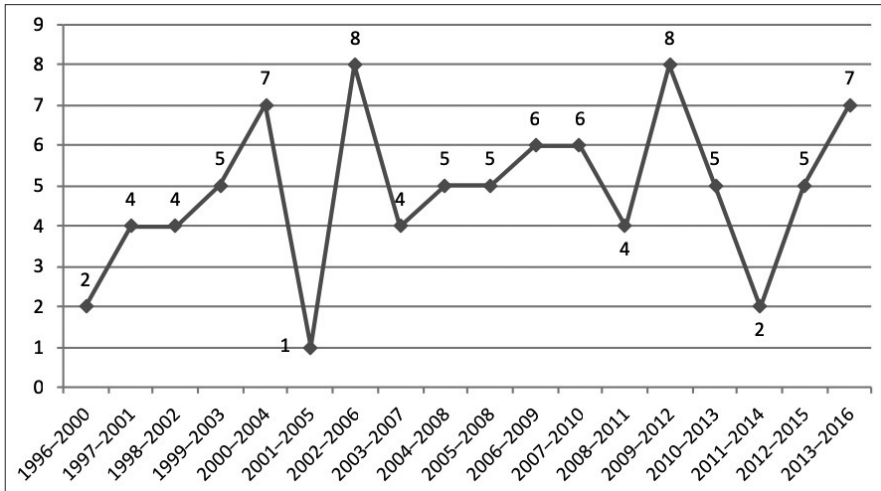


Figure 6. *Changes in the number of graduates employed as religion teachers or as members of the church staff regarding the twenty years under review*

graduates, admitted to being unemployed. The situation of our three graduates on maternity leave and eight further being stay-at-home moms/wives may professionally compromise these total numbers, but the importance of the family justifies them according to the feedbacks received.

It also cannot go without saying that among those alumni who have accepted employment outside their profession, not in line with their career path, we can find entrepreneurs just as mayors or persons working in the catering industry, the trade industry, or maybe in one of the au pair programmes of the Western countries.

Master's and Doctoral Studies

48.35% of the respondents, that is, 221 received a master's degree, eight of them even in two subjects. Altogether, 157 students earned a master's degree in theology and 72 in other subjects as follows: social work – 16; Hungarian language and literature – 9; management – 8; history – 7; English and German language – 4-4; economics – 3; pedagogy, communication, psychology, mental hygiene, and tourism – 2-2; 11 further specializations – 1-1.

Our survey has also covered an investigation into doctoral studies. By mid-2018, when the collection of data had its closing phase, considering the graduates

of the first eighteen generations, twenty-four had already obtained a PhD degree and eighteen more had been pursuing their doctoral studies. Of the twenty-four students with a PhD degree, thirteen obtained their degree in theology and eleven of them in other subjects (Hungarian language and literature, German studies, Hungarian studies, psychology, history, law, and dentistry). At the same time, two of our former students have already completed their postgraduate training and are habilitated theologians, while another two are currently pursuing a habitation in Hungarian language and literature and history respectively. Of the thirteen doctors in theology, six obtained their degrees abroad and seven in our country, while of the eleven PhD graduates seven continued their studies abroad and four of them stayed within the country borders to pursue further training.

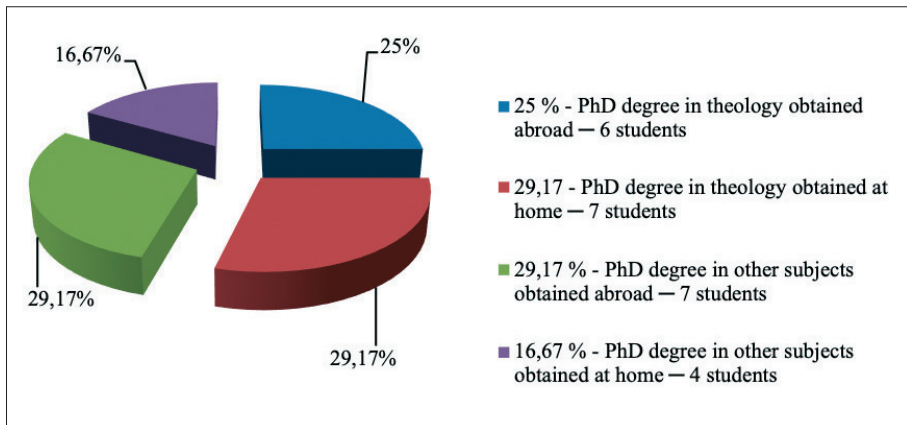


Figure 7. *PhD graduates expressed as a percentage*

In addition, eighteen more of our graduates are pursuing their doctoral studies. Among them, eight are studying for a PhD degree in theology – one abroad and seven at home –, while regarding other subjects three are studying abroad (Hungarian language and literature, sociolinguistics) and seven at home (history, philosophy, ethnography and anthropology, international relations), which gives a total number of ten PhD students pursuing their studies.

Considering the PhD graduates' gender distribution (18 girls [75%] and 6 boys [25%]), girls have improved their numbers by approx. 3.5% compared to their percentage in the gender composition ratio of students who completed their undergraduates studies at the Faculty of Theology (71.30% girls, 28.69% boys).

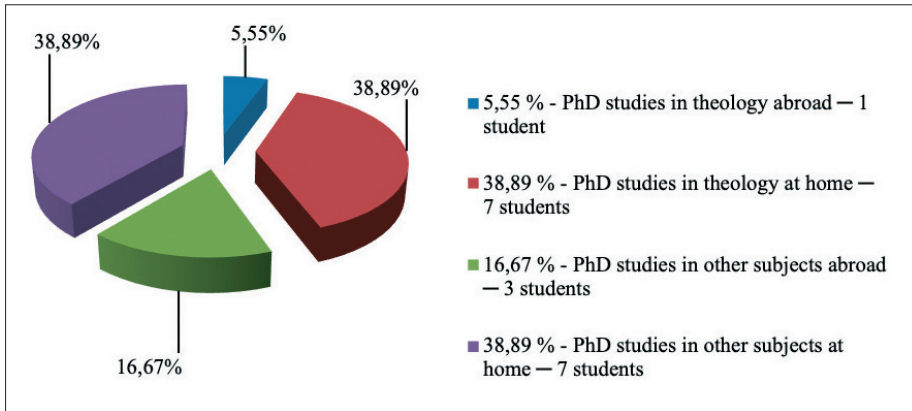


Figure 8. *PhD students expressed as a percentage*

However, the PhD students' gender distribution would tip the scales in favour of the boys should all of them successfully finish their studies, given their current ratio of 9 girls and 9 boys. This way, the gender distribution of the forty-two students to obtain a doctoral degree (27 girls [64.29%] and 15 boys [35.71]) would shift the ratio with approx. 8% in favour of the boys.

Further, in the case of candidates pursuing doctoral studies in theology, this ratio shifts somewhat more in favour of the boys due to the 8 female vs 5 male doctors in theology (61.54% girls, 38.46% boys) and the 3 female vs 5 male PhD students in theology (37.5% girls, 62.5% boys). As for PhD degrees obtained in other subjects – perhaps owing to the preponderance of female presence as a general characteristic of pedagogy –, the percentage of girls has reached values far beyond the ratio valid for the undergraduate studies, showing a 20 percent increase. Accordingly, there is a 10 girls: 1 boy ratio (90.91% girls, 9.09% boys), while in terms of the ongoing doctoral studies we get 6 girls and 4 boys (60% girls, 40% boys).

Interestingly, we can note that there is an exactly fifty-fifty distribution of the 42 PhD graduates and students/candidates in pursuing their doctoral studies in theology and other subjects. Should all 42 candidates complete their doctoral studies, 8.73% of the students finishing their undergraduate studies will have reached the highest level of university education.

Family Status

At the time of the survey, the graduates' willingness to marry and to have children were also placed under scrutiny. In terms of family status, it must be pointed out that the students graduating from the Faculty of Theology between 2000 and 2016 – except for a few rare cases – were born between the years 1978 and 1995, that is, they were in the age-group of 21–38 years. Of the 481 graduates, 270 individuals, i.e. 59.08% of the students entered a marriage. This data becomes interesting upon a comparison with the results of a Transylvanian-level survey carried out in the same period between 2005 and 2006, focusing on persons born between 1960 and 1984, that is, belonging to the age range of 20–44 years at the time of the survey.⁴⁷

Table 2. *Family status at the time of the survey: 20–44 years old, Transylvania; 21–38 years old, Faculty of Theology, 2010*

Family status	Transylvania 20–44 years old		Faculty of Theology 21–38 years old	
	No.	%	No.	%
Bachelor, spinster	784	33.6	154	33.69
Married ⁴⁸	1401	60.1	270	59.08
In a relationship ⁴⁹	–	–	23	5.03
Widow(er)	30	1.3	0	
Divorced	114	4.9	10	2.18
Total		3.7	457	100.00

⁴⁷ Cf. FÖLDHÁZI, Erzsébet, *Az első házasság felbomlása. Válás Magyarországon és az erdélyi magyarok körében* [The First Dissolution of Marriage. Divorce in Hungary and among Hungarians in Transylvania]. In: SPÉDER, 133–149, here: 136.

⁴⁸ For the sake of comparability of our statistical data with the Transylvanian-level numbers, the five persons married for a second time were also included in the category of married people, just as two friars who chose a sacrament of vocation.

⁴⁹ Supposedly, the 'registered partnership' option created some misunderstandings, as we included this alternative in our questionnaire with regard to our graduates living abroad, which is why we mark all answers that fall under this category as 'living in a relationship'

The above comparative table allows us to point out that the Faculty's graduates between 21 and 38 years of age give evidence of a fairly high marriage index when compared to the average scores of the 20–44 year olds at the level of Transylvania, claiming 59.08% compared to the 60.1% of the Transylvanian average. What is more, they offer the legitimate hope of going, with the advancement of age, well beyond the Transylvanian average.

Of the 457 respondents, 227 reported to have no children up to that time, whereas 392 children altogether were born in the wedlock of the remaining 230 students up to the closing date of the research as follows: 5-5 children were born in 2 families, 4-4 children in 6 families, 3-3 children in 24 families, 2-2 children in 101 families, and 1-1 child in 84 families.

Summary: There's Truth in Scholarship and Dormitories

The aim of our study was to present the situation of the first 18 generations who finished their studies in the period between 2000 and 2016 at the Faculty of Theology established within the framework of Babeş–Bolyai University in 1996 and to provide an insight into the evolution of religion teacher and lay theological training in Transylvania.

The paramount consideration was to examine whether studying theology (by itself or in combination with other subjects) pays off or proves its worth in today's Transylvania. The reviewed period revealed that theological education had the golden age of its first twenty-year history in the years between 2000 and 2004. Following this interval, besides graduating classes with numbers stagnating within the range of 25 and 29, there was a significantly increasing percentage of students leaving or excluded from the Faculty, i.e. 'switching careers', during their university studies.

As for the tendency to migrate abroad, the graduates of the Faculty of Theology by no means stand out significantly among the group of Transylvanian youths, but indices show a downward migration trend. This outcome becomes particularly interesting if we take a look at changes in the number of graduates permanently settled abroad and those who temporarily left the country either to continue their studies or to find temporary employment. In this context, we can see that facts point towards a declining tendency in the number of individuals permanently settled abroad, while the number of individuals who temporarily left the country to continue their studies or to find a temporary job shows a slight

increase. However, we must also note that experience shows that extended stays abroad, new social settings, or difficulties related to returning home and finding a job often make them change their previously flint-like determination to return home.

The eighteen-year average of finding employment in the chosen profession is highly satisfactory provided that we can put a stop to this downward trend in the future. Professional advance mental so shows an excellent overall picture. Besides that 48.35% of the students have completed their master's studies, 24 persons also obtained a PhD degree and 18 are currently pursuing their doctoral studies.

Concerning the students' family status, it should also be observed that 270 former students, amounting to 59.08%, entered a marriage, and a total of 392 children were born out these marriages.

All in all, we must say that the average indicators are not poor regarding lay theological training in Transylvania, and our students' situation most certainly does not fall short of the achievements of those graduating from other undergraduate degree programmes. Considering the general tendencies suggested by the survey, however, recommending a single specialization featuring theological training would be difficult to justify. Therefore, bearing in mind the benefit of both the institution of the theological faculty and of the students as well as in order to avoid a future without prospects and the already outlined ethical impasse, the teaching staff of the Faculty of Theology are looking for solutions. Offering to undertake any second specialization in combination with theology and providing scholarships for its students appears to be the most viable solution. Since legal framework does not ensure – at least for the moment – the launching of a dual specialization within the Bologna system, taking on the two specializations separately could be the key. On the one hand, this – although imposing an intensive schedule on students – makes possible the pursuing of university studies in two specializations at the same time. On the other hand, it allows for those who would otherwise have to give up on further educational opportunities due to financial considerations to take up any secondary specialization besides theological training.

Although not permitted under law for a Romanian citizen to pursue two specializations funded by the state, that is, free of tuition, if a student gains admission to a tuition-free place of any theological specialization (didactic theology, theology–social work, religious studies) and enrolls as a fee-paying student in any other specialization of Babeş–Bolyai University, they will receive a study grant

from the Faculty of Theology, with the support of the Roman Catholic Status Foundation of Transylvania.

The practice of pursuing a dual specialization backed up by a financial assistance termed as private scholarship was introduced by the Faculty of Theology with the awarding of 10 scholarships offered by St Michael's Parish of Cluj-Napoca at the request of the Committee of the Theological Faculty starting from the academic year 2008/2009. In accordance with the century-long tradition of the Roman Catholic Status Foundation of Transylvania, it also 'endeavours to motivate students by offering them a scholarship, to promote the cultivation of Christian intellectuals trained in theology as well, so that they can have a combined academic training by taking up a second specialization besides theology'.⁵⁰ Thus, the Foundation has been supporting the programme, increasing the number of scholarships over the academic years as follows: 2009/2010 – 5 scholarships, 2010/2011 – 10 scholarships, 2011/2012 – 15 scholarships, and 2012/2013 – 20 scholarships.⁵¹ Supported by further national and foreign allowances, by today, the number of students benefiting from such financing supports has reached 45–50. At the same time, the Diocese of Satu Mare supports its students awarding them the so-called Pax maintenance and study grants per class as a way of recognition of their learning outcomes, conduct, and activities performed in community building. Finally, students are entitled to apply for the scholarships – merit scholarships, study and maintenance grants – usually available at universities.

In addition to private scholarships, the Faculty of Theology, relying on the efficient support of the Roman Catholic Status Foundation of Transylvania, also provides accommodation in dormitories for all of its students who require it, this way trying to ease the financial burdens of parents having their children study at universities in Cluj-Napoca.

So, the Catholic intelligentsia of the future, while studying Hungarian language and literature, physiotherapy, law, economics, pedagogy, political science,

⁵⁰ ERKSL 170/2009, dossier for year 2009: *Az Erdélyi Római Katolikus Státus Alapítvány 2009. szeptember 12-én tartott második rendes közgyűlésének jegyzőkönyve* [Minutes of the Second Ordinary General Meeting of the Roman Catholic Status Foundation of Transylvania Held on 12 September 2009].

⁵¹ ERKSL, dossiers for the years 2010–2012: *Az Erdélyi Római Katolikus Státus Alapítvány 2010. április 24-én, 2011. március 26, 2012. szeptember 15 tartott közgyűléseinek jegyzőkönyvei* [Minutes of the General Meetings of the Roman Catholic Status Foundation of Transylvania Held on 10 April 2010, 26 March 2011, and 15 September 2012].

psychology, sociology, history, journalism, various sciences, or any other specialization, has the opportunity to acquire not only such professional knowledge but at the same time theological expertise and spiritual values as well. Thus, offering an opportunity for a development that integrates both science and spirituality is such an investment for the Faculty of Theology that can help achieve its stated objective: its students to learn the order of the created world and, upon finishing their university studies, to know they have God on their side in every moment of their life. This way, ‘they will be able to provide an answer as members of the intelligentsia for the existential questions of today’s people, will stand for Christian values in society, and will contribute to their implementation’.⁵²

Apparently, the objectives of religion teacher and lay theological training need to be revisited. Even though the theological considerations regarding the role of the laity might not be a compelling reason in and of itself, the clergy shortage gradually emerging in our Transylvanian dioceses as well should by all means raise the question of calling trained lay theologians into pastoral work. It appears desirable that we should not wait to act under exigent circumstances, as once was the case of the assistant priest, the so-called institution of licentiate,⁵³ but, while it is still an option, we should be the ones doing our best to shape the circumstances and, guided by the Spirit of God, to seek the will of his Holy Divineness in our community life as well.

⁵² *Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Római Katolikus Teológia Kar* [The Faculty of Roman Catholic Theology at Babeş–Bolyai University]. At: <https://ersekseg.ro/hu/templom/1349> (downloaded on: 30 August 2018).

⁵³ Licentiates were laymen somewhat more educated than the average population, who during the clergy shortage in the 17th century – on the basis of a temporary assignment – took upon themselves the performance of simple clerical tasks, such as the catechesis, and administered the sacraments of Holy Baptism and Holy Matrimony. Cf. SÁVAI, János, *A csíksomlyói és a kantai iskola története* [The History of the Schools in Şumuleu Ciuc and in Kanta]. Szeged, 1997: 130, 141, 172–173, 270.

Bibliography

Primary sources

1. *Constituția României* [The Constitution of Romania] 1991, 32. §, 7). In: *Monitorul Oficial* 233/1991 November 21.
2. *Directții prioritare în învățământul religios din România* [Priority Directions in Religious Education in Romania]. At: <http://www.seminararad.org/invata-mantul-teologic-in-romania> (downloaded on: 30 June 2018).
3. Erdélyi Római Katolikus Státus Levéltára [Archives of the Roman Catholic Status of Transylvania] (hereinafter: ERKSL), dossier for year 1998: *A Kolozsvári Szent Mihály Plébánia és a Gyulafehérvári Főegyházmegyei Hatóság közötti 1998. december 11-ei átadási-átvételi jegyzőkönyv* [Delivery and Acceptance Protocol of 11 December 1998 between St Michael's Parish of Cluj-Napoca and the Archdiocesan Authority of Alba Iulia].
4. ERKSL 170/2009, dossier for year 2009: *Az Erdélyi Római Katolikus Státus Alapítvány 2009. szeptember 12-én tartott második rendes közgyűlésének jegyzőkönyve* [Minutes of the Second Ordinary General Meeting of the Roman Catholic Status Foundation of Transylvania Held on 12 September 2009].
5. ERKSL, dossiers for the years 2010–2012: *Az Erdélyi Római Katolikus Státus Alapítvány 2010. április 24-én, 2011. március 26, 2012. szeptember 15 tartott közgyűléseinek jegyzőkönyvei* [Minutes of the General Meetings of the Roman Catholic Status Foundation of Transylvania Held on 10 April 2010, 26 March 2011, and 15 September 2012].
6. GYÉKL – 2624. d. 19. cs. 596/1996. – *A Babeș-Bolyai Tudományegyetem 5797/1996. július 2-ai felirata a Tanügyminisztériumba* [Application No 5797/1996 of 2 July of Babeș-Bolyai University Submitted to the Ministry of Education].
7. GYÉKL – 2624. d. 19. cs. 596/1996. – *A Tanügyminisztériumnak a Babeș-Bolyai Tudományegyetem Rektorátusához intézett 6700/1996. július 30-ai leirata* [Ordinance No 6700/1996 of 30 July of the Ministry of Education Addressed to Babeș-Bolyai University].
8. GYÉKL – 2624. d. 19. cs. 596/1996. – *Jegyzőkönyv a Gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola tanári karának 1996. április 30-án a hittanárképző tagozat szervezésével kapcsolatos rendkívüli konferenciájáról* [Proceedings of the Extraordinary Conference of the Teaching Staff of the Ro-

- man Catholic Theological College of Alba Iulia Held on 30 April 1996 regarding the Organization of the Religion Teacher Training Section].
9. Gyulafehérvári Érseki és Székeskáptalani Levéltár [The Archiepiscopal and Cathedral Chapter Archives of Alba Iulia] (hereinafter: GYÉKL) – 2624. d. 19. cs. 596/1996. – *A Babeş-Bolyai Tudományegyetem és a Gyulafehérvári Érsekség által Kolozsváron 1996. július 10-én megkötött egyezmény egy Római Katolikus Teológia Kar létrehozásáról* [Agreement Concluded between Babeş-Bolyai University and the Archbishopric of Alba Iulia on 10 July 1996 about the Establishment of a Faculty of Roman Catholic Theology].
 10. *Hotărâre de Guvern* [Government Decree] No 1175/6.09.2006. In: *Monitorul Oficial* 769/2006 September 11.
 11. *Hotărâre de Guvern* [Government Decree] No 521/12.05.1990. In: *Monitorul Oficial* 71/1990 May 12.
 12. *Hotărâre de Guvern* [Government Decree] No 635/11.07.2008. In: *Monitorul Oficial* 467/2008 July 24.
 13. *Hotărâre de Guvern* [Government Decree] No 676/28.06.2007. In: *Monitorul Oficial* 481/2007 July 18.
 14. *Hotărâre de Guvern* [Government Decree] No 749/24.07.2009. In: *Monitorul Oficial* 465/2009 July 6.
 15. *Hotărâre de Guvern* [Government Decree] No 916/11.08.2005. In: *Monitorul Oficial* 766/2005 August 23.
 16. *Hotărâre de Guvern Nr. 1371 din 3 decembrie 1996 cu privire la acordarea autorizării de funcționare provizorie, în conformitate cu prevederile Legii nr. 88/1993 privind acreditarea instituțiilor de învățământ superior și recunoașterea diplomelor* [Government Decree No 1371 of 3 December 1996 on the Granting of a Provisional Operating Authorization, in Conformity with the Provisions of Law No 88/1993 on the Accreditation of Higher Education Institutions and the Recognition of Diplomas]. In: *Monitorul Oficial* 340/1996 December 11.
 17. *Hotărâre de Guvern nr. 676/28.06. 2007 privind domeniile de studii universitare de licență, structurile instituțiilor de învățământ superior și specializările organizate de acestea* [Government Decision No 676/28.06.2007 regarding the Undergraduate Fields of Study, the Structures of Higher Education Institutions, and the Specializations Organized by Them]. In: *Monitorul Oficial* 481/2007 July 8 At: [https://lege5.ro/Gratuit/geydmrvgu/hotararea-nr-676-2007-privind-domeniile-de-studii-universitare-de-licenta-structurile-instituțiilor-de-](https://lege5.ro/Gratuit/geydmrvgu/hotararea-nr-676-2007-privind-domeniile-de-studii-universitare-de-licenta-structurile-instituțiilor-de)

- invatamant-superior-si-specializarile-organizate-de-acestea (downloaded on: 30 August 2018).
18. *Lege nr. 151 din 30 iulie 1999 privind aprobarea Ordonanței de urgență a Guvernului nr. 36/1997 pentru modificarea și completarea Legii învățământului nr. 84/1995* [Act No 151 of 30 July 1999 concerning the Approval of Emergency Government Ordinance No 36/1997 on the Amendment and Supplementation of Education Act No 84/1995]. In: *Monitorul Oficial* 370/1999. August 3, reissued in: *Monitorul Oficial* 606/1999 December 10.
 19. *Legea 84 din 24 iulie 1995. Legea învățământului* [Act No 84 of 24 July 1995. Education Act]. In: *MO167/1995* July 31.
 20. *Legea educației naționale* [National Education Act]. Act No 1/2011.01.05. 18. §. In: *Monitorul Oficial*, 18/2011 January 10.
 21. *Legea nr. 153/2015 pentru modificarea art. 18 din Legea educației naționale nr. 1/2011* [Act No 153/2015 on the Amendment of Art. 18 of National Education Act No 1/2011]. In: *Monitorul Oficial*, 445/2015 June 22.
 22. *Ordin nr. 3412/16.03.2009 privind aprobarea planurilor-cadru de învățământ pentru: clasa a X-a, școala de arte și meserii; clasa a X-a, ciclul inferior al liceului, filiera tehnologică, ruta directă de calificare; clasa a XI-a, anul de completare; clasele a XI-a - a XII-a și a XII-a / a XIII-a, ciclul superior al liceului, filiera tehnologică, cursuri de zi și seral* [Decree No 3412/16.03.2009 on the Approval of the Curriculum Framework for the 10th Grade, Arts and Vocational School; the 10th Grade, Lower Secondary Education, Technical Path, Direct Qualification Route; the 11th Grade, Additional Year; 11th, 12th and 12th/13th Grades, Upper Secondary Education, Technical Path, Full-Time Attendance and Evening Classes], 7. §, 2). At: <http://oldsite.edu.ro/index.php/articles/11503> (downloaded on: 20 July 2018).
 23. *Ordin nr. 3670/17.04.2001 cu privire la aplicarea planurilor-cadru de învățământ pentru liceu în anul școlar 2001–2002* [Decree No 3670/17.04.2001 on the Adoption of the Curriculum Framework for Lyceums regarding the School Year 2001/2002], 5. §. At: <http://oldsite.edu.ro/index.php/articles/312> (downloaded on: 20 July 2018).
 24. *Ordin nr. 4.644/30.06.2008 privind completarea și modificarea ordinului ministrului educației, cercetării și tineretului nr. 3628 din 31.03.2008 privind aprobare a programelor de studii universitare de masterat evaluate de Agenția Română pentru Asigurarea Calității în Învățământul Superior* [Decree No 4.644/30.06.2008, Completing and Amending Decree No 3628 of 31.03.2008

- Issued by the Ministry of Education, Research, and Youth regarding University Studies Leading to Master's Degree Evaluated by The Romanian Agency for Quality Assurance in Higher Education], Annex No 1, 18. At: <http://oldsite.edu.ro/index.php/articles/10297> (downloaded on: 30 August 2018).
25. *Ordin nr. 5718/22.12.2005 cu privire la aprobarea planurilor-cadru de învățământ pentru ciclul superior al liceului* [Decree No 5718/22.12.2005 on the Approval of the Curriculum Framework for Upper Secondary Education]. At: <http://oldsite.edu.ro/index.php/articles/3576> (downloaded on: 20 July 2018).
 26. *Ordonanța de Urgență a Guvernului* [Emergency Government Ordinance] no 36/10.07.1997. In: *Monitorul Oficial* 152/1997 July 14.
 27. Provisional approval: *Hotărâre nr. 294 din 16 iunie 1997 cu privire la funcționarea institutiilor de învățământ superior, în conformitate cu prevederile Legii nr. 88/1993 privind acreditarea instituțiilor de învățământ superior și recunoașterea diplomelor* [Decree No 294 of 16 June 1997 on the Functioning of Higher Education Institutions, in Conformity with the Provisions of Law No 88/1993 on the Accreditation of Higher Education Institutions and the Recognition of Diplomas]. In: *Monitorul Oficial* 130/ 1997 25 June.

Secondary sources

1. *** *Csökkent a hívők aránya Magyarországon* [The Number of Believers Has Decreased in Hungary]. At: <http://www.origo.hu/itthon/20081008-csokkent-a-vallasosak-aranya-magyarorszagon.html> (downloaded on: 20 July 2018)
2. *Babeș-Bolyai Tudományegyetem, Római Katolikus Teológia Kar* [The Faculty of Roman Catholic Theology at Babeș-Bolyai University]. At: <https://ersekseg.ro/hu/templom/1349> (downloaded on: 30 August 2018).
3. BECKER, Patrick – GEROLD, Thomas (Hrsg.). 2005. *Die Theologie an der Universität. Eine Standortbestimmung*, Münster–Hamburg–London.
4. ENACHE, Smaranda et alii. 2007. *Educația religioasă în școlile publice. Promovarea interesului superior al copilului în educația religioasă. Monitorizarea educației religioase în școlile publice din România* [Religious Education in Public Schools. Promoting the Child's Best Interest in Religious Education. Monitoring Religious Education in Romanian Public Schools]. Târgu-Mureș. At: <http://www.proeuropa.ro/educatie.html> (downloaded on: 20 July 2018).

5. FÖLDHÁZI, Erzsébet, *Az első házasság felbomlása. Válás Magyarországon és az erdélyi magyarok körében* [The First Dissolution of Marriage. Divorce in Hungary and among Hungarians in Transylvania]. In: SPÉDER, 133–149, here: 136.
6. GEREBEN, Ferenc – TOMKA, Miklós. 2000. *Vallásosság és nemzettudat. Vizsgálódások Erdélyben* [Religiosity and National Identity. Investigations in Transylvania]. Budapest.
7. GÖDRI, Irén – KISS, Tamás, *Migrációs hajlandóság, tervek és attitűdök az erdélyi magyarok körében* [Migration Tendency, Plans and Attitudes among Hungarians in Transylvania]. In: SPÉDER, Zsolt (ed.), *Párhuzamok. Anyaországi és erdélyi magyarok a századfordulón* [Comparisons, Hungarians from the Motherland and from Transylvania at the Turn of the Century]. Budapest, 2009/2: 183–215.
8. HOLBEA Gheorghe – OPRIS Dorin – OPRIS Monica – JAMBORE George. 2010. *Apostolat educational. Ora de religie – cunoaștere și devenire spiritual* [Educational Apostleship. The Religion Class – Spiritual Knowledge and Becoming] Bucharest. 47–48.
9. HOLLÓ, László. 2006. *Az Európai Unió – értékközösség. Az európai integráció társadalometikai vonatkozásai* [The European Union – Community of Values. Socio-Ethical Aspects of European Integration]. *Erkölcsteológiai füzetek* 6, Rom.
10. Holló, László. 2010. *A vallásszabadság és a vallási diszkrimináció diszkrét formái Romániában* [Discreet Forms of Religious Freedom and of Religious Discrimination in Romania]. In: NÓDA, Mózes et alii (eds), *Ideje az emlékezésnek. Liber amicorum: A 60 éves Marton József köszöntése* [It Is Time for Remembrance. Liber amicorum: Laudation of József Marton at his 60th Birthday]. Budapest–Cluj-Napoca. 298–312.
11. LACZKOVICH, Miklós, *Bologna és a tanárképzés* [Bologna and Teacher Training]. At: <http://www.cs.elte.hu/~laczk/bol.pdf> (downloaded on: 20 July 2018).
12. MARTON, József. 2002. *A Gyulafehérvári Római Katolikus Teológia helyzetének alakulása 1990 után* [The Evolution of the Roman Catholic Theological Institute of Alba Iulia after 1990]. In: TÁNCZOS, Vilmos – TÖKÉS, Gyöngyvér (eds), *Tizenkétév. Összefoglaló tanulmányok az erdélyi magyar tudományos kutatások 1990–2001 közötti eredményeiről* [Twelve Years. Comprehensive Studies about the Results of Transylvanian Hungarian Scientific Research between 1990 and 2001] vol. I. [Sapientia Könyvek 8–9], Cluj-Napoca. 269–282, here: 276.

13. MARTON, József. 2010. *A Római Katolikus Teológia Kar* [The Faculty of Roman Catholic Theology]. In: *A gyulafehérvári főegyházmegye millenniumi szematiz-musa* [The Millennial Register of the Archdiocese of Alba Iulia.] Cluj-Napoca. 30–31.
14. MARTON, József: *Imádkozzunk főpapjainkért* [Let Us Pray for Our High Priests]. In: Vasárnap, 14 March 2010. 1.
15. NEGRUȚIU, Florin. 2010. Statutul religiei în școala românească [The Status of Religion in Romanian Schools]. In: *Dascălul creștin*. 1. (2010), 5–7.
16. ROTERMANN, Stefanie. 2001. *Wozu (noch) Theologie an Universitäten?* Mün-ster.
17. SÁVAI, János, *A csíksomlyói és a kantai iskola története* [The History of the Schools in Șumuleu Ciuc and in Kanta]. Szeged, 1997.
18. SCHERER, Thorsten. 2009. *Ein Bild von Welt. Glaube zwischen Physik und Met-aphysik*, Norderstedt: Books on Demand.
19. STAN, Lavinia – TURCESCU, Lucian, *Educația religioasă în România* [Religious Education in Romania]. In: *Altera* 32(2007): 39–61.
20. WETH, Rudolf – GESTRICH, Christof – LÜDER SOLTE, Ernst. 1972. *Theologie an staatlichen Universitäten?* Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz.

KLARISSENBILDUNG IN UNGARN DER BAROCKZEIT¹

RITA BAJÁKI²

Abstract: Éva Franciska Csáky (1662–1729) entered the Order of Saint Claire in 1669, and she got into the Bratislava convent. Later she played a very important role in the life of Clarissa nuns as an *abbatissa*. After leaving Bratislava, she organized and led the order's settling in Buda and Pest. Her literary work is also remarkable; her translations in manuscript form give us a picture of the erudition of the Clarissa nuns as well as everyday life in their convents. This paper presents the education of Poor Clare novices in the Baroque period based on Éva Franciska Csáky's works.

Keywords: abbatissa, Csáky, Éva Franciska, education, manuscript, nun, Order of Saint Clare, prayer, regulation, spirituality, translation.

Den zweiten Orden der Franziskaner findet man ziemlich früh, bereits im Jahre 1239, vierundzwanzig Jahre nach der eigentlichen Ordensgründung in Ungarn. Der ersten Niederlassung in Tyrnau (ung. Nagyszombat) folgend, wurden bald weitere Häuser des Klarissenordens im Gebiet des historischen Ungarns errichtet. Die Klarissen gründeten in Preßburg (ung. Pozsony) 1297, Altofen (ung. Óbuda) 1334, Großwardein (ung. Nagyvárad) 1340, Patak am Bodrog (ung. Sáropatak) 1390 und Klausenburg (ung. Kolozsvár) (Gründungsdatum unbekannt) neue Klöster. Die Besetzung Mittelungarns durch das Osmanische Reich (1541–1686), die Eroberung der Hauptstadt Ofen im Jahre 1541, und die zunehmende Verbreitung der Reformation führten dazu, dass viele Ordenshäuser aufgelöst wurden, die Nonnen mussten die Flucht ergreifen, und nach einer Periode der Bedrängnisse blieben lediglich die beiden Klöster von Tyrnau und Preßburg bestehen. Unter der Leitung von Éva Franciska von Csáky gründeten nun eine Handvoll Klarissenschwestern des Hauses in Preßburg ein neues Kloster im Jahre 1714 in Ofen, dann im Jahre 1729 in Pest. Alles in allem hatten die Klarissen

¹ Aus dem Ungarischen übersetzt von Tamás Harmat unter Mitarbeit von László Jónácsik.

² Die Verfasserin – bajaki.rita@gmail.com – ist Mitarbeiterin der gemeinsamen Forschungsstätte für Barockliteratur und Frömmigkeitsgeschichte der Ungarischen Akademie für Wissenschaften (MTA) und der Katholischen-Péter-Pázmány-Universität. Diese Studie ist im Rahmen des Förderprogramms NKFIH/OTKA K No. 115859 entstanden.

im Jahre 1782, als Josef der Zweite sein Edikt erließ, demnach alle religiösen Orden im Habsburgerreich aufgehoben werden mussten, fünf Anwesen inne, die 1646 in Agram (kroatisch Zagreb, ung. Záhgráb) errichtete Niederlassung miteingerechnet.³

Die Geschichte des Klarissenordens in Ungarn bildete bereits den Gegenstand zahlreicher, unterschiedlich ausgearbeiteter Untersuchungen.⁴ Der Zweck der vorliegenden Studie ist es, anhand des Lebenslaufes und Werkes von Éva Franciska von Csáky einen Einblick in eine bestimmte Periode dieser mehrere Jahrhunderte umspannenden Geschichte des Ordens zu gewähren, nämlich ins Klosterleben um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts. Unsere besondere Aufmerksamkeit gilt dabei der Erziehung junger Nonnen und wir werden uns darum bemühen, ein Bild ihres Lebenswandels und Lebensregeln zu entwerfen.

Éva Franciska von Csáky (1662–1729) fand sich 1669 bei den Preßburger Klarissen ein. Als Klosterfrau hatte sie einen nicht unbeträchtlichen Werdegang gehabt, einerseits spielte sie als Organisatorin und Vorsteherin eine entscheidende Rolle in den Klostergründungen in Ofen und Pest, andererseits zeugen ihre überlieferten Manuskripte von einem hervorragenden übersetzerischen Talent und stellen zugleich wichtige Dokumente des Wirkens und Waltens des Klarissenordens in dieser Epoche dar. Dem vorliegenden Aufsatz dienen also diese Schriften als Grundlage für die Skizzierung der Alltagspraxis der Nonnenerziehung im Klarissenkloster.

In ihrer Person war Éva von Csáky Mitglied einer der prominentesten katholischen Aristokratenfamilien des Ungarn des 17. Jahrhunderts.⁵ Ihr Vater, István von Csáky, der einstweilen sogar das Amt des Obersten Landesrichters bekleidete, war selber schriftstellerisch tätig, sozusagen „nebenbei“ im Laufe seiner politischen Karriere. Sein Werk heißt: *Politica philosophiai okoskodás-szerint való rendes életnek példája* [Exempel einer ordentlichen Lebensführung der politisch-philosophischen Klugheitslehre gemäß],⁶ ein Traktat über die höfischen Sitten für angehende Politiker. Mit den Worten des Herausgebers Emil Hargittay ist es

³ VELLADICS, 2001.

⁴ Zur Geschichte der Klarissen in Ungarn vgl. KARÁCSONYI, 1924, 445–536; BÁLÓ, 2011, 253–272; SCHWARCZ, *Kósa...*, 1994, 103–144. HORN, 1992, 28–43; KOLTAI, *Klarissza rend* [Klarissenorden], FRAUHAMMER, 2015, 3–31; LÁZS, 2016; SCHWARCZ, *A klarissza...*, 1994; SCHWARCZ, 2003.

⁵ HARGITTAY, 1986, 77–85.

⁶ HARGITTAY, 1992.

eine Komposition, die eine Mischung des moralisierenden Fürstenspiegels mit der emblematischen Anthologie darstellt: Es fungiert als eine Anleitung, in der die praktischen Lebensregeln des fürstlichen Hofes anhand allgemeiner Thesen erarbeitet sind, wie diese an der philosophischen Fakultät eines jeden Jesuitenkollegs vermittelt worden waren. Ein Wegweiser also für jene, die eine Laufbahn in der Politik anstrebten. Es wird sich noch zeigen, dass ein Manuskript seiner Tochter, Éva Franciska von Csáky, ebenfalls als Wegweiser konzipiert war, jedoch weniger als Ratgeber für den politischen Betrieb, sondern eher für die Verwendung im klerikalen Revier.

Nebst seinem Werdegang darf auch die weitere Familie von István von Csáky nicht unerwähnt bleiben. Er war dreimal verheiratet und soll mit seinen Frauen – die historischen Quellen sind sich in diesem Punkt nicht einig – insgesamt entweder fünfundzwanzig, sechsundzwanzig oder siebenundzwanzig Kinder gezeugt haben, unter denen sogar Erzbischöfe⁷ wie auch Nonnen zu finden sind. Katalin Schwarcz, eine Forscherin, die sich große Verdienste um die Erschließung und Veröffentlichung der historischen Quellen des Klarissenordens machte, erwähnt unter seinen Töchtern drei Frauen, die dann zu Ordensfrauen einkleideten.⁸

Éva Franciska von Csáky wurde also im Februar des Jahres 1669 den Preßburger Klarissen anvertraut. Im selben Kloster lebte und wirkte noch zu dieser Zeit die Schwester ihres Großvaters, Anna Franciska von Csáky, die die kleine Cousine, damals nur sieben Jahre alt, ganz gewiss in ihre Obacht nahm. Ildikó Horn schrieb 1992 einen Aufsatz, in dem die Persönlichkeit dieser Tante äußerst plastisch geschildert wird:

„[...] nicht im Kindesalter, sondern erst als Erwachsene mit 24 Jahren trat sie in den Orden ein. [...] Sie war weit mehr aufgeschlossen und weltgewandt als ihre Mitschwester, die im Kloster erzogen worden waren und kaum eine Vorstellung von der Außenwelt besaßen. Sie war eine [...] Person von unvermittelter Natur, sie knüpfte leicht neue Beziehungen und wusste diese auch aufrechtzuerhalten. Sie interessierte sich leidenschaftlich für ihre Mitmenschen, Kommunikation und Gespräch waren ihr Lebenselement. Ihr lebhafter mündlicher Stil prägte auch ihre Schriften,

⁷ Miklós von Csáky (1692–1757) Erzbischof von Gran (ung. Esztergom), Imre von Csáky (1672–1732) Erzbischof von Kollotschau (ung. Kalocsa).

⁸ Zsuzsanna Eugénia von Csáky (1679–1720) Klarissenschwester, Mária Klára von Csáky (1674–1723) Klarissenschwester, Mária Sapientia von Csáky (1679–1712) Ursulinenchwester.

ihre Briefe ähneln mehr einem Gespräch, in dem nicht selten die fingierten Antworten und Gebärden ihres Gegenübers eingewoben sind. [...] Ihr Scharfsinn, Wohlwollen und ihre Hilfsbereitschaft übten eine beträchtliche Anziehungskraft aus: selbst wenn man die Familienmitglieder und Ordensvorgesetzten nicht mitrechnet, pflegte sie mit über fünfzig Personen, von Wien bis Siebenbürgen, ständige Korrespondenz zu führen.⁴⁹

Im Ordenshaus wurde also die siebenjährige Éva Franciska von Csáky von der aufgeschlossenen und unvermittelten Tante Anna unter die Fittiche genommen und sie selber scheint den Mustern ihrer Familie in jeder Hinsicht treu gefolgt zu haben, indem sie später eine bestimmende Rolle in der Gemeinschaft spielte und schließlich Vorsteherin der Klarissen wurde.

Kehren wir noch einen Moment zu Anna Franciska von Csáky zurück, die nicht nur aufgrund ihrer familiären Beziehung zu ihrer Cousine unser Interesse verdient, sondern auch weil sie in unserem Themenbereich, in der Nonnenerziehung in den Klarissenhäusern das ihrige geleistet hatte. Die Untersuchungen von Ildikó Horn stellten bereits fest, dass sie eine bestimmende Rolle in der Verwaltung des Preßburger Nonnennachwuchses spielte,¹⁰ sie war nämlich für die Erziehung der Kinder von ihrer Ankunft an bis zu ihrer Einweihung zuständig. In den Dreißigerjahren des 17. Jahrhunderts bekleidete sie das Amt der Priorissin, obwohl wegen ihrer Erkrankung nicht mehr zu Äbtissin gewählt, war sie jedoch mit einer wichtigen Aufgabe betraut. Hinsichtlich der Aufrechterhaltung des

⁹ HORN, 1992, 30–31.

¹⁰ Die Klarissen waren in Preßburg praktisch ab Ende des 13. Jahrhunderts ständig präsent, im Jahr 1529 mussten sie vor den Türken fliehen, aber nach 1540 kehrten sie allmählich zurück. Das Preßburger Ordenshaus blieb also nicht nur aufrechterhalten, sondern wurde – nebst Tyrnau – auch zum Refugium der von anderen Städten und Klöstern vertriebenen Ordensschwestern. Nachdem die Klosterfrauen ein Erdbeben und Brand am Ende des 16. Jahrhunderts überstanden hatten und am Anfang des 17. Jahrhunderts erneut fliehen mussten, brachte die Wirkung des Erzbischofs Péter Pázmány eine gewisse Ruhe in ihr Leben, es wurde mit seiner Unterstützung ab 1633 ein neues Kloster erbaut, das die Schwestern im Jahre 1640 beziehen konnten. Obwohl das Klosterleben auch in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts durch Fliehen, Pest und Brand erschwert war, konnten die Klarissen ihr gottgeweihtes Leben und Wirken weiterführen. Ein definitives Ende nahm dieser Betrieb mit dem Edikt Josephs des Zweiten, kraft dessen das Preßburger Ordenshaus der Klarissen aufgelöst wurde. Vgl. BÁLÓ 2011; KARÁCSONYI 1924, 522–525; KOLTAI, op. cit.

Ordens war es eine eminente Kernaufgabe, den Nachwuchs zu sichern: Es ging nämlich um die Frage, wie viele Töchter und von welchen Familien ins Kloster kommen. Anna Franziska von Csáky nahm den Schriftkontakt zu den Familien der potentiellen Kandidatinnen bereits in der Vorphase auf, sie hatte ja eine weitverzweigte Bekanntschaft, und dank ihres Einflusses und ihrer Beredtheit wurden ihre Bemühungen in den meisten Fällen auch von Erfolg gekrönt.¹¹ Sie hatte nicht nur die Eltern besucht, es kam öfters vor, dass die kleinen Mädchen in Nonnenhabit gekleidete Puppen oder andere fromme Geschenke wie Heiligenbilder oder illustrierte Gebetsbücher von ihr erhielten, damit sie dem Mönchtum näher kamen.¹² Aus der Korrespondenz von Anna Franciska von Csáky erfährt man also, wie der Nachwuchs des Ordens gesichert wurde, und wie Mädchen zu Ordensschwestern wurden.

Möchte man jedoch die Ereignisse nach dem Klostereintritt innerhalb des weltabgewandten Ordenshauses erschließen, muss man einige Dezennien nach vorne springen und sich den nachgelassenen Schriften von Éva Franciska von Csáky zuwenden, die uns einen Einblick, wenn freilich nicht vollen Einblick, ins Leben des Klosters gewähren. Diese eigenhändigen Manuskripte der Éva Franziska von Csáky zeugen davon, dass das Leben der Novizen ebenso streng reguliert verlief, wie das der sonstigen Mitglieder des Klarissenordens. Während die von Ildikó Horn untersuchten Briefe eher der Korrespondenz außerhalb des Ordens dienten und somit im Wesentlichen der Außenwelt galten, entstanden diese Manuskripte für „interne Verwendung“ und bieten so dem Leser einen Einblick ins Innenleben des Ordens. Die beiden Typen der Primärquellen sind somit gewissermaßen als komplementär zu betrachten.

Zurzeit sind von Éva Franciska von Csáky drei Manuskripte bekannt, die sich nach dem Genre unterscheiden lassen: ein Gebetbuch, das sich heute in Gran (ung. Esztergom) befindet, eine Klosterregel¹³, die in Erlau (ung. Eger) aufbewahrt wird, und ein Kodex, der heute in den Bestand der Budapester Universitätsbibliothek eingegliedert ist und die Übersetzung mehrerer Heiligenvitae enthält. Des Weiteren wird die Frage näher ins Auge gefasst, was uns diese drei Manuskriptwerke bezüglich des Klostereintritts und der Nonnenbildung verraten.

¹¹ HORN 1992, 32.

¹² HORN 1992, 32.

¹³ Veröffentlicht in SCHWARCZ, *Mert ihon...*, 125–169. [Das Werk mit dem kurzen Originaltitel „Rendtartás“ wird des Weiteren und im Fließtext als „Regel“ bezeichnet, Anm. des Übs.]

Es muss noch eine weitere Primärquelle in Betracht gezogen werden, nämlich die zugrundeliegende *Regula* des Klarissenordens.¹⁴ Die hier vorgestellte *Regel* wäre in gewisser Hinsicht als Konkretisierung, oder anders gesagt, als eine genauere und ergänzte Fassung der *Regula* zu verstehen, die gewisse Situationen und Normen mit einer mitunter überraschenden Genauigkeit beschreibt.

Das diesbezügliche Zeugnis der *Regula* ließe sich folgendermaßen zusammenfassen: Weltliche Jungfrauen, die Mitglied des Ordens werden möchten, müssen gewissen Anforderungen gerecht werden. Die grundlegendste Voraussetzung ist die Tauglichkeit. Klosterleben ist schwer, und hegt man den Wunsch, als Nonne zu leben, so muss man sich schweren Herausforderungen stellen. Es werden auch formale Kriterien erhoben: Wird man akzeptiert, muss man die Haare schneiden lassen, das weltliche Gewand ablegen und das Habit anziehen. Die Maßnahmen der *Regula* müssen streng befolgt werden, sie gelten für alle und jeden. Wer aufgrund ihres Alters, ihrer Krankheit oder ihrer geistigen Einfalt an deren Befolgung gehindert ist, wird gar nicht eingeweiht. Der oder die Vorgesetzte darf niemanden eigenmächtig zulassen, es wird eine Zweidrittelmehrheit der Stimmen benötigt. Die Novizen werden im Verlauf des ersten Jahres von einer „Meisterschwester“, *soror magistra* betreut. Als das Anfangsjahr vorbei ist, müssen sie unter Beisein des Konvents das Ordensgelübde ablegen.¹⁵

Inwieweit ergänzen nun die Csáky-Manuskripte die Vorschriften der *Regula*?

Von den vorliegenden Schriftwerken lassen sich diesbezügliche Details hauptsächlich anhand der *Regel* klarer nachzeichnen: Sie liefert uns handgreifliche Einzelheiten in Bezug auf die Vorschriften des Nonnenalltags, sie bespricht überwiegend praktische Angelegenheiten. Das Gebetsbuch und die Heiligenvitae sind eher seelsorgerische Lektüren, die zum tieferen Erleben des Glaubens verhelfen sollen und der Verstärkung der Hingabe an das Mönchtum dienen, bzw. Unterlagen für die einsame Kontemplation enthalten.

Der vollständige Titel des Manuskriptes, das in der Kurzform als *Regel* bezeichnet wird, heißt: *Az szent Klára szerzetében élő szerzetes szüzek Elöljáróinak,*

¹⁴ A Szent Clara szerzetiben élő apaczaknak regvlaioik, Melliet neki adot és meg erössitet a' Negiedik Orbán Pápa Urunk születése után 1263. Eztendöben. Magyaról irattatot 1627 eztendöben. Nagyszombati Szüzekért [Das Klosterregularium der Ordenschwestern der Heiligen Klara, erlassen und bekräftigt anno Domini 1263 von dem Papst Urban dem IV., zum Gebrauch der Tyrnauer Schwestern im Jahre 1627 ins Ungarische übertragen]. Hrsg. von Katalin SCHWARCZ = SCHWARCZ, *Mert ihon...*, 61–80.

¹⁵ SCHWARCZ, *Mert ihon...*, 65.

avagy Abbatisszáinak tisztek szerént való Rendtartások. Rövid oktatások [Regeln für die Äbtissinnen oder Vorsteherinnen der jungfräulichen Klosterschwestern des Ordens der Heiligen Klara, ihrem Amt gemäß. Kurze Erläuterungen]. Mit anderen Worten ist es ein Wegweiser für die Vorgesetzten. Teils enthält er prinzipielle Thesen bezüglich der Beschaffenheit des idealen Vorstandes, teils beschreibt er konkrete Situationen des Alltags und bietet Anweisungen für die Handhabung der am häufigsten auftretenden Probleme. Gleichwohl funktioniert dieses Werk zum Teil quasi auch als Zeremonienbuch, es enthält Liturgien bestimmter Ehren- und Festtage der Gemeinde, und darüber hinaus es beinhaltet – zwar sporadisch eingestreut, aber dem Sinne nach deutlich erkennbar – die Vorschriften für Novizen.

Die einleitenden Passagen der *Regel* – anhand der Leitgedanken des Rodericus Alfonsus, aber im Laufe der Argumentation auch die Autorität von Cicero, dem Heiligen Bernhard, dem Heiligen Paulus und anderen mobilisierend – erläutern, was es eigentlich bedeutet, Vorsteherin einer Ordensgemeinschaft zu sein, welche Zuständigkeiten und Verantwortungen damit einhergehen, weil:

„das Konvent besteht nicht im Mauerwerk der Klöster und Kirchen, es besteht viel eher in der Ansammlung der geistlichen Personen der jeweiligen Gemeinde, die ehrlich gestrebt sind, den Heiligen folgend sich zu vervollkommen, und das Glück ihres Unternehmens hängt hauptsächlich von den Anordnungen, dem Anstand und dem tadellosen Exempel ihrer Vorgesetzten ab.“¹⁶

Nicht ganz direkt, aber deutlich spürbar werden hier die vier Kardinaltugenden wie Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung angesprochen und demgemäß verlangt, dass die Gemeinde der Ordensschwestern im Zeichen dieser Tugenden mustergültig verwaltet wird.

„Die Vorsteher sollen also bedenken, dass sie vor dem letzten Gericht ihres Höchsten Richters weniger darüber Rechenschaft ablegen werden müssen, was für nützliche Arbeiter, was für schön singende Klosterinsassen sie gesammelt haben, sondern vielmehr davon, wie sie die ihnen Anvertrauten zum Seelenleben, zur Weltverachtung, Gottesliebe und zur allseitigen Vervollkommnung gesteuert haben.“¹⁷

¹⁶ Regel, 1[r].

¹⁷ Regel, 1[r]. Eine besonders bemerkenswerte Vorstellung, vor allem wenn man die Angaben über ihre Tante mitberücksichtigt.

Außer der Ausübung der Tugenden ist hier auch ein weiterer Gedanke enthalten, nämlich die Analogie mit dem Fürstentum. Es wird an mehreren Stellen diese Parallele mit dem Fürsten bemüht: zum Beispiel in der Passage, in der festgestellt wird, dass die Milde des Herrschers eine Zierde des gesamten Reiches ist, wobei die Nation, die sich gegen eine solche Hoheit erhebt, nichts Anderes verdient, als ein unbarmherziges und unerträgliches Regime. An diese Idee knüpft die Verfasserin den Gedanken an, dass es den Vorgesetzten leichter sei, von Barmherzigkeit und Milde Rechenschaft abzulegen, als von grimmigen Untaten, da Gott selbst ein gnädiger und milder Herr sei. An einer anderen Stelle heißt es:

„ist ein Knecht treuer und tadelloser Diener seines Herrn, so ist er vollkommen nach seiner Art. Dem Fürsten ist aber diese Vollkommenheit versagt, obwohl er durch Gnade des allmächtigen Gottes alles tun und lassen darf [...] Gott im Himmel hat große Acht auf seine Fürsten.“¹⁸

Auf diese eher theoretischen Erläuterungen folgt eine konkrete Beschreibung der Zeremonie, wie die Äbtissin gewählt wird, und von nun an konzentriert sich die *Regel* auf praktische Maßnahmen. Was hat die Äbtissin zu sagen, wie hat sie sich zu benehmen, welchen Aspekten mehr, welchen weniger Beachtung geschenkt werden soll. In diesem Zusammenhang wird auch die Betreuung junger Nonnen erwähnt, an erster Stelle werden die Vorschriften bezüglich ihrer Einkleidung besprochen. Der Vorgang ist wie folgt: Nachdem die Herkunft und Sittlichkeit der Kandidatin geprüft worden sind, wird sie ins Kloster eingeladen, damit sie von den älteren Schwestern eingehend besichtigt werde, und die Frage geprüft werden kann, ob die Novizin frei von Krankheiten oder „Tadeln“ sei, die sie für die klösterliche Berufung untauglich machen würden. Die wichtigsten Themen dieser Untersuchung sind die Folgenden: Ob sie wahrhaft entschlossen sei, in den Orden einzutreten; ob sie einem Manne nicht etwa durch Heirat verpflichtet sei; ob von ihrer Sittlichkeit anderweitig Zeugnis eingeholt werden könne; ob sie zur Einkehr, vor allem aber zur Folgsamkeit bereit und willig sei. Ob sie nicht unverträglich Natur sei, ob sie scharfsinnig und zum Lernen bereit sei. Sind diese Punkte befriedigend geklärt, muss sich die Eintrittswillige vor der Tür niederknien und die Äbtissin um Zulassung bitten. Diese Bitte stellt die Novizin mit ihrer Priorissin gemeinsam, kniend.

¹⁸ Regel, 5[r].

Nachfolgend wird der Neuling vor Herausforderungen gestellt, es werden die Schwierigkeiten des Klosterlebens ihm vor Augen geführt – aber auch seelsorgliche Vertröstungen verabreicht, damit die Kandidatin nicht zurückschreckt. Dann findet eine Abstimmung statt, der Konvent entscheidet über die Zulassung. Handelt es sich um eine Minderjährige, wird sie nicht gleich eingekleidet, sondern erst in die Betreuung einer *soror magistra* gegeben, deren Aufgabe ist, die Sittsamkeit der Kandidatin zu vervollkommen, damit sie sich zum Ordensmitglied eignet. Diesen Zweck meinte man durch eine gewisse Isolierung anzustreben, die Kandidatin wohnt in einem separaten Wohnraum mit ihrer *magistra* zusammen, es wird auch separat gespeist, die gemeinschaftlichen Messen werden jedoch auch von den Beiden besucht. Besonderes Gewicht wird dabei auf die strenge Einhaltung der Tagesordnung gelegt, es wird regelmäßig gebetet und gesungen, es werden altersgerechte Arbeiten verrichtet, und darüber hinaus das Beispiel älterer Ordensschwester befolgt.

Wird die Kandidatin reif für die Einkleidung erklärt, zieht sie das Habit an, und es beginnt das Probejahr unter der Leitung der *magistra*. Ist das Jahr vergangen, und nähert sich nun die Zeit der Profess, bespricht die Äbtissin mit der Novizin unter vier Augen, ob sie von Herzen aufrichtig gerne bleiben würde, oder eher den Orden verlassen möchte: man solle jetzt Farbe bekennen. Gleichwohl behält sich die Äbtissin ihrerseits das Recht vor, untauglichen Aspirantinnen die Einweihung zu verweigern.

Am Tag des Gelübdes geht dann alles nach einer strengen Liturgie vor sich. Ein wesentlicher Teil der Zeremonie ist die Erläuterung des Sinnes der vier *professiones* oder Versprechen durch die Äbtissin.

Der die *Regel* einfassende Kodex enthält am Ende zwei weitere, spätere und unvollständige Kopien des Csáky-Manuskriptes. Das Originalmanuskript ist verstümmelt überliefert, es fehlt der Schlussteil, anhand der beiden späteren Kopien lassen sich jedoch die verschollenen Passagen ergänzen. So findet man in der Kopie aus dem Jahre 1754 zum Beispiel eine detaillierte Textvorlage der Zeremonie des Ordensgelübdes vor.¹⁹

Als die Zeremonie zu Ende ist, gilt die Novizin nun als gleichwertiges Mitglied der Ordensgemeinschaft, es gelten jedoch gewisse spezielle altersbedingte Vorschriften – den Jüngeren obliegt eine etwas strengere Kontrolle.

¹⁹ Veröffentlicht in SCHWARCZ, *Mert ihon...*, 179–182.

Einen wesentlichen Bestandteil der Erziehung bildeten die Lesestunde und die darauffolgende Besprechung der Lektüre. Nach den Angaben der *Regula* wurde von dem „Weißen Sonntag“ (d.h. von dem achten Tag nach Karsamstag) an, bis zu Mariä Geburt (8. September) jeden Arbeitstag nach dem zweiten Mahl bis zum Mittagsgeläut stille Einkehr gehalten: Begründet wird diese Maßnahme dadurch, dass ein Nickerchen gleich nach dem Essen ungesund, wobei eine kurze und stille Kontemplation sowohl dem Körper als auch der Seele zuträglich sei. Der Verlauf derselben wurde allerdings auch sehr genau geregelt, und zwar folgenderweise:

„alle Jungfrauen werden in ihrer Zelle eine Sanduhr dabei haben, so dass alsbald die Tafel vom zweiten Mahl aufgehoben wird, und ein Glockengeläut zur Stille mahnt, alle ihre Sanduhren kopfüber stellen und sich für eine ganze Stunde in frommer Lektüre vertiefen, gestattet, es wurde die Tafel verspätet aufgehoben, dann nur dreiviertel Stunden lang. Die Älteren dürfen ihre Lektüre nach eigenem Gutdünken auswählen, die Minderjährigen, Jüngeren und Novizen werden jedoch lesen müssen, was ihnen die *magistra* vorgibt.“²⁰

In diesem Zeitraum war strenge Stille angeordnet, man durfte auch nicht herumlaufen. Als die einsame Stunde der stillen Einkehr abgelaufen war, wurde aus dem Buche des Thomas Kempis vorgelesen. Darauf folgte eine Diskussion der seelischen Erlebnisse, welche die vorangehende Lektüre hervorrief.

Bei den Jüngeren und den Älteren wurde das Lesen unterschiedlich geregelt, und ebenfalls war ein differenziertes System der Zuteilung und Kontrolle der verschiedenen Aufgaben charakteristisch. Die *Regel* schreibt der Äbtissin vor, die Lesenden eifrig und leise nacheinander aufzusuchen. Es wird allerdings bemerkt, dass sie zur Beobachtung der Älteren nicht verpflichtet sei, aber wenn eine der Schwestern beim Nichtlesen ertappt wird, muss sie diszipliniert werden, und beim wiederholten Delikt soll ihr als Strafe das Buch um den Hals gebunden werden.

Ganz ähnlich bei der Diskussion: Wer die Teilnahme daran verweigert, dem soll ein Buch um den Hals aufgebunden werden. Die Jüngeren werden dafür auf diese Weise bestraft, gleichwohl müssen aber auch die älteren Ordensschwester

²⁰ Regel, [33v]–34[r].

gerügt werden, weil die Jüngeren an den Älteren ein Beispiel nehmen und diesem folgen.

Laut der *Regel* hat diese Anordnung der Lesestunde einen doppelten Nutzen: Der eine sei, dass die Schwester durch das Lesen in die Wissenschaft der Spiritualität eingeführt werden, und der andere sei, dass sie während der Besprechung des Gelesenen ja nichts anderes zum Thema haben und werden zunehmend geneigt sein, fortwährend über fromme Gesprächsgegenstände und über die Liebe zu Jesu zu diskutieren.²¹

In derselben Periode des Jahres durften die Schwestern einmal pro Woche den Garten aufsuchen. Dies zielt darauf ab, ihre Tagesroutine etwas abwechslungsreicher zu gestalten, sie seien dadurch einerseits weniger gelangweilt und sie sollen die Spiritualität eifriger anstreben können, andererseits fördere diese Maßnahme die Gesundheit des gebrechlichen Leibes.²²

Es wird auch in Sachen der ärztlichen Versorgung altersbedingt unterschieden, die bejahrten Schwester durften im Lazarett ganze zwei Wochen lang verweilen, wobei den Jüngeren sei, auch nach einem Aderlass, nur ein Aufenthalt von drei Tagen, höchstens einer Woche gewährt gewesen.²³

Für die Novizen war ein eigentümliches Ritual bestimmt. Unmittelbar nach dem Klostereintritt an dem Festtag des nächstfolgenden Apostels im Kalender legte die Äbtissin die Namen der zwölf Apostel auf das Messbuch, und die neuen Schwestern wurden aufgefordert, auf gut Glück einen Namen zu ziehen: dem gezogenen Apostel war man fortan besonders verpflichtet, er wurde der Schutzpatron der jeweiligen Novize, den sie zeitlebens treu zu verehren hatte.²⁴ An die sieben Marienagen war derselbe Brauch geknüpft, alle Schwestern zogen einen Zettel, und den so gewählten Festtag musste die Ordensfrau den ganzen Leben lang mit besonderer Andacht feiern.²⁵

Die Äbtissin musste gleichwohl besonders darauf achten, dass das Fasten und die Selbstkasteiung nicht so weit getrieben würden, dass die jungen Schwestern am Ende zu erschöpft wären, um das Leben im Kloster zu ertragen – sie sollten vielmehr dazu angehalten werden, die Zunge zu zähmen und jeglichen Verdruss still hinzunehmen.

²¹ Regel, 34[r].

²² Regel, 37[r].

²³ Regel, 37[v].

²⁴ Regel, 41[v]–42[r].

²⁵ Regel, 42[r].

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Klarissen besonderes Gewicht auf den Nachwuchs an Schwestern und auf die Erziehung junger Nonnen legten; sowohl ihre körperliche Gesundheit, als auch ihre seelische Erbauung wurden sorgsam betreut, um sie innerhalb der Gemeinde wachsen und gedeihen zu lassen. Diese Entwicklung meinte man jedoch nicht bloß durch Regeln und Pflichten zu fördern, auch persönlich standen Minderjährigen und Novizen Lehrerinnen, Wegweiserinnen und *magistrae* motivierend beiseite.

Den frisch geweihten Nonnen wurde keine Präfektin mehr eigens an die Seite gestellt, sie gehörten unmittelbar dem Zuständigkeitsbereich der Vorsteherin an, es galten für sie aber strengere Regeln als für den Rest, dadurch sollten sie spirituell gestärkt und im Rahmen des Ordens behalten werden. Die Lektüre der richtigen Texte, die Diskussion darüber, sowie die Kontemplation waren von zentraler Bedeutung, diese Tätigkeiten ließen aber den Klosterfrauen auch Erholungspausen zu. Es muss noch ein weiterer Aspekt kurz angesprochen werden, nämlich die Mahnung an ältere Nonnen, die zwar nicht kodifiziert, aber als Ergänzung überall in diesen Texten vorzufinden ist: sie sollen sich so benehmen, dass sich die jüngeren Mitschwestern daran ein Beispiel nehmen könnten, damit ihre Taten als Muster und Vorbild gelten können. Diese Beziehung war für beide Seiten verbindlich, die Älteren hatten ein gutes Beispiel abzugeben, die Jüngeren hatten dafür wiederum die gebührende Beachtung zu erweisen. Das Leben der Klarisenschwester war somit weniger durch Vorschriften und strenge Maßnahmen geregelt, als vielmehr durch den gegenseitigen Respekt und durch die Achtung für die Mitschwestern bestimmt und gesteuert von der integrativen Kraft der Ordensgemeinschaft.

Literaturverzeichnis

- BÁLÓ, Péter: *Klarissza apácák Pozsonyban a XVII–XVIII. század fordulóján. Esterházy Mária Magdolna levelei Esterházy Pálhoz* [Klarissen in Preßburg an der Wende des 17. und 18. Jahrhunderts. Die Briefe von Mária Magdolna Esterházy an Pál Esterházy] = Hombár, Hódmezővásárhely, Tornyai János Múzeum és Közművelődési Központ, 2011 (Múzeumi évkönyv, 6), 253–272;
- FRAUHAMMER, Krisztina: *A Makula nélkül való tükör magyarországi hatástörténete: Utószó* [Die Wirkungsgeschichte des ‚Makellosen Spiegels‘ in Ungarn: Nachwort] = ÚJFALUSI, Judit: *Makula nélkül való tükör Melly Az üdvözítő Jesus Krisztusnak, és Szent Szüléinek életét, úgy keserves kinszenvedését, és halálát adgya elé, Melly*

- Superiorok Engedelmébül, Szüz Szent Klára Szerzetében lévő Ujfalusi Judith által* [Makelloser Spiegel des Lebens, schmerzvollen Kreuzwegs und Todes des erlösenden Jesu Christi und der Heiligen Familie, ihren Vorgesetzten ehrerbietig verpflichtet vorgelegt von der Klarissenschwester Judith Ujfalusi] Nagyszombat, 1712, Hrsg. Krisztina FRAUHAMMER, Bp., Pytheas, [Facsimile-Ausgabe], 2015, S. 3–31;
- HARGITTAY, Emil: *Csáky István „politica philosophiai okoskodás”-a* [Die „Politisch-philosophische Klugheitslehre” des István von Csáky] in: *Irodalomtörténeti Közlemények* (90) 1986, 77–85.
- HORN, Ildikó: *Csáky Anna Franciska és a pozsonyi klarisszák* [Anna Franciska von Csáky und die Preßburger Klarissen], Aetas, 1992 (3), 28–43;
- István Csáky, Politica philosophiai okoskodás-szerint való rendes életnek példája (1664-1674)* [Exempel einer ordentlichen Lebensführung der politisch-philosophischen Klugheitslehre gemäß]. Herausgegeben von Emil HARGITTAY, Budapest, Argumentum, 1992.
- KARÁCSONYI, János: *A Magyarországi Kláraszűzek története: Sanctimoniales ordinis sanctae Clarae* [Die Geschichte der Klarissenschwestern in Ungarn] = Ders.: *Szt. Ferencz rendjének története Magyarországon 1711-ig* [Die Geschichte der Franziskaner in Ungarn bis 1711], II, Bp., Magyar Tudományos Akadémia, 1924, 445–536.
- KOLTAI, András: *Klarissza rend* [Klarissenorden] = *Szerzetesség a koraujkori Magyarországon* [Mönchtum im Ungarn der frühen Neuzeit], Összehasonlító rendtörténeti blog [Blog für vergleichende Ordensgeschichte] URL: <https://szerzetes.hypotheses.org/noi-rendek/klarissza> [letzter Zugriff: 11. 09. 2016]
- LÁZS, Sándor: *Apácaműveltség Magyarországon a XV–XVI. század fordulóján: Az anyanyelvű irodalom kezdetei* [Nonnengelehrsamkeit in Ungarn an der Wende des 15. und 16. Jahrhunderts: Die Anfänge der volkssprachigen Literatur], Bp., Balassi, 2016;
- SCHWARCZ, Katalin: *„Mert ihon jönnek asszonyotok és kezében új szoknyák”: Források a klarissza rend magyarországi történetéből* [„Hier kommt Eure Herrin mit neuen Roben in der Hand”: Quellen der Geschichte des Klarissenordens in Ungarn], Szeged, Sigillum, 2003 (Metem-Bücher, No. 39).
- SCHWARCZ, Katalin: *A klarissza apácák könyvkultúrája a XVIII. században* [Buchkultur der Klarissenschwestern im 18. Jahrhundert], Szeged, Scriptum, 1994;

SCHWARCZ, Katalin: *Kósa Jenő magyar nyelvű klarissza rendtörténete 1768-ból* [Die ungarischsprachige Ordensgeschichte der Klarissen von Jenő Kósa aus dem Jahre 1768] = Lymbus, Művelődéstörténeti Társaság, Szeged, 1994, 103–144.

VELLADICS, Márta: *A szerzetes rendek felszámolása II. Józsefkorában* [Die Aufhebung der kirchlichen Orden im Josephinismus], Miskolc, 2001= <http://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/velladics.htm>. [letzter Zugriff: 28. 08. 2018]

PNEUMATOLOGICAL CHRISTOLOGY AND CHRISTOLOGICAL PNEUMATOLOGY ACCORDING TO YVES CONGAR'S LATEST THEOLOGICAL VISION

PR. DR. LUCIAN PĂULEȚ¹

Abstract: Patristic Christology was based on the hypostatic union against the Arians. For St. Thomas, Christ received sanctifying grace and charisms, due to the grace of the hypostatic union. Therefore, these gifts could not increase and could not bring something new in the life of Christ. Congar criticizes Thomas' Christology for two reasons. First, this Christology does not pay sufficient attention to the historical character of the economy of salvation. Second, it does not allow the theologian to understand these interventions of the Spirit as qualitative moments in which God communicates to Christ himself in his status as Messiah and Redeemer.

Keywords: Thomas Aquinas, Yves Congar, Pneumatological Christology, Christological Pneumatology, 20th century ecclesiology, hypostatic union, baptism of Jesus, resurrection of Jesus, Holy Spirit, Christology of exaltation.

The French theologian Yves Congar is known primarily as an ecclesialogist. His early major works treat ecclesiological themes, such as the nature of the Church, ecumenism, reform, lay people in the Church. However, his interest in pneumatology developed early in his career, too. In his *Entretiens d'automne (Fifty Years of Catholic Theology)* an interview book published toward the end of his life, Congar declared that before he wrote his major book in pneumatology, *I Believe in the Holy Spirit*, he made a survey of his published works and noticed that he had written eighteen or nineteen articles on the Holy Spirit and he realized

¹ Rev. Dr. Lucian Păuleț obtained his doctoral degree in hystorical and systematic theology at The Catholic University of America in 2018. The title of his dissertation is *The Holy Spirit as the Principle of Ecclesial Unity, Catholicity, Apostolicity and Holiness in the Thought of Yves Congar*. Curently he is a professor of systematic (dogmatic) theology at Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași, which is the major seminary of the Diocese of Iași, Romania. Address: Str. Vascăuțeanu, nr. 6, RO–700462, Iași, lucianpaulet@yahoo.com.

that he had been preoccupied with pneumatology for a long time.² This interest in pneumatology comes to complete fruition in two works: *Je crois en L'Esprit Saint* (*I Believe in the Holy Spirit*) and *La Parole et le Souffle* (*The Word and the Spirit*).³ These two books represent Congar's mature thought in pneumatology.

The main interest of the second book, published only a few years after his trilogy on the Holy Spirit, was to explore the relationship between Christ and the Holy Spirit. In the introduction to this new book, Congar wrote: "If I were to draw but one conclusion from the whole of my work on the Holy Spirit, I would express it in these words: no Christology without pneumatology and no pneumatology without Christology."⁴ Congar considered this principle to be the fundamental key to reading his pneumatology. This study will address briefly Congar's presentation of the relationship between Christ and the Spirit according to his major pneumatological books, *I Believe in the Holy Spirit* and *The Word and the Spirit*.

1. Pneumatological Christology

At the time when Congar wrote his book *I Believe in the Holy Spirit*, there had been published works treating Christ and the Spirit, and he mentions the most important of them.⁵ A Christology based on the intervention of the Holy Spirit, and not on the incarnation, was emerging. This pneumatological Christology

² Yves CONGAR, *Entretiens d'automne*, Théologies (Cerf: Paris, 1987), 80, translated in English as *Fifty Years of Catholic Theology: Conversations with Yves Congar*, ed. by Bernard Lauret, trans. John Boweden (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 61.

³ Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, vols. 1-3, (Paris: Cerf, 1979-1980), translated in English as *I Believe in the Holy Spirit*, vol. 1-3, trans. David Smith (New York: Crossroad Publishing, 1983) from now on *I Believe*; Yves CONGAR, *La Parole et le Souffle* (Paris: Desclée, 1984), translated as *The Word and the Spirit* (San Francisco: Harper and Row, 1986).

⁴ CONGAR, *The Word and the Spirit*, 1.

⁵ CONGAR, *I Believe*, vol. 3, 171, n.1. Heribert MÜHLEN, *Una mystica persona* (1964); James D. G. DUNN, "Rediscovering the Spirit", *Expository Times* 84 (1972-73), 9-12; Walter KASPER, *Jesus the Christ* (1974 - English translation in 1976), Walter KASPER, "Esprit-Christ- Eglise," *L'expérience de l'Esprit. Mélanges E. Schillebeeckx* (Paris, 1976), 47-69; Philip J. ROSATO, "Spirit Christology: Ambiguity and Promise," *Theological Studies* 38 (1977), 423-449.

was not in contradiction with the classic Christology of Chalcedon, but explored aspects contained in the New Testament that were not developed by Christology up to that moment.

Pneumatological Christology has two preconditions that are also its strong points. First, Christology should not be separated from soteriology. Christ has come into the world (he descended – the *katabasis* of Christ’s mystery) to raise up to God the human race (the ascending or *anabasis* of Christ’s mystery). The incarnation has as its final point the resurrection and eschatological fulfillment. Due to the emphasis on the hypostatic union and the care to define it precisely, the “*propter nos homines et propter nostram salutem*” was not fully developed. Pneumatological Christology intends to recover its full meaning. Second, pneumatological Christology emphasizes the importance of history in the unfolding of salvation. God’s revelation takes place in the economy of salvation and each moment (*kairos*) brings something new in the whole economy. If for non-historical theology and for Thomas Aquinas Christ possessed everything from the time of his incarnation while the baptism of Jesus represented only a manifestation of him *for others* as Messiah, for pneumatological Christology events (*kairoi*) like the baptism “are true qualitative moments in his [God’s] communication of himself to and in Jesus Christ.”⁶

There is no surprise that Congar, one of the proponents of *ressourcement*, embraces pneumatological Christology. One of Congar’s greatest contributions in theology is his understanding of salvific realities in an historical perspective and in the economy of salvation.⁷ The historical character of this economy of salvation gives the theologian the opportunity to look at the interventions of God in our history as events (*kairoi*) in which God communicates repeatedly to humanity. This method has a particular importance for understanding pneumatological Christology. Starting from the historical dimension of the economy of redemption, Congar’s main goal is to emphasize the role of the Holy Spirit in Christology and subsequently in ecclesiology.

In the New Testament, there is a continuous dynamic between Jesus and the Holy Spirit: Jesus in his human nature is anointed and led by the Holy Spirit and

⁶ CONGAR, *I Believe*, vol. 3, 166.

⁷ Congar himself acknowledged by the end of his life that, while he was thankful to the Scholastics, he enlarged his vision through the study of history (CONGAR, *The Word and the Spirit*, 6).

he, the glorified Lord, gives the Spirit to the Church. When Congar examines the texts of the New Testament, he discovers that the work of Christ is accompanied by a pouring of the Spirit and is accomplished in a condition of *kenosis* (Phil 2:6-8), obedience (Heb 10:5-9) and prayer (Mt 6: 9-11). Jesus fulfilled the Father's will by the way of the cross. Congar insists that this way was "not the way of (beatific) vision, but the way of obedience. That obedience consisted in going where God wanted him to go without knowing where it led (see Heb 11:8)."⁸ Furthermore, it was the Spirit who sanctified Jesus in that condition and enabled him to understand more deeply of the will of the Father (Lk 2:40). In passing, it should be noted that Congar shows that everything said above is in agreement with much Scholastic Christology, which grounds the holiness of Christ in the hypostatic union, but both the grace of the union and the sanctifying grace which follows that union require the work of the Spirit.

The question then arises how it was possible that Jesus grew in his understanding of the Father's will or how he was conscious, in his human soul, of his relationship with the Father and of his divine sonship. Scholasticism formulated an answer based on the hypostatic union. Congar claims, in agreement with the majority of contemporary theologians, that "because of the hypostatic union, the Word or Son of 'God' is the principle of Jesus' existence and the metaphysical subject to which his actions are attributed, but [...] this union leaves the play of his faculties of knowledge and willing a matter of his true and full humanity."⁹ His human knowledge and power of will grew while he was carrying out his mission. "The 'categorical' way of expressing and representing this consciousness is made explicit by the experiences, encounters and actions that take place in his life."¹⁰

Congar points out that, according to the New Testament texts, there are several descents of the Spirit in Jesus' life. In Luke, Jesus was conceived by the power of the Holy Spirit (1:35). However, Congar identifies two moments of decisive importance when he experiences the Father's words and the Spirit intervenes effectively in Jesus' human nature. The first is the baptism by John the Baptist because this event is a theophany of the Trinity. It will be shown how Congar thinks

⁸ CONGAR, *I Believe*, vol. 3, 166.

⁹ CONGAR, *I Believe*, vol. 1, 18; also vol. 3, 166–167.

¹⁰ CONGAR, *I Believe*, vol. 1, 18.

that Jesus is constituted, and not merely proclaimed, as Messiah and Servant.¹¹ The second decisive moment is his resurrection and glorification when Jesus was made Lord in his human nature and, therefore, made able to communicate the Spirit as man.¹²

First, Jesus' baptism constitutes a decisive moment when he "was called and sent as Messiah" due to a new communication of the Spirit.¹³ It is important to note that Congar shows how Matthew and Luke, who wrote on the infancy of Jesus (especially Luke who attributes his conception to the Spirit – Lk 1:35), do not connect Jesus' acting in the Spirit and fulfilling his mission in the Spirit to his birth. They both connect it with his baptism. Before baptism, Jesus was not known by the people in Nazareth to walk and act in the Spirit. Therefore, baptism is not an event subordinate to the cycle of infancy, but rather it opens a new phase in Jesus' life and in the economy of salvation. The baptism of Jesus constitutes a moment which makes explicit his human consciousness of his calling as Messiah precisely by the Spirit's anointing of his human nature. Even though Congar affirms the conception of Jesus in the framework of redemption,¹⁴ he claims that, from the point of view of the economy of salvation, baptism constitutes Jesus as Christ or Messiah for his mission.

Congar supports his idea with several biblical texts. The announcement of the voice from heaven, which proclaims that Jesus is God's beloved Son and the chosen one, has to be connected with the words of Psalm 2:7: *You are my son, today I have become your father* (New Jerusalem Bible). These words also have to be read in the context of the messianism present in Nathan's prophecy (2 Sam 7:14),¹⁵ and of the beginning of the first song of the Servant (Is 42:1).¹⁶ In Congar's vision, the baptism is the first anointing of Jesus by the Spirit. There is no anointing previous to this one in the New Testament. Therefore, this is the decisive moment when

¹¹ Congar will show that the descent of the Holy Spirit upon Jesus at his baptism was not merely for the sake of disciples (that they may believe) but that Jesus was empowered in his humanity to be Messiah. However, this did not add anything to his divine eternal sonship.

¹² CONGAR, *I Believe*, vol. 3, 171.

¹³ CONGAR, *I Believe*, vol. 1. 16–17.

¹⁴ CONGAR, *The Word and the Spirit*, 86.

¹⁵ "I shall be a father to him and he a son to me" (2 Sam 7:14).

¹⁶ "Here is my servant whom I uphold, my chosen one in whom my soul delights. I have sent my spirit upon him" Is 42:1.

Jesus was anointed and made the Christ. “He was able to express in an entirely new way, in the perspective of his mission, his consciousness, at the human level, of his quality as the Son of God and of his condition as the Servant.”¹⁷

This view does not support the heresy of Adoptionism.¹⁸ At baptism there is no ontological change in Jesus. Congar agrees with scholastic theology that the hypostatic union is a metaphysical act by which Jesus’ human nature subsists through the second Person of the Trinity. Congar, however, departs from the Thomistic teaching that Jesus as man knew his Father’s will through his beatific vision. His human soul was in a condition of *kenosis* (Phil 2:6-8), obedience and prayer. In Congar’s opinion, nobody knows the human consciousness which Jesus had of his being the Son of God but this consciousness was brought about in Jesus through his acts. The Holy Spirit was the source of these spiritual acts in him, but this does not mean that he becomes Son at his baptism.¹⁹

The Christology based on the hypostatic union was developed by the early Fathers of the Church against the Arians. St. Thomas brought about further developments. For him, the role of the Holy Spirit in this Christology was to form the body of Christ in Mary’s womb.²⁰ Here, Thomas works with the idea of created grace. He calls this hypostatic union the grace of union. On the basis of this grace, Christ received in his humanity sanctifying grace and charisms in order to work in a holy manner. The role of the Holy Spirit was presupposed in the incarnation, but it is due to the hypostatic union that Christ received created grace in a full manner. Therefore, these gifts could not increase and could not bring something new in the life of Christ.²¹ It is important to understand Thomas’ approach, because he shaped the Christology of the following centuries. It was precisely against this unhistorical Christology, in which Jesus always had the fullness of

¹⁷ CONGAR, *The Word and the Spirit*, 88.

¹⁸ Adoptionism holds that Jesus was a man endowed with a special power. Jesus became son of God (or he was adopted) at his baptism. Adoptionism appeared in Rome, as professed by Theodotus the Tanner (around 190). It was also held by Paul of Samosata, bishop of Antioch (ca. 200-275). It was condemned by a local synod in Antioch in 268 (Harold O. J. BROWN, *Heresies: Heresy and Orthodoxy in the History of the Church*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2000, 96–99).

¹⁹ CONGAR, *I Believe*, vol. 3, 166-167.

²⁰ St. Thomas AQUINAS, *Summa Theologica* tr. by Fathers of the English Dominican Province (Allen, Texas; Christian Classics, 1981), IIIa, q. 32, a.1-2.

²¹ AQUINAS, *Summa Theologica*, IIIa, q.7, a. 12.

grace on account of the hypostatic union, that Congar tried to emphasize the role of the Holy Spirit in Jesus' life and activity.

Although he had a great respect for Thomas, Congar criticizes his Christology for two reasons. First, a Christology based on the hypostatic union does not pay sufficient attention to the historical character of the economy of salvation in which Christ repeatedly received the Holy Spirit. Second, it does not allow the theologian to understand these interventions of the Spirit as qualitative moments in which God communicates in a real sense to Christ himself in his status as Messiah and Redeemer.²² In this regard, Congar considers the baptism as a decisive moment in which the Spirit anointed Jesus and constituted him as the Christ.

Congar also sees a constitutive dimension to the Holy Spirit's role in the resurrection of Christ. According to this "Christology of exaltation,"²³ at his resurrection Jesus is glorified in his human nature when he receives the Spirit. He is assimilated to God and communicates the Spirit as a man. The Scholastics taught that Christ received the Spirit as man and communicated him as God. The newness of Congar's more pneumatological Christology consists in the fact the glorified Lord communicates the Spirit as man. Congar emphasizes that this new perspective is possible only from the point of view of the economy of salvation. From the point of view of the ontological status of Christ, Jesus is the Son of God from the moment of his conception; he is *monogenitus* or *monogenēs*.²⁴ However, from the perspective of the realization of God's plan in the history of salvation, through successive moments, Jesus becomes in his human nature *prōtotokos*, the first-born to divine life for us and for our redemption. This event is the work of the Holy Spirit whom Jesus receives through his glorification at his resurrection.

It is important to understand the quality of the "first-born" in its context in order to have a full insight into its content. One could think that "the first-born" refers to the incarnation of the Word. The title appears in the Epistle to the Hebrews:

²² CONGAR, *The Word and the Spirit*, 86–87.

²³ CONGAR, *The Word and the Spirit*, 89–90. One of the most powerful biblical texts which is a source of this "Christology of exaltation" is Acts 2:32-33: "God raised this man Jesus to life [...]. Now raised to the heights by God's right hand, he has received from the Father the Holy Spirit, who was promised, and what you see and hear is the outpouring of that Spirit."

²⁴ CONGAR, *The Word and the Spirit*, 92.

God has never said to any angel: *You are my Son, today I have become your father*; or: *I will be a father to him and he a son to me*. Again, when he brings the First-born into the world, he says: *Let all the angels of God worship him*. (Heb 1:5-6; cf. Dt 32:43)

Congar points out that the context of this text is that of Christ's resurrection.²⁵ The title "the first-born" is given to Christ at his enthronement in glory. It is not a merely honorific title or a simple recognition by the Father of his redemptive work but a new status received in relation to us. According to the Epistle to the Hebrews, Christ is presented as a priest in his weakness prior to his resurrection,²⁶ but his priesthood is brought to its fullness at his glorification,²⁷ Congar says.²⁸ In an historical Christology, one has to distinguish two conditions of the Son of God. Before his resurrection, Jesus was the Son of God *in forma servi*; after his glorification, he was the Son of God *in forma Dei*.²⁹ At the moment of resurrection, Jesus was constituted Son of God in power (see Rom 1:3-4), not from the point of view of the hypostatic union (since he was always *Monogenitus*), but from the perspective of the work of redemption completed by him by passing from death to life (when he became *Prototokos*).³⁰

This new begetting in the economy of salvation is at the level where he relates to us. Christ's body was not merely glorified but Christ became a "life-giving spirit" (1 Cor 15:42-45), the source of spiritual life for us. Jesus is glorified and receives the Spirit so that by communicating the Spirit to us we should be fully sons of God. Following the same pattern, we will be fully sons only at the resurrection. It will be a divine sonship received as a gift of God's grace, as Jesus received it in his humanity.

These conditions of Son of God, *in forma servi* and in glory, are the work of the Holy Spirit, who effects this sonship in Christ on our behalf. This divine fili-

²⁵ CONGAR, *The Word and the Spirit*, 90.

²⁶ "For the high priest we have is not incapable of feeling our weakness with us, but has been put to the test in exactly the same way as ourselves, apart from sin." (Heb 4:15)

²⁷ "When he had been perfected, he became for all who obey him the source of eternal salvation." (Heb 5:9)

²⁸ CONGAR, *The Word and the Spirit*, 91.

²⁹ Yves CONGAR, "Pneumatologie dogmatique," in *Initiation à la pratique de la théologie*, ed. Bernard Lauret and François Refoulé (Paris: Cerf, 1982), vol.2, 493.

³⁰ CONGAR, *The Word and the Spirit*, 92.

ation in human form is the work of the Holy Spirit, a consequence of grace and a historical reality in the economy of salvation.

An important distinction needs to be made in order to avoid Adoptionism. Some Gnostics believed that the Redeemer on high came down in Jesus at his baptism. In order to defeat this heresy, Irenaeus stated that it was not Christ who descended on Jesus since the Christ was none other than Jesus.³¹ The Word of God, assuming human nature, became Jesus Christ. This happened at the incarnation. However, the Spirit descended upon Jesus at his baptism so that Jesus can accomplish the work of redemption. The key is to clearly identify and distinguish the ontological and historical-salvific orders, as Congar himself does. He explains that during the Arian controversy, the Fathers of the Church started to emphasize the hypostatic union as the source of sanctifying activity of Jesus Christ.³² This approach had the effect of diminishing the role of the Holy Spirit in Christology, and subsequently, in ecclesiology. Especially the ecclesiologies of the nineteenth century considered the Church in relation to the incarnation and the Trinity on the basis of the hypostatic union, Congar concludes.³³ His goal, therefore, was, as stated previously, to rediscover the role of the Holy Spirit in Christology and subsequently in ecclesiology, without falling into Adoptionism.

2. Christological Pneumatology

The study of pneumatological Christology leads to Christological pneumatology. The Spirit whom the Church receives is the Spirit of Christ. He reveals Christ and acts in relation to Christ. In order to prove this ontological relationship, Congar develops the following themes: first, the Word and the Spirit are linked in Scripture; second, they do God's work together; third, the content of the Spirit's work is to make present the work of the Incarnate Word here and now; fourth, the Spirit brings about the acceptance and participation of the Church in the reality of the Incarnate Word.

First, Scripture links the Word and the Spirit-Breath in creation: "By the word of the Lord the heavens were made and all their host by the breath of his mouth"

³¹ IRENAEUS, *Adversus Haereses*, III, 9,3, *Sources Chrétiennes* (Paris: Cerf, 1952), no. 34, 107–113.

³² CONGAR, *I Believe*, vol. 1, 21.

³³ CONGAR, *I Believe*, vol. 1, 22.

(Ps 33:6). The Spirit inspires the prophecies of Balaam, “And the Spirit of God came upon him and he took up his discourse and said...” (Num 24:2-3), and of Ezekiel, “And when he spoke to me, the Spirit entered into me” (Ezek 2:2). These are just three of the several examples from the Old Testament provided by Congar where the Spirit and the Word are linked.³⁴ In the synoptics, the voice of the Father is joined with the descent of the Spirit on Jesus at his baptism (Mt 3:16-17; Mk 1:10-11; Lk 3:22). The Spirit will inspire the words of the faithful when they answer to their persecutors (Mt 10:19-20; Mk 13:9-11; Lk 12:11-12). In the Gospel of John, Jesus is the one who speaks the words of the Father and the one who also gives the Spirit (Jn 3:34). The living water from Jn 4:10 is a symbol of the revealing word and of the Spirit, for the words that Jesus speaks are spirit and life (Jn 6:33). Congar emphasizes that it is the Spirit who makes the words alive in the sense that it is the Spirit who assures that the words will be received in faith and that the receivers will live through that faith. In Paul’s writings, the Spirit and the words communicate faith (1 Cor 2:4-5; Gal 3:2-5). In the Acts of the Apostles, the prophetic mission of Christ continues in the Church and through the ministry of the apostles due to the Holy Spirit who testifies with them (Acts 1:8; 2:4). Finally, in the Book of Revelation, the Spirit brings witness to Jesus, that is, to his words, “for the testimony of Jesus is the spirit of prophecy” (Rev 19:10). Congar concludes that throughout the Scripture there is a close link between the word and the Spirit.³⁵

Second, Congar shows that pneumatology has to be Christological not only because the Word and the Spirit are intimately connected but even more so because the Spirit comes from Christ, leads to Christ and continues his work. Congar uses the Pauline Letters to demonstrate that the Spirit comes from Christ or is the Spirit of Christ (Gal 4:6-7; Rm 8:9; Phil 1:19).³⁶ Congar notes that the biblical texts that speak of the Spirit of the Son or of Christ are concerned with the economy of salvation: the Spirit comes from Christ and works in us to accomplish in us our assimilation in Christ.³⁷ That the Spirit is sent in the economy of salvation by Christ is a truth accepted by both Latin and Greek Traditions.

³⁴ For more examples see CONGAR, *The Word and the Spirit*, 16–17.

³⁵ CONGAR, *The Word and the Spirit*, 19.

³⁶ CONGAR, *The Word and the Spirit*, 101–102.

³⁷ CONGAR, *The Word and the Spirit*, 103.

Third, Christological pneumatology has to show, according to Congar, that the Spirit not only comes from Christ but also leads to Christ. Giving us faith, the Spirit introduces us into the mystery of Christ. The Word of God has to be received in faith which is a gift of God.³⁸ Congar states that the human heart needs a supernatural capacity that corresponds to the Word of God in order to accept him. Without this supernatural capacity, man cannot respond to the transcendental call of the Word of God. This capacity is granted by the Holy Spirit.³⁹ God communicates himself through his words and they are received in the act of faith. Faith is the attitude of obedience to the word of God (Rm 1:5; 16:26). This disposition to receive not only the external word but also the inner reality expressed by it is formed in us by the illumination and inspiration of the Holy Spirit. “The word is therefore effective in and by the faith that receives it. It is here, theologically, that the Spirit intervenes.”⁴⁰

Fourth, faith is an act of each believer but is also the faith of the Church. Listening to the word of God and receiving it in faith, the people of God are constituted as the body of Christ. The Word of God received in the faith stimulated by the Spirit and the same Holy Spirit together build the *congregatio fidelium*. In the acceptance and progress of the word and of faith consists the origin and the growth of the Church (Acts 2:4). Congar emphasizes that the role of the Holy Spirit in Tradition is not merely a message or an interpretation of Jesus words but a living experience of Christ under the guidance of the Spirit. It is essential to note that the Spirit leads the Church to the mystery of Christ. The life of the Church is nourished by the revealed truth and the truth is received and nourished in the life of the Church.⁴¹ This connection is very important for Congar as he claims that the Church in her life interprets the Scripture. Tradition is a living reality in the Church. Communicating the tradition, the Church “perpetuates and transmits to every generation all that she herself is, all she believes.”⁴²

The transcendent principle of tradition is the Holy Spirit. He is the living memory of the Church, the one who makes present the words and deeds of Christ in the Church. The Holy Spirit accomplishes a double task in perpetuating tradition. On the one hand, he teaches us and brings to our remembrance the

³⁸ First Vatican Council, session III, c.3. DS 3010.

³⁹ CONGAR, *The Word and the Spirit*, 21.

⁴⁰ CONGAR, *The Word and the Spirit*, 12.

⁴¹ CONGAR, *The Word and the Spirit*, 26.

⁴² Vatican II, Dogmatic Constitution on the Church, *Lumen Gentium*, 8.

teaching of Jesus (see Jn 14:26). He assures the authentic and historical link with the teaching of Christ. On the other hand, the Holy Spirit carries the Church beyond that memory because he communicates “the things that are to come” (Jn 16:13).⁴³ These new things that are to come are always in relation to the death and resurrection of Christ; they are new in the sense of not yet realized in us, but not in the sense of something beyond or other than Christ. These two aspects of the mission of the Holy Spirit, that is memory of Christ and realization of the new things to come, are mutually dependent. First, the Holy Spirit communicates to the Church “what he hears by receiving from Christ. That is, from the glorified Christ, who is the same Christ who speaks in the flesh.”⁴⁴ Second, “things that are to come” will be new events even though they are events of Christ at the same time. “‘Things that are to come’ are the future of Christ, what there will be of Christ in historical time.”⁴⁵ The Holy Spirit builds up the Church as the body of Christ in the economy of salvation after the resurrection of Jesus. The content of the mission of the Holy Spirit is Christological and simultaneously new in the Church of our time. Christology is pneumatological and pneumatology is Christological.

The guarding and development of the teaching of Jesus is assured by the assistance of the Holy Spirit, particularly through the magisterium. Both the continuity of Church teaching with the apostolic deposit and the development of tradition are accomplished particularly by the magisterium, especially in councils under the guidance of the Holy Spirit.⁴⁶ It is very important to place the magisterium within the People of God, the community of believers. In a theology of communion, there is a close relationship between the sense of faith entrusted to every believer and to the community as such by the Holy Spirit and the structure that emerged from the work of the incarnate Word. The details of this relationship can be the topic of another study. For now, regarding the explanation of the relation between the work of the Word and the role of the Holy Spirit, it is sufficient to conclude with Congar that the three realities, that is, the normative teachings of the magisterium, the sense of faith of the faithful, and the charism

⁴³ CONGAR, *The Word and the Spirit*, 29–30.

⁴⁴ CONGAR, *The Word and the Spirit*, 30.

⁴⁵ CONGAR, *The Word and the Spirit*, 30.

⁴⁶ Yves CONGAR, *Tradition and Traditions: The Biblical, Historical, and Theological Evidence for Catholic Teaching on Tradition* (San Diego: Basilica Press and Simon & Schuster, 1966), 343–346.

of the ordained ministers, are to be considered as a single whole brought about by the Christological Spirit.⁴⁷ The Word and the Spirit work together with distinct but not interchangeable roles.

The sacraments and the liturgy of the Church are also the work of the Word and the Spirit. From a classical perspective, the sacraments connect people with the humanity of Jesus. They are a consequence of the incarnation of the Word. Augustine considered the Church as a *communio sacramentorum*, which he attributed to the work of Christ, and also as a *societas sanctorum*, which he attributed to the work of the Holy Spirit.⁴⁸ The Holy Spirit makes the Passover of Christ present and effective in the sacramental signs. The action of the Holy Spirit is needed in order to make Christ's work present here and now.⁴⁹

In summary, the Word and the Spirit do God's work together but in distinctive roles. "There is no work of the Spirit which is other, in its content and aim, than the work of Christ."⁵⁰ Furthermore, the functional reality presupposes an ontological reality. The Spirit is the Spirit of the Son. He takes what is of Christ, who also has everything from the Father (Jn. 16:13-15). "The things that are to come" will be brought by the Spirit in relation to the glorified Christ and the Father.

This principle of intimate connection between pneumatological Christology and Christological Pneumatology is of great importance for ecclesiology. The Church is the work of the glorified Christ and of the Holy Spirit. On the one hand, everything that comes in the Church is from Christ through the Holy Spirit. If the Spirit constituted Jesus as Messiah and Lord, his work is needed in the Church. The Spirit accomplishes in the Church what he realized in Christ's humanity. He conforms us to the glorified Lord, making us sons in the Son, not only as individuals but also communally as the Church, the body of Christ. On the other hand, the Spirit is communicated by Jesus glorified in his human nature. Everything, therefore, that the Spirit works in the Church is related to the

⁴⁷ CONGAR, *The Word and the Spirit*, 33–34.

⁴⁸ CONGAR, *I Believe*, vol. 1, 80. For references to Augustine, see Congar's introduction in Augustine: Yves CONGAR, *Traité antidonatistes in Oeuvres de Saint Augustine*, Bibliothèque augustinienne 28 (Paris: Desclée, 1963), 100–124. *Against Donatists*, Book I, chapter 11, no. 15: the Holy Spirit is given by Jesus to the disciples, the Holy Spirit remits sins only in the communion of the Church.

⁴⁹ CONGAR, *The Word and the Spirit*, 34–35.

⁵⁰ Yves CONGAR, "Renewed Actuality of the Holy Spirit", *Lumen Vitae* 28 (1973), 13–30, 21.

mystery of Christ. Even though the Church that the Spirit builds is a new *kairos*, and the Spirit brings newness to the Church, the Church is always the body of Christ. True pneumatology is not restricted to what the Spirit accomplishes in the souls of individuals. It also is related to the work of the Holy Spirit in the whole Church. The work of the Spirit in individuals would be a theology of the Third Person, Congar states.⁵¹ The Spirit does not only distribute his gifts, he also builds the body of Christ together with Christ.

Bibliography

- AQUINAS, St. Thomas, *Summa Theologica* tr. by Fathers of the English Dominican Province (Allen, Texas; Christian Classics, 1981).
- BROWN, Harold O. J., *Heresies: Heresy and Orthodoxy in the History of the Church*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2000.
- CONGAR, Yves, "Pneumatologie dogmatique," in *Initiation à la pratique de la théologie*, ed. Bernard Lauret and François Refoulé (Paris: Cerf, 1982), vol. 2.
- CONGAR, Yves, "Renewed Actuality of the Holy Spirit," *Lumen Vitae* 28 (1973), 13–30.
- CONGAR, Yves, *Entretiens d'automne, Théologies* (Cerf: Paris, 1987).
- CONGAR, Yves, *I Believe in the Holy Spirit*, vol. 1-3, trans. David Smith (New York: Crossroad Publishing, 1983).
- CONGAR, Yves, *Je crois en l'Esprit Saint*, vols. 1-3, (Paris: Cerf, 1979-1980).
- CONGAR, Yves, *La Parole et le Souffle* (Paris: Desclée, 1984).
- CONGAR, Yves, *The Word and the Spirit* (San Francisco: Harper and Row, 1986).
- CONGAR, Yves, *Tradition and Traditions: The Biblical, Historical, and Theological Evidence for Catholic Teaching on Tradition* (San Diego: Basilica Press and Simon & Schuster, 1966).
- CONGAR, Yves, *Traité anti-donatistes I* in *Oeuvres de Saint Augustine*, Bibliothèque augustinienne 28 (Paris: Desclée, 1963), 7–133.
- DUNN, James D. G., "Rediscovering the Spirit", *Expository Times* 84 (1972-73), 9-12.
- IRENAEUS, *Adversus Haereses*, III, 9,3, *Sources Chrétiennes* (Paris: Cerf, 1952), no. 34.
- KASPER, Walter, "Esprit- Christ- Eglise," *L'expérience de l'Esprit. Mélanges E. Schillebeeckx* (Paris, 1976), 47–69.
- KASPER, Walter, *Jesus the Christ* (1974 – English translation in 1976).

⁵¹ CONGAR, *I Believe*, vol.1, 156–157.

LAURET, Bernard (ed.), *Fifty Years of Catholic Theology: Conversations with Yves Congar*, trans. John Bowden (Philadelphia: Fortress Press, 1988).

MÜHLEN, Heribert, *Una mystica persona* (1964).

ROSATO, Philip J., "Spirit Christology: Ambiguity and Promise," *Theological Studies* 38 (1977), 423–449.

COLLEGIALITÀ E SINODALITÀ: SINTESI TEOLOGICO-STORICA POST CONCILIO VATICANO II

PR. BEJAN-PISER CIPRIAN¹

Abstract: The theme of the synodality of the Church and, within it, the concept of synod includes a rather vast picture of the period of the Middle Ages and of the Modern Age. Consequently, a more detailed historical-theological treatment would be necessary to link the synodality of the ancient Church to the ecclesiology of communion of the Second Vatican Ecumenical Council.² Today, in the twenty-first century, perhaps too often we hear different opinions, even from some ecclesiastical authorities, about how the Church should be, the role of the single Bishop in the local Church or the competence of the Roman Pontiff over the whole Church, perhaps forgetting that the Church is of Christ and that it is He who determines how it should be and what the role and competence of each one of them is. It is therefore necessary to try to better understand the meaning of some terms such as: Church, communion, „collegiality”, synod, synodality, college and collegiality in the light of the Holy Scriptures, Tradition and the Magisterium, in our case referring to the post-conciliar period. A good understanding would help us to live better the reality given by Christ and that is Him and the faith in the One and Triune God who unites us in a single Body that is the Church.

Keywords: Church, communion, „collegiality”, synod, synodality, college and collegiality.

-
- ¹ He was born on October 27, 1984, in Brasov. In 2010, he obtained his degree in Dogmatic Theology at the *PUU* in Rome and the Doctorate in 2015. He was ordained a priest on June 11, 2010 in Iasi. In 2016 he obtained his degree in Canon Law at the *PUST* in Rome. In 2016 he graduated from the Pontifical Academy of Ecclesiastics. He worked as an Attaché of the Apostolic Nonciature in Madagascar and is currently a priest and professor of dogmatic theology at the *ITRC* in Iasi. Address: Str. Vascăuțeanu, nr. 6, RO–700462, Iași, bejanel1984@gmail.com
- ² Cfr. G. ALBERIGO, *Concilio*, in G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH (a cura di), *Teologia*, Cinisello Balsamo (MI), 2003, 276-292.

1. Il Sinodo: espressione dell'ecclesiologia di comunione

L'interrogativo che ci spinge a una riflessione concernente la nascita del fenomeno sinodale è imperioso poiché il quadro globalizzante teologico e storico ci fa capire che “[...] l'origine del fenomeno della sinodalità fu il bisogno di consultarsi emerso nei Vescovi man mano che i problemi assumevano una portata più ampia di quella locale”.³ Il nostro interesse sarà quello di delineare una sintesi di carattere storico, teologico e giuridico riguardo all'evoluzione del pensiero sulla sinodalità e la sua natura.

Se cercassimo di capire la sinodalità del Concilio Vaticano II come espressione della comunione ecclesiale, in un senso più largo e non ridotto al Vescovo e ai presbiteri, ma aperto anche ai fedeli, sarebbe possibile tentare di “ruminare” meglio il mistero della Chiesa, e pertanto una sinodalità che parte dal locale per giungere all'universale, facendo una *communio Ecclesiarum*.⁴ Infatti, la *communio synodalis* che trova un posto centrale nei documenti del Concilio ribadisce la fondamentale e necessaria comunione che deve esistere con Dio Uno e Trino da parte della Chiesa, Corpo di Cristo.⁵

³ E. CORECCO, *Sinodalità*, in G. BARBAGLIO – S. DIANICH (a cura di), *Nuovo dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Alba (CN), 1977, 1469.

⁴ Per meglio capire l'idea di comunione come identità della Chiesa si veda: F. HAUKE, *koinós, koinonía*, (“κοινός, κοινωνία”), in G. KITTEL – G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, V, Paideia, Brescia, coll. 709-724.

⁵ Cfr. SYNODUS EPISCOPORUM, *RELATIO FINALIS: Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, Exeunte Coetu secundo, 7 decembris 1985, n. C, 1, in *EV* 9, 1761-1763. Il Sinodo straordinario dei Vescovi del 1985 evidenziava che “l'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio [...]. Si tratta fondamentalmente della comunione con Dio per mezzo di Gesù Cristo, nello Spirito Santo. Questa comunione si ha nella Parola di Dio e nei Sacramenti. Il Battesimo è la porta e il fondamento della comunione nella Chiesa. L'Eucarestia è la fonte e il culmine di tutta la vita cristiana. (Cfr. *Lg*, n. 11). La comunione del corpo eucaristico significa e produce, cioè edifica, l'intima comunione di tutti i fedeli nel Corpo di Cristo che è la Chiesa (1Cor 10, 16). Pertanto l'ecclesiologia di comunione non può essere ridotta a pure questioni organizzative o a problemi che riguardano semplicemente i poteri [...] Essa è anche fondamento per l'ordine nella Chiesa e soprattutto per una corretta relazione fra l'unità e la pluriformità nella Chiesa.”

La comunione, come partecipazione e corresponsabilità⁶, costituisce la piattaforma della comunità ecclesiale, in cui la vita comunione è decisamente indivisibile dalla figura del Sommo Pontefice, sicché l'esserne separato, cioè non in comunione, significa privazione della vita. Di conseguenza, la comunione non soltanto è vitale per la comunità ecclesiale, ma intorno al Sommo Pontefice e ai *tria verba* (Sacra Scrittura, Tradizione, Magistero) acquisisce il valore di un vincolo sacro che necessariamente si deve conservare.

Per meglio capire la *communio Ecclesiarum*, come differenza tra la Chiesa universale e la Chiesa locale, dobbiamo fare alcune precisazioni. Da una parte, nella Chiesa locale il presbitero partecipa al ministero del Vescovo come da lui strettamente dipendente e, di conseguenza, non ha da solo né autonomia sacramentale né giurisdizionale.⁷ Ecco perché la *Lumen gentium* ribadisce che la Chiesa universale scopre la sua concretizzazione nelle Chiese locali. Infatti, lo stesso Corecco evidenziava che le stesse diocesi avevano una certa autonomia, che, tuttavia, non significava autonomia dall'Eucaristia del Vescovo.⁸ Dall'altra, il legame sussistente tra il presbitero e il Vescovo non ha il segno d'uguaglianza correlato al legame del Vescovo con il Sommo Pontefice in quanto la nozione di sinodalità, tecnicamente afferrato, rivela il suo attendibile senso unicamente nell'esercitazione del ministero episcopale.⁹

Il Concilio Vaticano II, come anche i seguenti Pontefici, ha sottolineato la compartecipazione dei credenti laici alla vita della Chiesa e in particolar modo agli organismi di governo della Chiesa locale, non come parte del Collegio epi-

⁶ Cfr. can. 204 §1, can. 208.

⁷ Cfr. E. CORECCO, "Sinodalità", 1453: "La struttura sinodale della Chiesa particolare, fondata sulla partecipazione dei presbiteri alla pienezza dell'*ordo episcopalis* e sulla *communio hierarchica* con il Vescovo capo del presbiterio è, di conseguenza, solo analogica rispetto a quella del Collegio episcopale, dove tutti i Vescovi possiedono in proprio il ministero ecclesiale sacramentale e giurisdizionale e non come partecipazione o derivazione dall'ufficio primaziale del Papa."

⁸ Cfr. E. CORECCO, "Sinodalità", 1452: "La diocesi non è data dalla somma delle parrocchie, che in un'ultima analisi sono semplici circoscrizioni amministrative alle quali il diritto canonico ha riconosciuto una certa autonomia, ma dalla *communio* delle diverse eucaristie presbiterali, le quali però non sono autonome rispetto all'eucaristia del Vescovo."

⁹ Cfr. E. CORECCO, "Sinodalità", 1454. La sinodalità "ha la sua radice, oltre che nel sacramento episcopale, anche nella *communio* che investe tutta l'esperienza ecclesiale".

scopale, ma come parte della *hierarchica communio*, cioè come membra del Corpo che è la Chiesa.¹⁰ Infatti, tutti e tre i gradi di servizio, che fanno parte della stessa *communio Ecclesiarum*, lo stesso Corpo di Cristo, partecipano in diversi modi. Da una parte la persona del Vescovo è strettamente legata all'ufficio episcopale e di conseguenza alla dimensione sinodale. Dall'altra il fedele laico non vivendo questo tipo di legame ministeriale ne partecipa vivendo nella *communio Ecclesiarum* con responsabilità della propria vocazione.¹¹

La considerazione teologica sulla *communio Ecclesiarum* messa in risalto dal Concilio Vaticano II non è riuscita, purtroppo, ad afferrare in tutto la visione pratica di questa ecclesiologia di comunione, limitandosi a un livello di "abbozzamento"¹² e quindi, "[...] nell'ecclesiologia del concilio e del post-concilio è stata puramente occasionale e non si è imposta come punto di partenza di una nuova ecclesiologia".¹³ Evitando alcuni concetti assai astratti, come sinodalità, conciliarità o collegialità¹⁴, il Concilio non è riuscito a proporre una dottrina

¹⁰ Cfr. C. CARDIA, *Il governo della Chiesa*, Il Mulino, Bologna, 2002, 214. Il Concilio Vaticano II, nella Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, al numero 31, parla di questa partecipazione dei fedeli laici alla missione della Chiesa nei termini di "*suo modo et pro sua parte*", in CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio dogmatica: Lumen gentium*, 30 ianuarii 1965, in AAS, 57 (1965), 37, n. 31.

¹¹ Cfr. E. CORECCO, "*Sinodalità*", 1453-1454: "Vescovi e laici partecipano ai *tria munera Christi*, ma in modo qualitativamente diverso. La partecipazione del Vescovo è ministeriale e implica una partecipazione alla forza vincolante formale del sacramento e della parola. [...] Invece è escluso che il laico, nel battesimo, riceva una partecipazione anche al sacramento del Vescovo e al suo ufficio pastorale. [...] La sinodalità, in quanto emergenza tecnico-istituzionale della *communio*, può perciò investire analogicamente anche l'esercizio della corresponsabilità laicale."

¹² Cfr. G. ALBERIGO, *Istituzioni per la comunione tra l'episcopato universale e il Vescovo di Roma*, in G. ALBERIGO (a cura di), *L'Ecclesiologia del Vaticano II: Dinamismi e Prospettive*, EDB, Bologna, 1981, 233-242.

¹³ L. BORDIGNON, *Che cos'è la sinodalità*, in *Credere oggi* 76 (4/1993), 79.

¹⁴ Cfr. E. CORECCO, "*Sinodalità*", 1446: "[...] il Concilio ha evitato di usare sostantivi astratti come «sinodalità», «conciliarità», «collegialità», che avrebbero inevitabilmente postulato dal Concilio una definizione teorica dei contenuti; il Concilio ha evitato anche l'uso degli aggettivi «conciliare» e «sinodale», restringendo con grande parsimonia il proprio lessico all'aggettivo «collegialis», che, per sua insopprimibile valenza tecnico-giuridica, era tra queste voci quella meno adatta ad esprimere con precisione l'idea della sinodalità."

esauriente sul tema della sinodalità¹⁵, lasciando il discorso teologico sulla Chiesa esplicitamente non approfondito contenutisticamente e, perciò, in un certo senso, libertà di speculazione ai teologi e ai canonisti.

Tale scelta terminologica, equivoca e imprecisa da parte del Concilio¹⁶, ha comportato varie ripercussioni, non sempre positive, nell'ambito della teologia postconciliare¹⁷ anche se, presumibilmente, l'obiettivo era quello della ripresa del significato originario dei concetti di sinodalità/collegialità della Chiesa del primo millennio, mettendo in risalto il collegamento tra il primato e la collegialità, tra il papato e l'episcopato¹⁸. Legrand valutava doverosa una dissociazione¹⁹ dei

¹⁵ Cfr. E. CORECCO, *Ontologia della sinodalità*, in BORGONOVO G. – CATTANEO A. (a cura di), *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, I, Casale Monferrato (AL), 1997, 84: “[...] se il Vaticano II non è riuscito ad affrontare il problema della sinodalità in modo dottrinale esauriente [...] dipende molto probabilmente dal fatto che non ha saputo sviluppare un discorso teologico esplicito sulla Chiesa, a partire dalla categoria centrale della «*communio*».”

¹⁶ Cfr. G. CHANTRAINE, *Synodalité, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel?*, in AA. VV., *La synodalité, La participation au gouvernement dans l'Église. Actes du VIIe congrès international de Droit canonique, Société internationale de droit canonique et de législations religieuses comparées*, in *L'année Canonique*, Hors-série, vol. I (1992), 55.

¹⁷ E. CORECCO, *Ontologia della sinodalità*, 84-85: “Infatti, è avvenuta sovente una «*reductio ad unum*» tra la dimensione della responsabilità sinodale, insita nella natura del ministero episcopale e nel suo modo specifico di diventare operativo, e le modalità istituzionali attraverso cui i Vescovi possono realizzare sinodalmente la loro missione nella Chiesa, quasi che la collegialità sia autentica solo nella misura in cui essa si realizza attraverso atti collegiali (e in particolare nella forma del voto deliberativo) posti all'interno di strutture decisionali collegiali, tradizionali (come i Concili), o più recenti (come il Sinodo dei Vescovi e le Conferenze episcopali).”

¹⁸ Cfr. H. LEGRAND, *La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II*, in BATTOCCHIO R. – NOCETI S. (a cura di), *Chiesa e sinodalità, Coscienza, forme, processi. Atti del XIX Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana*, Glossa Edizioni, Milano, 2007, 82. Infatti, “[...] privilegiando indebitamente «l'uno» sugli «alcuni», volendo cioè comprendere l'episcopato a partire dal primato, si aboliva il fondamento stesso che dava senso e necessità alla sinodalità, al piano della Chiesa intera”.

¹⁹ Cfr. Cfr. H. LEGRAND, *La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II*, 83. Il concetto giuridico di collegialità “comportava, in realtà, la dissociazione, mortale per la sinodalità, tra *Collegium episcoporum* e *communio Ecclesiarum* [...] Al Collegio dei Dodici che, in questa stessa ecclesiologia precederebbe la Chiesa [...], succederebbe, per il solo fatto

concetti, se lo scopo era quello di giungere al senso autentico del concetto di sinodalità, distacco che, appunto, la si trova nella *Lumen gentium* 22.²⁰

Se il quesito è quello della ineguaglianza tra i membri stessi del Collegio dei Vescovi²¹, allora non si dovrebbe perdere di vista il fatto che i singoli membri hanno la capacità d'agire formalmente, in quanto membri del Collegio, perfino nel momento in cui operano individualmente²² poiché, “la sinodalità episcopale si realizza anche attraverso un'operatività non strettamente collegiale, compendosi mediante un complesso di atti diversi, non sempre e non necessariamente istituzionalizzati giuridicamente”.²³

Da una parte, la riflessione tiepida e aperta alle speculazioni teologiche sull'eclesiologia conciliare trova la sua ragione nel fatto che la sinodalità, come concetto, se fosse stata interpretata in modo non adeguato avrebbe generato altri quesiti di ordine teologico e, di conseguenza, “il risultato sarebbe stato inevitabilmente quello di far sfociare il problema della sinodalità nell'insanabile antinomia tra principio personale e collettivo, soggiacente ad ogni istituto giuridico collegiale

dell'imposizione delle mani, un collegio di Vescovi che, esso stesso, starebbe al di sopra della Chiesa. Non si può fare a meno di interpretare tutto ciò nel senso che il *Collegium episcoporum* è dissociato dalla *communio Ecclesiarum*”.

²⁰ Lg, 22: “Uno è costituito membro del corpo episcopale in virtù della consacrazione sacramentale e mediante la comunione gerarchica col capo del collegio e con le sue membra.”

²¹ Cfr. H. LEGRAND, *La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II*, 84: “Tutta la tradizione mostra che nel quadro del raggruppamento delle Chiese locali non si è mai instaurata una uguaglianza astratta tra i Vescovi. Essa, al contrario, attesta che vi erano Arcivescovi, primate, patriarchi e che il lustro di una sede ricadeva sul suo titolare.”

²² Cfr. E. CORECCO, *Ontologia della sinodalità*, 85-86: “[...] l'episcopato sparso nel mondo non cessa di essere teologicamente e canonicamente il Collegio dei Vescovi e di agire in modo sinodale, anche quando non è riunito in Concilio. I singoli Vescovi, a loro volta, non cessano di agire formalmente in quanto membri del Collegio anche quando operano individualmente.”

²³ P. A. BONNET, *Comunione ecclesiale e sinodalità*, in *Ephemerides Iuris Canonici* 47 (1-3/1991), 110: “La decisionalità plurisoggettiva si realizza non soltanto attraverso atti collegiali. Manifestati di un coinvolgimento personalmente integrato, sia poi questo disperso o riunito, bensì anche attraverso atti diversi, sempre però idonei ad incarnare l'unità sinodale, pur restando individualmente personale (e non integrata) la partecipazione all'attuazione, tanto che quest'ultima rimanga in se stessa plurima, o sia, invece, anche sostanzialmente unitaria.”

civile”.²⁴ Dall'altra, la *communio Ecclesiarum*, a livello di Chiesa universale, è rimasta senza un'espressione canonica.²⁵

2. Fedeltà alla Parola, Tradizione, Magistero

Nel Nuovo Testamento, il concetto di *sinodalità* (σύνδοχος) potrebbe assumere una valenza più ampia e generica se alla traduzione si attribuisse il senso di “adunanza” o “convegno”, come peraltro viene sottolineato dal lessico del Nuovo Testamento²⁶. Perciò, possiamo intuire come si tratti di un organismo compatto rappresentativo delle varie Chiese locali. In effetti, sottolinea Grundmann, tale significato indicherebbe proprio la relazione di comunione, che porta l'assemblea radunata ad una comune meta.²⁷

Il Vangelo di Matteo evidenzia l'importante ruolo “sinodale” della comunità, che avrebbe dovuto trovare le giuste soluzioni per gli eventuali problemi sorti al suo interno.²⁸ Sulla stessa scia dell'Evangelista San Matteo, San Paolo rimarca, in vari passaggi, l'importante ruolo dell'assemblea della Chiesa primitiva per la giu-

²⁴ E. CORECCO, “*Sinodalità*”, 1447.

²⁵ Cfr. R. BATTOCCHIO, *La sinodalità come forma di Chiesa. Seminario dei Docenti della Facoltà Teologica dell'Italia Centrale*, in *Rassegna di Teologia* 45 (2004), 916: “Il Vaticano II ha permesso la fioritura di un gran numero di istituzioni attraverso cui la Chiesa potrebbe esprimersi come *communio Ecclesiarum* (conferenze episcopali, sinodo dei Vescovi, concili particolari). Ma anche in questo caso si deve dire che l'unità («uno solo») prevale talmente sulla pluralità («alcuni») che la *communio Ecclesiarum* resta, in quanto tale, senza espressione canonicamente vincolante nella *communio Ecclesiae*.”

²⁶ Cfr. W. GRUNDMANN, *σύν-μέτα*, in G. KITTEL – G. FRIEDRICH, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, XII, Paideia, Brescia, 1979, coll. 1485-1560.

²⁷ W. GRUNDMANN, *σύν- μέτα*, coll. 1485: “La preposizione *σύν* comporta una relazione personale. Essa esprime la comunanza di persone che si trovano e si radunano insieme, si accompagnano, operano insieme, partecipando alla stessa azione, condividendo un comune destino, assistendosi e aiutandosi a vicenda.”

²⁸ Cfr. *Mt.* 18, 15-18: “¹⁵Se il tuo fratello commetterà una colpa contro di te, va' e ammoniscilo fra te e lui solo; se ti ascolterà, avrai guadagnato il tuo fratello; ¹⁶se non ascolterà, prendi ancora con te una o due persone, perché ogni cosa sia risolta sulla parola di due o tre testimoni. ¹⁷Se poi non ascolterà costoro, dillo alla comunità; e se non ascolterà neanche la comunità, sia per te come il pagano e il pubblicano. ¹⁸In verità io vi dico: tutto quello che legherete sulla terra sarà legato in cielo, e tutto quello che scioglierete sulla terra sarà sciolto in cielo.” Il testo scritturistico è dalla traduzione della CEI del 2008.

sta soluzione delle diverse problematiche insorte. Basta fare cenno allo scandalo pubblico causato dall'incestuoso²⁹ o dai falsi fratelli infiltrati nelle comunità.³⁰ La "sinodalità" della Chiesa primitiva si potrebbe spiegare nei termini di un'urgente risposta da dare a una problematica reale e concreta apparsa nella comunità, quando i Discepoli, con mandato di Cristo e sotto l'influsso dello Spirito Santo, si trovarono nella situazione di dover delineare dei *lineamenta iuridica* di comportamento corrispondenti a una genuina appartenenza alla Chiesa. Decisioni di questo genere si trovano delineate negli Atti degli Apostoli (1, 14-15; 15, 1-35).

²⁹ Cfr. 1Cor. 5, 3-5: "Ebbene, io, assente con il corpo ma presente con lo spirito, ho già giudicato, come se fossi presente, colui che ha compiuto tale azione. ⁴Nel nome del Signore nostro Gesù, essendo radunati voi e il mio spirito insieme alla potenza del Signore nostro Gesù, ⁵questo individuo venga consegnato a Satana a rovina della carne, affinché lo spirito possa essere salvato nel giorno del Signore."

³⁰ Cfr. Gal. 2,1-14: "¹Quattordici anni dopo, andai di nuovo a Gerusalemme in compagnia di Bàrnaba, portando con me anche Tito: ²vi andai però in seguito a una rivelazione. Esposi loro il Vangelo che io annuncio tra le genti, ma lo esposi privatamente alle persone più autorevoli, per non correre o aver corso invano. ³Ora neppure Tito, che era con me, benché fosse greco, fu obbligato a farsi circoncidere; ⁴e questo contro i falsi fratelli intrusi, i quali si erano infiltrati a spiare la nostra libertà che abbiamo in Cristo Gesù, allo scopo di renderci schiavi; ⁵ma a loro non cedemmo, non sottomettendoci neppure per un istante, perché la verità del Vangelo continuasse a rimanere salda tra voi. ⁶Da parte dunque delle persone più autorevoli - quali fossero allora non m'interessa, perché Dio non guarda in faccia ad alcuno - quelle persone autorevoli a me non imposero nulla. ⁷Anzi, visto che a me era stato affidato il Vangelo per i non circumcisi, come a Pietro quello per i circumcisi - ⁸poiché colui che aveva agito in Pietro per farne un apostolo dei circumcisi aveva agito anche in me per le genti - ⁹e riconoscendo la grazia a me data, Giacomo, Cefa e Giovanni, ritenuti le colonne, diedero a me e a Bàrnaba la destra in segno di comunione, perché noi andassimo tra le genti e loro tra i circumcisi. ¹⁰Ci prepararono soltanto di ricordarci dei poveri, ed è quello che mi sono preoccupato di fare. ¹¹Ma quando Cefa venne ad Antiòchia, mi opposi a lui a viso aperto perché aveva torto. ¹²Infatti, prima che giungessero alcuni da parte di Giacomo, egli prendeva cibo insieme ai pagani; ma, dopo la loro venuta, cominciò a evitarli e a tenersi in disparte, per timore dei circumcisi. ¹³E anche gli altri Giudei lo imitarono nella simulazione, tanto che pure Bàrnaba si lasciò attirare nella loro ipocrisia. ¹⁴Ma quando vidi che non si comportavano rettamente secondo la verità del Vangelo, dissi a Cefa in presenza di tutti: «Se tu, che sei Giudeo, vivi come i pagani e non alla maniera dei Giudei, come puoi costringere i pagani a vivere alla maniera dei Giudei?»»

I testi scritturistici, sfortunatamente, non ci parlano in dettaglio sul come si è svolto il “Concilio di Gerusalemme”, anche se si fa la differenziazione tra i partecipanti: apostoli, anziani e la comunità. In effetti, sottolinea Frosini, la Chiesa primitiva era a piena conoscenza del ruolo degli apostoli, depositari autentici e autorevoli della Parola, e della comunità³¹. Si può intravedere, anche se con alcune insicurezze, la messa in atto di una struttura tipicamente gerarchica e organica, che si sente responsabilizzata dal filo conduttore infuso dallo Spirito nella Chiesa primaria³². Ecco perché il modello dell’assemblea della Chiesa primitiva radunata intorno agli apostoli ha segnato il futuro storico-costitutivo del concetto odierno di sinodalità.³³

Se si considerasse la *Historia Ecclesiastica*³⁴, si noterebbero indubbiamente diverse testimonianze riguardanti la sinodalità della Chiesa primitiva; tale cammino è iniziato con la compartecipazione comunitaria “doverosa”, raccontata dagli Atti degli Apostoli e valutata come la prima assemblea formale contraddistinta dallo spirito di comunione. Sempre un fatto riportato da Eusebio di Cesarea, concernente la seconda parte del II sec., è la testimonianza dell’eresia montani-

³¹ Cfr. G. FROSINI, *Una Chiesa di tutti. Sinodalità, partecipazione e corresponsabilità*, EDB, Frascati (RM), 2014, 21: “L’opera degli apostoli e degli anziani appare distinta da quella della comunità: la decisione appartiene a loro; la comunità è chiamata in causa per compiti di minore importanza, si direbbe di carattere pratico; significativo a questo proposito quanto afferma il testo subito dopo l’intervento di Pietro: «Tutta l’assemblea tacque» (v.12). Un riconoscimento esplicito dell’autorità di colui che aveva parlato”.

³² Cfr. G. FROSINI, *Una Chiesa di tutti*, 22: “Anche se gli Apostoli e gli anziani si ritengono titolari di una responsabilità loro propria, non si può dire che essi riflettano e agiscano da soli, all’oscuro di tutti gli altri, i quali invece partecipano anche con il loro silenzio deferente e rispettoso. Dunque siamo in presenza di una comunità che si sente tutta quanta responsabile della grande scelta che segnerà per sempre il cammino della Chiesa, però in misura e maniere diverse, come si conviene a una comunità organica e già incipientemente strutturata.”

³³ Cfr. S. DIANICH, *Sinodalità tra ecclesiologia e diritto*, in G. ANCONA (a cura di), *Dossier Chiesa e sinodalità*, Editrice Velar Gorle (BG), Bologna, 2005, 55: “La famosa assemblea di Gerusalemme narrata in Atti 15, costituisce il primo e fondamentale esempio di una decisione sinodale, che, di fatto, fu di importanza storica decisiva per tutto il cristianesimo futuro.”

³⁴ Cfr. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia Ecclesiastica*, VII, 24, 2-6, in PG, XX, Paris, 1857, coll. 691-695.

sta³⁵, come anche il problema della “Pasqua quattordicesima”³⁶ o il dibattito sul quesito penitenziale³⁷. Un'altra problematica emersa nel III sec. riguarda le ordinazioni episcopali come continuazione della *Tradizione Apostolica*³⁸ e, di conseguenza, l'importanza della comunione tra il Vescovo e il proprio presbiterio.³⁹

La forma incipiente della sinodalità o della collegialità che si rinviene negli Atti degli Apostoli viene ribadita da San Cipriano, Vescovo di Cartagine, il quale non solo mette nuovamente in evidenza le parole d'Ignazio di Antiochia, “*nihil sine episcopo*”⁴⁰, ma ribadisce fermamente anche l'importanza dell'assemblea ecclesiale, nel suo senso largo, che lo circonda e gli fornisce consiglio⁴¹. Come si può già notare, si prende sempre più coscienza di una imperiosa e necessaria collegialità di pensiero e d'animo nell'ambito ecclesiale, che non è relativa, ma fondante e strumentale.

Uno degli esempi più rilevanti della Chiesa dei primi secoli, raccontata anche da Eusebio di Cesarea, è la problematica millenarista⁴², che ha spinto il Vescovo Dionigi e la Chiesa di Arsinoe a formare un'assemblea che doveva dare un'interpretazione autentica ai passi scritturistici “Ap 20, 2-7 e Sal 89, 4”, come anche “2Pt

³⁵ Cfr. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia Ecclesiastica*, V, 14-19; 23-25, in PG, XX, coll. 462-483. L'eresia, provocando danno alle diverse comunità della Chiesa, spinge la gerarchia a dichiararla non autentica con l'insegnamento evangelico e dunque non in piena comunione con la Chiesa stessa.

³⁶ Cfr. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia Ecclesiastica*, VI, 36, 4, in PG, XX, coll. 595-598. Eusebio di Cesarea dipinge il quadro della controversia riguardante la data della celebrazione della Pasqua che è stato un problema dibattuto tra le “chiese di tutta l'Asia e le chiese di tutto il resto dell'ecumene”. Anche nel 193, sotto il pontificato di Vittore di Roma, si è messo il problema negli ambiti di una pratica comune che esprimesse da una parte il fillo apostolico della tradizione come anche un'identità di comunione tra le chiese stesse.

³⁷ Cfr. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia Ecclesiastica*, VI, in PG, XX, coll. 615-618.

³⁸ Cfr. HIPPOLYTUS ROMANUS, *Apostolica Traditio*, II, in PG, X, Paris, 1857, coll. 869-874.

³⁹ Cfr. IGNATIUS ANTIOCHENSIS, *Epistolae genuinae*, Eph. II, 2; V, 3; VI, 1; Rom., 9; *Philadelphii*, III, 2; IV, 1; *Magn.*, IV, 1; VI, 1; *Trall.*, II, 1; II, 2; VII, 2; XII, 2; *Smyrn.* VII, 1, in PG, V, Paris, 1894, coll. 643-728.

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ Cfr. CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Epistolae*, Ep. XIV, 3, in PL, IV, Paris, 1844, coll. 268-270: “Dall'inizio del mio pontificato mi sono proposto di non fare nulla di mia iniziativa senza il Vostro consiglio e senza il consenso del nostro popolo.”

⁴² Cfr. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia Ecclesiastica*, VII, 24, 2-6, in PG, XX, coll. 691-695.

3, 8”, allo scopo di portare comprensione del tema, equilibrio nelle comunità, approfondimento della parola di Dio, fedeltà alla Parola di Dio⁴³, etc.

Il Magistero successivo al Sinodo straordinario dei Vescovi del 1985 ha ribadito che la Chiesa deve assimilare sempre di più la realtà della comunione così come l’ecclesiologia cattolica la propone, e cioè una comunione che porta “all’autoconoscenza della Chiesa”⁴⁴ stessa in quanto si crea per mezzo della fede un profondo legame tra l’uomo e Dio Uno e Trino, e tra gli uomini stessi. Possiamo dedurre che l’autoconoscenza della Chiesa è stata anche il frutto della storia progressiva della Chiesa, storia a cui schematicamente abbiamo fatto cenno, a tre livelli: il fatto particolare che ha suscitato l’assemblea apostolica della Chiesa primitiva, fatto delineato dagli Atti degli Apostoli, dove emerge la figura di Pietro dal dialogo intercomunitario postapostolico con un carattere più ampio ma provinciale per arrivare in cima a una comunione episcopale, rispettando però sempre la struttura primaria, intorno alla figura del Pontefice Romano nell’ambi-

⁴³ Cfr. G. LAITI – C. SIMONELLI, *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi tra il II e il IV secolo*, in R. BATTOCCHIO – S. NOCETI (a cura di), *Chiesa e sinodalità, Coscienza, forme, processi. Atti del XIX Congresso Nazionale dell’Associazione Teologica Italiana*, Glossa Edizioni, Milano, 2007, 300. Durante lo svolgimento dell’assemblea “viene messo in atto un modo di procedere preciso: si individuano le questioni, le domande, le difficoltà, i punti su cui progressivamente si raggiunge il consenso. Ci si aiuta a procedere senza pregiudizi, senza schieramenti previ, ma con la disponibilità a mutare parere quando la ragione illuminata dalla parola di Dio conduce a farlo. Vengono curati gli atteggiamenti dell’equilibrio, del desiderio di apprendere e del costruire insieme il cammino della compressione del tema. L’obiettivo di tutti è l’apertura a Dio, verificata dall’accoglienza delle conclusioni che la fedeltà alla Sacra Scrittura e il suo approfondimento consentono di raggiungere. Alla fine viene accolta la maturazione di un fratello, Coracione, che più di altri aveva creduto di dover difendere la posizione millenarista. La gioia per il consenso fraterno raggiunto tra tutti segna il buon risultato dell’assemblea ecclesiale.”

⁴⁴ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Litterae: Communionis Notio*, 28 Maii 1992, in AAS 85 (1993), 839, n.1. Trattando di Chiesa-comunione viene sottolineato che: “Il concetto di comunione, già messo in luce nei testi del Concilio Vaticano II, è molto adeguato per esprimere il nucleo profondo del Mistero della Chiesa e può essere una chiave di lettura per una rinnovata ecclesiologia cattolica. [...] Il concetto di comunione sta «nel cuore dell’autoconoscenza della Chiesa», in quanto Mistero dell’unione personale di ogni uomo con la Trinità divina e con gli altri uomini, iniziata dalla fede, ed orientata alla pienezza escatologica nella Chiesa celeste, per quanto già incoativamente una realtà nella Chiesa sulla terra.”

to universale e intorno al Vescovo diocesano in comunione col Sommo Pontefice nell'ambito locale.

Infatti, i decenni postconciliari ci hanno mostrato che anche oggi, nel XXI sec., “[...] la sinodalità è ancora allo stato incoativo tanto a livello delle singole diocesi, quanto a livello di tutta la Chiesa”⁴⁵, indiscutibilmente con tutto il progresso compiuto. Se si guardasse al livello locale, si potrebbe notare che “il Vescovo appare quasi del tutto svincolato dalla sua Chiesa, sia per quanto riguarda le modalità della nomina, sia per quanto riguarda l’esercizio del ministero”⁴⁶. La ragione di una tale situazione potrebbe trovare la spiegazione nel fatto che “il Vaticano II si svolse in un’epoca in cui la percezione che abbiamo oggi della sinodalità era allora indisponibile”⁴⁷.

Il concetto di *collegium/collegia*, che, nel diritto romano, “indicava essenzialmente [...] un concorso di persone necessario a realizzare una funzione di pubblica utilità”⁴⁸, ha assunto una valenza con una sfumatura leggermente diversa nella Chiesa poiché “quando si tratta dell’identità della comunità cristiana, di ciò che riguarda le radici della fede, nessuno è autorizzato a decidere a proprio

⁴⁵ R. BATTOCCHIO, *La sinodalità come forma di Chiesa. Seminario dei Docenti della Facoltà Teologica dell’Italia Centrale*, in *Rassegna di Teologia* 45 (2004), 916.

⁴⁶ R. BATTOCCHIO, *La sinodalità come forma di Chiesa*, 916.

⁴⁷ H. LEGRAND, *La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II*, 70. Anche il Prof. G. Ghirlanda evidenziava come il tempo trascorso dopo il Vaticano II poteva essere un tempo favorevole e adeguato per l’approfondimento e la traduzione dei diversi concetti nelle strutture pastorali ma questo non si è realizzato poiché: “Nonostante il tempo trascorso dalla conclusione del Concilio Vaticano II e dalla promulgazione del nuovo Codice di diritto canonico, si ha l’impressione che sia mancato un adeguato impegno di approfondimento dei fondamenti teologici della corresponsabilità e di una loro traduzione nelle strutture pastorali: da una parte alcuni hanno coltivato aspettative eccessive, fraintendendo il senso della corresponsabilità e pretendendo di applicare nella vita della Chiesa le regole delle moderne democrazie politiche; dall’altra ci si è limitati in tanti casi a un aggiornamento di facciata, svuotando dall’interno tali organismi delle loro effettive potenzialità”, in G. GHIRLANDA, *I fondamenti della corresponsabilità ecclesiale*, in M. RIVELLA (a cura di), *Partecipazione e corresponsabilità nella Chiesa*, Milano, Ancora, 2000, 21.

⁴⁸ N. LODA, *La collegialità nella Chiesa con particolare riguardo alle varie forme di collegialità episcopale*, PUL, Roma, 1995, 13.

modo; bisogna farlo ricorrendo all'unanimità della testimonianza apostolica".⁴⁹ Di conseguenza, in questo *collegium*, il ruolo del Romano Pontefice, cioè di Pietro, è duplice: da una parte egli è il punto d'incontro, cioè di comunione, tra tutti i Vescovi, dall'altra rappresenta la garanzia dell'unità della fede autentica.⁵⁰ L'unità espressa dalla collegialità di tutti i Vescovi intorno a Pietro diventa, in questo modo, immagine della Chiesa di Cristo, che è una sola, come anche l'episcopato è uno solo.⁵¹

Si potrebbe concludere che sia la *sinodalità* sia la *collegialità*, inseparabilmente congiunte, trovano il loro senso unicamente in connessione all'unica fede e alla Rocca/Pietro, che è garanzia dell'autenticità della fede donata e ricevuta.

3. Prominenze contenutistici nel piano teologico-giuridico

Nell'ambito canonistico, circa la sinodalità del Collegio episcopale si fa un cenno solamente analogico riguardo a tutti i fedeli e si riferisce a una comunione di carismi⁵² che appartengono a tutta la Chiesa e la compongono. Difatti, la

⁴⁹ J.-M. R. TILLARD, *Chiesa di chiese, L'ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia, 1989, 234.

⁵⁰ N. LODA, *La collegialità nella Chiesa*, 40: "Il primato non è rappresentazione e modello del monarca assoluto di uno stato soprannaturale, cioè la Chiesa, con struttura centralistica. Il primato diviene fulcro obbligatorio della comunionalità ecclesiale che realizza l'unità. Il *prôtos* diviene quindi polarità obbligatoria nell'unità della fede e della *communio*. La collegialità esprime, in tal sentire, il comando del Signore, che accanto all'ufficio dei Dodici, ha creato il compito particolare dell'ufficio di «roccia»."

⁵¹ Cfr. CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *De catholicae ecclesiae unitate*, IV-V, in *Sources Chrétiennes* 500, Paris, 2006, 184: "Anche gli altri apostoli erano senz'altro pari a Pietro, ma il punto di partenza è l'unità, per indicare che la Chiesa di Cristo è una sola. [...] Tale unità dobbiamo mantenere con fermezza e garantire specialmente noi Vescovi che siamo di guida nella Chiesa, per dare la prova che anche l'episcopato stesso è unico e indiviso. [...] L'episcopato è uno solo e ciascuno ne detiene una parte in pienezza (*Episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur*)."

⁵² Cfr. G. CHANTRAINE, *Synodalité, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel?*, in AA. VV., *La sinodalité, La participation au gouvernement dans l'Église. Actes du VIIe congrès international de Droit canonique, Société internationale de droit canonique et de législations religieuses comparées*, in *L'année Canonique*, Hors-série, vol. I (1992), 48. Dice l'autore: "Tous les charismes, ceux, de l'Église hiérarchique et ceux des fidèles (cf. Lg, n. 12) [...], ont une seule fin: la sainteté à laquelle tous les hommes sont appelés dans

comunione tra i battezzati incorporati in Cristo viene manifestata mediante una piena comunione nella fede, sacramenti e nel governo ecclesiastico, tutto ciò costituendo il Popolo di Dio.⁵³

La sinodalità, la collegialità *hierarchica*, trova il suo significato solo nella misura in cui si capisce la dinamicità e la necessaria espressione visibile di questa dinamicità della *communio hierarchica* tra il Romano Pontefice e i Vescovi, una realtà universale che si esprime poi, concretamente nella realtà della Chiesa locale. Infatti, la Chiesa non può teologicamente essere capita se non in questa dimensione collegiale proprio perché in questa comunione ognuno “[...] vive i suoi rapporti intersoggettivi, si costituisce e cresce”.⁵⁴ La *Lumen gentium* evidenzia, in effetti, la collegialità come *communio* a due livelli: i Vescovi tra di loro e i Vescovi con il Vescovo di Roma, una comunione che ha lo scopo di creare unità, carità e pace⁵⁵. La stessa Costituzione dogmatica determina quale sia la condizione *sine*

et par l'Église, ainsi que l'enseigne le chapitre 5 de *Lumen gentium*; ils servent à la réalisation de la mission de l'Église, disons avec plus de précision à la mission qui constitue l'Église. Servant à la mission de sanctification, ils appartiennent à l'Église sainte.”

⁵³ Cfr. M. MIELE, *Dalla sinodalità alla collegialità nella codificazione latina*, Cedam, Padova, 2004, 9; come anche cfr. cann. 204-205. Sottolinea M. Miele che la sinodalità è “l'espressione di una fondamentale solidarietà fra tutti i battezzati, solidarietà che prescinde dalle differenze derivanti dall'assunzione e dal compimento di uffici e ministeri”.

⁵⁴ E. CORECCO, *Struttura sinodale o democratica della Chiesa particolare?*, in E. CORECCO, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, in G. BORGONOVO – A. CATTANEO (a cura di), I, Casale Monferrato (AL), 1997, 11.

⁵⁵ Cfr. Lg, 22: “Come san Pietro e gli altri apostoli costituiscono, per volontà del Signore, un unico collegio apostolico, similmente il Romano Pontefice, successore di Pietro, e i Vescovi, successori degli apostoli, sono uniti tra loro. Già l'antichissima disciplina, in virtù della quale i Vescovi di tutto il mondo vivevano in comunione tra loro e col Vescovo di Roma nel vincolo dell'unità, della carità e della pace e parimenti la convocazione dei Concili per decidere in comune di tutte le questioni più importanti mediante una decisione che l'opinione dell'insieme permetteva di equilibrare significano il carattere e la natura collegiale dell'ordine episcopale, che risulta manifestamente confermata dal fatto dei Concili ecumenici tenuti lungo i secoli. La stessa è pure suggerita dall'antico uso di convocare più Vescovi per partecipare all'elevazione del nuovo eletto al ministero del sommo sacerdozio.”

qua non perché qualcuno diventi membro di questa *communio hierarchica*, cioè la consacrazione sacramentale episcopale.⁵⁶

La *Lumen gentium* mette in risalto il significato di tale collegialità armonizzando il contenuto scritturistico-teologico con l'espressione giuridica derivante della *communio hierarchica*. Più precisamente, viene ribadito che il corpo episcopale non si può concepire senza il capo, il Romano Pontefice. Tale ragione trova il suo riscontro nelle parole di Gesù Cristo che ha posto solo Simone come pietra e clavigero della Chiesa⁵⁷, e lo ha costituito pastore di tutto il suo gregge.⁵⁸ Solamente assieme al capo, al Romano Pontefice, viene espressa l'unità del popolo di Cristo; solamente il capo è colui che ha la potestà di convocare i Concili, presiederli e confermarli e la stessa potestà collegiale può essere esercitata in comunione col Romano Pontefice dai Vescovi sparsi nel mondo.⁵⁹

Tenendo presente questo unico quadro, dove intravediamo la Chiesa universale e la Chiesa locale come unica realtà organica fondata da Cristo, si comprende più adeguatamente il senso e la necessità della *communio Ecclesiarum*.⁶⁰ Il

⁵⁶ Cfr. *Lg*, 22: "Uno è costituito membro del corpo episcopale in virtù della consacrazione sacramentale e mediante la comunione gerarchica col capo del collegio e con le sue membra."

⁵⁷ Cfr. *Mt* 16,18-19.

⁵⁸ Cfr. *Gv* 21,15.

⁵⁹ Cfr. *Lg*, 22: "Questo collegio, in quanto composto da molti, esprime la varietà e l'universalità del popolo di Dio; in quanto poi è raccolto sotto un solo capo, significa l'unità del gregge di Cristo. In esso i Vescovi, rispettando fedelmente il primato e la preminenza del loro capo, esercitano la propria potestà per il bene dei loro fedeli, anzi di tutta la Chiesa, mentre lo Spirito Santo costantemente consolida la sua struttura organica e la sua concordia. La suprema potestà che questo collegio possiede su tutta la Chiesa, è esercitata in modo solenne nel Concilio ecumenico. Mai può esserci Concilio ecumenico, che come tale non sia confermato o almeno accettato dal successore di Pietro; ed è prerogativa del romano Pontefice convocare questi Concili, presiederli e confermarli. La stessa potestà collegiale insieme col papa può essere esercitata dai Vescovi sparsi per il mondo, purché il capo del collegio li chiami ad agire collegialmente, o almeno approvi o liberamente accetti l'azione congiunta dei Vescovi dispersi, così da risultare un vero atto collegiale."

⁶⁰ Cfr. E. CORECCO, *Struttura sinodale o democratica della Chiesa particolare?*, 12: "Cristo, infatti, non ha fondato, da un punto di vista strutturale, né la Chiesa universale né quella particolare, bensì la Chiesa in quanto tale con la sua doppia dimensione e realtà: quella universale e quella particolare. La Chiesa universale non può, di conseguenza, essere intesa come una grande realtà unitaria [...], come una grande diocesi, ma solo come una *communio Ecclesiarum*."

Romano Pontefice rappresenta nella *communio hierarchica* “[...] il perpetuo e visibile principio e fondamento dell’unità sia dei Vescovi sia della moltitudine dei fedeli”⁶¹. In questo dipinto organico di comunione, il compito dei singoli Vescovi è quello di “[...] collaborare tra di loro e col successore di Pietro, al quale in modo speciale fu affidato l’altissimo ufficio di propagare il nome cristiano”⁶². Facendosi, dunque, promotori di comunione tra di loro e in modo analogico tra i fedeli stessi, i Vescovi esprimono, assieme al capo, al Romano Pontefice, l’indivisibilità della cattolicità della Chiesa e del Corpo di Cristo che è la Chiesa.

Si può, perciò, notare che la sinodalità/collegialità è imperiosamente unita alla *communio* poiché “[...] la sinodalità, nella sua essenza, è una delle possibili configurazioni della Chiesa come *communio*; il suo luogo teologico è la *communio Ecclesiarum*, la sua legittimazione canonica si fonda sulla funzione rappresentativa della collegialità episcopale; il suo compito si dirige alla testimonianza delegata della unità delle Chiese particolari in fede e vita”⁶³. Ecco perché alcuni autori hanno identificato la sinodalità con la stessa *communio*⁶⁴ in quanto la *communio* rappresenta una “fattore di dinamismo nella Chiesa”⁶⁵.

⁶¹ Lg, 23.

⁶² Lg, 23: “Con tutte le forze devono fornire alle missioni non solo gli operai della messe, ma anche aiuti spirituali e materiali, sia da sé direttamente, sia suscitando la fervida cooperazione dei fedeli. I Vescovi, infine, in universale comunione di carità, offrano volentieri il loro fraterno aiuto alle altre Chiese, specialmente alle più vicine e più povere, seguendo in questo il venerando esempio dell’antica Chiesa.”

⁶³ W. AYMANS, *Diritto canonico e comunione ecclesiale. Saggi di diritto canonico in prospettiva teologica*, Giappichelli, Torino, 1993, 56-57.

⁶⁴ Cfr. M. MIELE, *Dalla sinodalità alla collegialità*, 4. La sinodalità “[...] non trova nella *communio* soltanto la sua radice, ma può anche essere concepita come la stessa *communio* nel suo aspetto dinamico”. Anche prof. Ghirlanda evidenziava la stessa dinamicità della comunione ecclesiale: “La sinodalità della Chiesa [...] va intesa come espressione operativa della comunione ecclesiale nella sua organicità”; in G. GHIRLANDA, *Presentazione*, in M. RIVELLA (a cura di), *Partecipazione e corresponsabilità nella Chiesa*, 6. Di conseguenza, questa comunione/sinodalità “[...] si realizza in senso proprio solo nell’esercizio del ministero episcopale”; in E. CORECCO, “Sinodalità”, 1455.

⁶⁵ A. MARTINEZ BLANCO, *Significado y función de la sinodalidad en la Iglesia desde la perspectiva del sacramento del bautismo*, in AA. Vv., *La synodalité. La participation au gouvernement dans l’Église. Actes du VIIe congrès international de Droit canonique, Société internationale de droit canonique et de législations religieuses comparées*, in *L’année Canonique*, Hors-série, vol. I (1992), 107.

Uno dei principi indispensabili per comprendere la dimensione teologica della sinodalità/collegialità viene indicato sempre da *Lumen gentium*, n. 23⁶⁶ che definisce la responsabilità del singolo Vescovo, riguardo alla Chiesa universale, come sollecitudine, “*sollicitudo pro inversa Ecclesia*”, giacché da una parte sia il Sacramento sia la Parola appartengono nel medesimo modo a tutti i Vescovi e dall’altra, la Chiesa locale è parte integrante della Chiesa universale. Infatti, “esercitando la *sacra potestas* nella sua Chiesa particolare, secondo la modalità personale del ministero, il Vescovo costituisce anche la Chiesa universale ed assume di conseguenza una responsabilità che già di per sé stessa ha una dimensione sinodale”.⁶⁷

Del resto, la comunione esistente tra i Vescovi con il Romano Pontefice è garanzia e segno visibile dell’autenticità del Sacramento e dell’autorevolezza della Parola poiché “la sinodalità è la modalità giurisdizionale attraverso la quale viene garantita, a livello d’interpretazione autoritativa la Parola, l’unità dei Vescovi all’interno della *communio Ecclesiarum*”.⁶⁸ La comunione sinodale comporta in sé una diversità pluriforme che esprime non divisione e contrasti, ma unità di fondamento teologico nello specifico delle chiese locali.⁶⁹

⁶⁶ Cfr. *Lg*, 23: “I singoli Vescovi, che sono preposti a Chiese particolari, esercitano il loro pastorale governo sopra la porzione del popolo di Dio che è stata loro affidata, non sopra le altre Chiese né sopra la Chiesa universale. Ma in quanto membri del collegio episcopale e legittimi successori degli apostoli, per istituzione e precetto di Cristo sono tenuti ad avere per tutta la Chiesa una sollecitudine che, sebbene non sia esercitata con atti di giurisdizione, contribuisce sommamente al bene della Chiesa universale”.

⁶⁷ S. PETTINATO, *Sollicitudo pro inversa ecclesia. Profili canonistici*, Giuffrè, Milano, 1983, 14. Per quanto riguarda il ruolo del Sacramento e della Parola, l’autore E. Corecco, sottolinea per ben due volte che mettendole in un rapporto di reciprocità coesenziale, i due elementi, tendono a realizzare e a strutturare la Chiesa: “il Sacramento concretizza l’efficacia della Parola; la Parola tende alla realizzazione del segno sacramentale e lo qualifica come segno salvifico in un rapporto di coesenziale reciprocità”, in E. CORECCO, “Sinodalità”, 1449. Di conseguenza, “Parola e Sacramento sono i due elementi formalmente diversi, ma inadeguatamente distinti, grazie ai quali, con dinamica strutturale diversa e in un rapporto di reciproca dipendenza, viene comunicata e trasmessa la salvezza”, in E. CORECCO, *Ontologia della sinodalità*, 96.

⁶⁸ E. CORECCO, “Sinodalità”, 1450.

⁶⁹ Cfr. L. BORDIGNON, *Che cos’è la sinodalità*, 79: “[...] la sinodalità si offre come l’espressione istituzionale della *communio*, tendente non a mortificare la specificità delle chiese e in esse dell’esercizio personale del ministero del Vescovo, ma a conferirgli una dimensione

Il teologo gesuita belga Chantraine mette in risalto le dimensioni pneumatologica e cristologica della sinodalità/collegialità. Chantraine, distinguendosi leggermente da Corecco e in alcuni punti criticandolo, annota che il principio di unità della *communio Ecclesiarum* si trova proprio nello Spirito Santo, facendo certamente riferimento alla *Lumen gentium* n. 22, che riguarda il principio sacramentale della *sacra potestas* e dell'appartenenza al Collegio.⁷⁰

Infatti,

“Sotto questo secondo aspetto, la forma non viene da un sacramento (in quanto non vi è alcun sacramento del papato), ma dalla volontà del Signore nei confronti di Pietro e ai suoi successori; essa è d'origine carismatica. Il carisma di Pietro lo mette in comunicazione con il corpo e con il collegio episcopale e attraverso questo carisma, il Papa esprime il collegio e il collegio comprende il Papa. [...] Di quale natura è il legame tra il principio sacramentale del potere e la comunione gerarchica? [...] Lo stato e i mezzi per quanto riguarda l'esercizio dell'ufficio episcopale, la comunione gerarchica è altresì il dono dello Spirito che dà al collegio episcopale la stessa forma del collegio apostolico”⁷¹

più vasta e più perfetta in funzione dell'unità ecclesiale. In sostanza la sinodalità, ente per un verso tende a valorizzare le singole chiese nella loro specificità, dall'altro rende presente l'unica realtà teologica della *communio*.”

⁷⁰ Cfr. G. CHANTRAINE, *Synodalité, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel?*, 50-52: “Le pouvoir dont jouissent les évêques dans le collège a, en effet, sa source dans l'Esprit Saint qui donne force continûment à la structure organique et à la concorde de l'Église. Cette structure organique et cette concorde est une «*communio Ecclesiarum*» [...] Qu'est cette communion hiérarchique et de quelle nature est ce lien? [...] La *Nota praevia* explique: «*il s'agit d'une réalité organique, qui exige une forme juridique et est animée en même temps par la charité*» (n. 2). Elle est, nous le savons, animée par l'Esprit Saint, qui précisément met le droit au service de la charité, pour que personnes qui ont reçu par le sacrement l'autorité du Christ puissent agir dans la communion à l'intérieur du Collège.”

⁷¹ G. CHANTRAINE, *Synodalité, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel?*, 53-54: “Sous ce second aspect, la forme ne provient pas d'un sacrement (car il n'y a pas de sacrement de la papauté), mais de la volonté du Seigneur à l'égard de Pierre et de ses successeurs; elle est d'origine charismatique. Le charisme de Pierre le met en communication avec tout le corps et avec le collège épiscopal et grâce à ce charisme, le pape exprime tout le collège et le collège comprend le pape. [...] De quelle nature est le lien entre le principe sacramentel du pouvoir et la communion hiérarchique? [...] Condition

Lo stesso teologo distingue tre possibilità d'agire quando si tratta di un membro del Collegio episcopale: atto parallelo, atto collettivo e atto collegiale. La distinzione dovrebbe far luce sul legame di coesistenza tra ciò che viene contemplato dal diritto (la Parola, dunque l'elemento giurisdizionale) e il Sacramento (ossia l'elemento personale).⁷² Di conseguenza, la missione apostolica affidata ai Vescovi è una delle cause per cui da una parte, in questo quadro unitario di comunione ove si manifesta l'esercitazione della *potestas* nella *communio Ecclesiarum*, si ha la dispersione nei diversi luoghi di missione e dall'altra l'imperiosità di una soluzione comune di Parola e Sacramento strettamente collegata al capo visibile che è il Romano Pontefice.⁷³

et moyen par rapport à l'exercice de la charge épiscopale, la communion hiérarchique est aussi le don de l'Esprit qui donne au collège épiscopal la même forme qu'au collège apostolique.”

⁷² Cfr. G. CHANTRAINE, *Synodalité, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel?*, 58-59: “Il me semble que la distinction entre acte collégial, acte parallèle et acte collectif telle qu'elle est définie n'est pas adéquate. L'acte de la concélébration, particulièrement celui de la consécration épiscopale, est collégial: comment, en effet, pourrait-il introduire un nouveau membre dans le collège sans être lui-même collégial? *Operari sequitur esse*. En raison même de l'immanence réciproque du personnel et du collégial, un acte du magistère ordinaire est lui aussi collégial, mais non au sens strict. [...] Dans tout acte collégial, le Je de l'évêque coïncide avec le Je de l'Eglise dans Nous du peuple entier. Pour cette raison, la distinction entre personne physique et personne juridique ou morale est inadéquate en ce qui concerne l'Eglise comme sujet de la foi. [...] Je croirais qu'il est une voie plus simple pour rendre compte de ces deux faits: le pouvoir de juridiction de tout évêque est limité et tout acte strictement collégial est universel. Cette voie part de la *missio canonica*.”

⁷³ Cfr. G. CHANTRAINE, *Synodalité, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel?*, 60-61: La missione del Vescovo nella Chiesa locale da lui presieduta “en tant qu'elle se constitue par un mouvement centrifuge, elle est une Église locale; en tant qu'elle se constitue par un mouvement de retour au centre, qui est le Christ, est une Église particulière. [...] D'autre part, dans leur travail d'évangélisation, qui répond au mouvement centrifuge, les évêques sont affrontés à quantités de problèmes analogues qu'en raison de leur dispersion ils pourraient résoudre de manière différente alors que la mission dans son mouvement centripète demande une solution commune. Ils ont intérêt à les résoudre en commun.”

Nel 1998, col Motu proprio *Apostolos suos*⁷⁴ sulla natura teologica e giuridica delle Conferenze dei Vescovi, Giovanni Paolo II limita la *potestas* e la competenza di ciascun Conferenza episcopale rendendo normativo l'obbligo di *recognitio* da parte della Sede Apostolica per quanto riguarda gli atti deliberativi da essa emanati.⁷⁵ Si è trattato, forse, di un atto di prudenza da parte del Legislatore per tenere la *communio Ecclesiarum* dentro lo spirito conciliare o potrebbe parlare, interpretando la *Nota Explicativa Praevia* della *Lumen gentium*, di uno “sforzo massimo delle «istanze romane» per evacuare il principio della collegialità dalla Chiesa”⁷⁶

Valutando solamente alcuni aspetti della sinodalità/collegialità, da parte di alcuni studiosi teologi o canonisti, si è persa di vista la visione globale e non si è riusciti ad arrivare a un punto comune, come per esempio una definizione esatta e autentica dei concetti sinodalità e collegialità, per una chiave di lettura genuina.⁷⁷ Una delle più semplici, però chiara, definizione sulla sinodalità del post-

⁷⁴ Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Litterae Apostolicae Motu Proprio Datae: *Apostolos suos*, 21 maii 1998, in AAS 90 (1998), 641-658.

⁷⁵ Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Litterae Apostolicae Motu Proprio Datae: *Apostolos suos*, 658. Nelle norme complementari sulle Conferenze dei Vescovi si nota agli Art 1 e 4: “Art. 1. – Perché le dichiarazioni dottrinali della Conferenza dei Vescovi in riferimento al n. 22 della presente Lettera costituiscano un magistero autentico e possano essere pubblicate a nome della Conferenza stessa, è necessario che siano approvate all'unanimità dai membri Vescovi oppure che, approvate nella riunione plenaria almeno dai due terzi dei Presuli che appartengono alla Conferenza con voto deliberativo, ottengano la revisione (*recognitio*) della Sede Apostolica. [...] Art. 4. – Le Conferenze Episcopali devono rivedere i loro statuti perché siano coerenti con i chiarimenti e le norme del presente documento oltreché con il Codice di Diritto Canonico, ed inviarli successivamente alla Sede Apostolica per la revisione (*recognitio*), a norma del can. 451 del C.I.C.”

⁷⁶ Cfr. A. MARCHETTO, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, LEV, Città del Vaticano, 2005, 253-254, 380-391.

⁷⁷ Cfr. G. RUGGIERI, *I sinodi tra storia e teologia*, in R. BATTOCCHIO – S. NOCETI (a cura di), *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi. Atti del XIX Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana*, Glossa, Milano, 2007, 131-132: “Se ad esempio si osserva la lettura soprattutto recente sulla sinodalità, si resta impressionati da un fatto; il referente storico del discorso è per lo più vivisezionato: da una parte il concilio ecumenico, dall'altra i sinodi provinciali e nazionali, dall'altra ancora il sinodo diocesano, quasi si trattasse di eventi radicalmente differenti. [...] E in più, spesso si ha una selezione ulteriore all'interno dello stesso genere.”

concilio viene offerta da Routhier il quale sottolineava l'obiettivo fondamentale di una certa assemblea sinodale e cioè: "la ricerca del consenso" che è espressione della stessa fede.⁷⁸

In ultima analisi, la sinodalità/collegialità è frutto della *repraesentatio Ecclesiae*⁷⁹, cioè di quella presenza operante che crea armonia intorno alla stessa fede nel Dio Uno e Trino, trovando nella varietà dei carismi la concordia e l'unità sotto lo stesso capo Cristo Gesù.⁸⁰ Di conseguenza, non si può attribuire alla collegialità un solo valore simbolico poiché si perderebbe di vista il suo più ampio significato.⁸¹ La collegialità, allora, porta alla sinodalità ed è perciò intimamente connessa all'unità della fede in Cristo Gesù sulla roccia che è il Romano Pontefice, garanzia e fulcro della fede autentica.

⁷⁸ Cfr. G. ROUTHIER, *La synodalité de l'Église locale*, in *Studia Canonica* 26 (1992), 122-123: "Nous estimons pouvoir relever des caractères communs distinctifs de ce qu'est la synodalité: la venue en assemblée organiquement structurée – hiérarchiquement organisée – afin de formuler ensemble dans l'Esprit Saint, un *consensus* qui exprime la communion dans la confession d'une même foi."

⁷⁹ Cfr. G. RUGGIERI, *I sinodi tra storia e teologia*, 144, 152. La *repraesentatio*, "[...] il significato è quello di una presenza e, in Tertulliano, soprattutto di una presenza operante, di una presenza *virtutis* [...] la presenza efficace, nella storia degli uomini, del ministero della comunione trinitaria, quella per cui il Figlio viene detto *repraesentator Patris*, [...] quella che avviene e viene partecipata nella sacramentale *repraesentatio passionis*, quella che viene sempre nuovamente sperimentata quando due o tre sono riuniti nel suo nome, celebrando così il *nomen christianum*".

⁸⁰ Cfr. G. RUGGIERI, *I sinodi tra storia e teologia*, 155: "[...] il sinodo è la *repraesentatio ecclesiae* che si celebra [...] nella tensione verso la concordia e l'unità, proprio perché il nome cristiano non è altro che quello della concordia che si ottiene nella *coniunctio* di Cristo con l'umanità. Che quindi, grazie alla presenza *capitis influentis*, il sinodo rappresenti la Chiesa (a livello diocesano, provinciale, nazionale, universale) nella varietà dei carismi e dei ministeri, vuol dire soltanto che in esso si celebra il *nomen christianum*, cioè il senso stesso della Chiesa."

⁸¹ Cfr. A. MAFFEIS, *Collegialità episcopale e comunione ecclesiale*, in *Credere Oggi* 34 (2/2014), n. 200, 19: "un'interpretazione della dottrina della collegialità che ne metta in risalto anzitutto il valore «simbolico» rischia di non aiutare la chiarificazione della questione, perché tende a dilatarne in modo illimitato e incontrollabile il campo e l'orizzonte."

Bibliography

- ALBERIGO G., *Istituzioni per la comunione tra l'episcopato universale e il Vescovo di Roma*, in ALBERIGO G. (a cura di), *L'Ecclesiologia del Vaticano II: Dinamismi e Prospettive*, EDB, Bologna, 1981, 233-242.
- _____, *Concilio*, in BARBAGLIO G. – BOF G. – DIANICH S. (a cura di), *Teologia*, Cinisello Balsamo (MI), 2003, 276-292.
- AYMANS W., *Diritto canonico e comunione ecclesiale. Saggi di diritto canonico in prospettiva teologica*, Giappichelli, Torino, 1993.
- BATTOCCHIO R., *La sinodalità come forma di Chiesa. Seminario dei Docenti della Facoltà Teologica dell'Italia Centrale*, in *Rassegna di Teologia* 45 (2004), 916-919.
- BONNET P. A., *Comunione ecclesiale e sinodalità*, in *Ephemerides Iuris Canonici* 47 (1-3/1991), 93-137.
- BORDIGNON L., *Che cos'è la sinodalità?*, in *Credere oggi* 76 (4/1993), 75-84.
- CARDIA C., *Il governo della Chiesa*, Il Mulino, Bologna, 2002.
- CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio dogmatica: Lumen gentium*, 30 ianuarii 1965, in *AAS* 57 (1965), 5-75.
- CHANTRAINE G., *Synodalité, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel?*, in AA. VV., *La synodalité, La participation au gouvernement dans l'Église. Actes du VIIe congrès international de Droit canonique, Société internationale de droit canonique et de législations religieuses comparées*, in *L'année Canonique*, Hors-série, vol. I (1992), 45-67.
- CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Litterae ad Catholicam Ecclesiam episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio: Communio Notio*, 28 Maii 1992, in *AAS* 85 (1993), 838-850.
- CORECCO E., *Sinodalità*, in BARBAGLIO G. – DIANICH S. (a cura di), *Nuovo dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Alba (CN), 1977, 1468-1497.
- _____, *Ontologia della sinodalità*, in BORGONOVO G. – CATTANEO A. (a cura di), *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, I, Casale Monferrato (AL), 1997, 82-108.
- _____, *Struttura sinodale o democratica della Chiesa particolare?*, in BORGONOVO G. – CATTANEO A. (a cura di), *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, I, Casale Monferrato (AL), 1997, 9-38.
- CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Epistolae*, Ep. XIV, in MIGNE J.-P. (a cura di), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, IV, Paris, 1844, coll. 268-270.

- _____, *De catholicae ecclesiae unitate*, IV-V, in *Sources Chrétiennes* 500, Paris, 2006, 184-200.
- DIANICH S., *Sinodalità tra ecclesiologia e diritto*, in ANCONA G. (a cura di), *Dossier Chiesa e sinodalità*, Editrice Velar Gorle (BG), Bologna, 2005, 43-65.
- EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia Ecclesiastica*, in MIGNE J.-P. (a cura di), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, XX, Paris, 1857, coll. 45-906.
- FROSINI G., *Una Chiesa di tutti. Sinodalità, partecipazione e corresponsabilità*, EDB, Bologna, 2014.
- GRUNDMANN W., *σύν-μέτα*, in KITTEL G. – FRIEDRICH G., *Grande lessico del Nuovo Testamento*, XII, Paideia, Brescia, 1979, coll. 1485-1560.
- HIPPOLYTUS ROMANUS, *Apostolica Traditio*, II, in MIGNE J.-P. (a cura di), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, X, Paris, 1857, coll. 869-874.
- IGNATIUS ANTIOCHENSIS, *Epistolae genuinae*, in MIGNE J.-P. (a cura di), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, V, Paris, 1894, coll. 643-728.
- IOANNES PAULUS PP. II, *Litterae Apostolicae Motu Proprio Datae: Apostolos suos*, 21 maii 1998, in *AAS* 90 (1998), 641-658.
- LAITI G. – SIMONELLI C., *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi tra il II e il IV secolo*, in BATTOCCHIO R. – NOCETI S. (a cura di), *Chiesa e sinodalità, Coscienza, forme, processi. Atti del XIX Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana*, Glossa Edizioni, Milano, 2007, 293-312.
- LEGRAND H., *La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II*, in BATTOCCHIO R. – NOCETI S. (a cura di), *Chiesa e sinodalità, Coscienza, forme, processi. Atti del XIX Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana*, Glossa Edizioni, Milano, 2007, 67-108.
- LODA N., *La collegialità nella Chiesa con particolare riguardo alle varie forme di collegialità episcopale*, PUL, Roma, 1995.
- MAFFEIS A., *Collegialità episcopale e comunione ecclesiale*, in *Crede Oggi* 34 (2/2014) n. 200, 18-26.
- MARCHETTO A., *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2005.
- MARTINEZ A. BLANCO, *Significado y función de la sinodalidad en la Iglesia desde la perspectiva del sacramento del bautismo*, in AA. VV., *La synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église. Actes du VIIe congrès international de Droit canonique, Société internationale de droit canonique et de législations religieuses comparées*, in *L'année Canonique*, Hors-série, vol. I (1992), 97-108.

- MIELE M., *Dalla sinodalità alla collegialità nella codificazione latina*, Cedam, Padova, 2004.
- PETTINATO S., *Sollicitudo pro universa Ecclesia. Profili canonistici*, Giuffrè, Milano, 1983.
- ROUTHIER G., *La synodalité de l'Église locale*, in *Studia Canonica* 26 (1992), 111-161.
- RUGGIERI G., *I sinodi tra storia e teologia*, in BATTOCCHIO R. – NOCETI S. (a cura di), *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi. Atti del XIX Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana*, Glossa, Milano, 2007, 129-161.
- SYNODUS EPISCOPORUM, RELATIO FINALIS: *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi, Exeunte Coetu secundo, 7 dicembris 1985, n. C, 1*, in *Enchiridion Vaticanum* 9, 1761-1767.

GRUNDRISS DER TRINITARISCHEN COMMUNIO-EKKLESIOLOGIE: DIE KIRCHE ALS SAKRAMENT DER COMMUNIO GOTTES

JÁNOS VIK¹

Abstract: This essay sets itself the task to critically present a layout of the Second Vatican Council's definition of the Church that understands the Church as the community of believers and the sacrament of communion with God, as well as states the essential relationship of the Church to the triune God. In this sense, the Church understands herself as the ultimate goal of creation, the ultimate fulfillment of God's – the Father's – will of salvation. The relationship of the Church to Jesus Christ is constitutive, insofar as the Church on the one hand comes entirely from Christ and is constantly related to him, and on the other hand the Church differs from him. The saving action of God in the ministry of Jesus Christ is enlivened and accomplished by the Holy Spirit. This makes the Church the sacrament of salvation by the Holy Spirit.

Keywords: Second Vatican Council, *communio*, ecclesiology, church, Holy Trinity, *ecclesia ab Abel*, History of Salvation, Christology, christomonism, sacrament of salvation, sacrament of the Holy Spirit.

1. Einleitung

Dieser Aufsatz stellt sich der Aufgabe, einen Grundriss der auf dem II. Vatikanischen Konzil² erneuerten Wesensbestimmung der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und Sakrament der *Communio* Gottes bzw. der wesenhaften Beziehung der Kirche zum dreifaltigen Gott kritisch aufzuzeigen. Das Konzil bezeichnet die Kirche – nach einem Wort von Cyprian – als „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk“.³ Oder noch

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 Zum II. Vatikanischen Konzil vgl. das klassische Werk von O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil: (1962–1965); Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg³1994.

³ LG 4.

deutlicher im Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio*: „Dies ist das Heilige Geheimnis der Einheit der Kirche (...) Höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses ist die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist in der Dreiheit der Personen.“⁴ Die trinitarische Einheit in der Vielheit ist dabei das Kennzeichen der immanenten Beziehungen innerhalb des dreifaltigen Gottes. Diese Beziehung bezeichnet das göttliche Leben als *Communio* der Liebe.⁵ Die trinitarische *Communio* wirkt ihrem Wesen nach heilsökonomisch und ermöglicht zwei Sendungen: Die Sendung des Sohnes und die des Geistes, durch welche die Menschen an diesem göttlichen *Communio*-Leben teilhaben dürfen.⁶ Die Kirche ist durch diese beiden Sendungen gegründet, die auf die letzte göttliche *Communio* zurückgeführt werden; ihr Dasein und ihr Wesen sind aus dieser trinitarischen Herkunft abgeleitet und von ihr bestimmt.⁷

Genau in dieser Beziehung zur dreifaltigen *Communio* Gottes sieht das Konzil das „Mysterium“ der Kirche; und nur von dieser Beziehung her ist auch die Funktion der Kirche „in Christus gleichsam Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“⁸ zu sein, zu verstehen. Ziel und Zweck der Kirche ist demnach, dass

⁴ UR 2. Diese Aussage des Konzils weist eindeutig darauf hin, dass die Kirche in sich nicht „die Einheit eines neuplatonisch gedachten, alle Differenzierungen übersteigenden göttlichen »Einen und Guten«“ ausprägt, sondern „die Einheit der »Gemeinschaft Gottes«, eben des Beziehungsgefüges der in sich dreifaltig differenzierten Liebe Gottes“. (M. KEHL, *Die Kirche: eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 66).

⁵ KEHL, *Die Kirche*, 63f.

⁶ LG 2; zur trinitarischen Begründung und Sicht der Kirche in den Texten des II. Vatikanums vgl. LG 3.4.5.17.26; UR 2.

⁷ Vgl. 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 158f.

⁸ LG 1. Zum Verständnis der Bezeichnung der Kirche als Sakrament muss auf den biblischen Ausdruck „mysterion“ zurückgegriffen werden – vor allem deshalb, weil die lateinischen Bibelübersetzungen „mysterion“ mit „sacramentum“ wiedergeben. Unter „mysterion“ wird biblisch die ganze Heilsökonomie verstanden, das heißt, der ewige Heilsratschluss Gottes, sich in Christus und im Geist der Welt mitzuteilen und die Welt dadurch zur Heilsgemeinschaft mit sich zu führen. Die Absicht des Konzils bei der Verwendung des Terminus „Sakrament“ für die Kirche ist, „im Sinne dieses alten Sprachgebrauchs der Kirche eine sakramentale Zeichenhaftigkeit und Werkzeuglichkeit im Ganzen der göttlichen Heilsökonomie für die gesamte Menschheit und ihre Geschichte zuzuschrei-

sie die Verbindung und Vereinigung der Menschen mit Gott und die Einheit der ganzen Menschheit bewirken soll. Wer Glied der Kirche Christi wird, „tritt durch ihre Vermittlung in eine letzte Gottgemeinschaft und zugleich in eine tiefere Gemeinschaft der Menschen unter sich, eine Gemeinschaft also, die nicht auf dem Wege der gewöhnlichen zwischenmenschlichen Beziehungen zustande kommt, sondern kraft der einenden Selbstmitteilung Gottes in Christus und dem Geist“.⁹

Diese „Gemeinschaft mit Gott und Gemeinschaft der Menschen“ ist eine Umschreibung des Konzils für das von Gott durch die Kirche angebotene Heil.¹⁰ Die Gemeinschaft mit den Mitmenschen ist Frucht der Selbstmitteilung Gottes und der Gemeinschaft mit ihm.¹¹ Gerade darum führt *Lumen gentium* das weiter oben zitierte Wort von Cyprian an, nach welchem die Kirche „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk“¹² ist. Dieses Wort ist die Zusammenfassung der heilsökonomisch-trinitarischen Herkunft der Kirche und ihrer Einheit, die „eine Sichtbarmachung der inneren Einheit von Vater, Sohn und Geist, auf dem Wege ihrer Selbstmitteilung in den Sendungen“¹³ ist. Die Gemeinschaft „mit Gott und mit den Menschen in der Kirche ist also irdische, sichtbare Wirklichkeit in der Zeit, aber auch göttliche, pneumatische, und deshalb ewige Einheit“.¹⁴

ben“. Die Kirche ist „allumfassendes Heilssakrament“ (LG 48). – GRILLMEIER, *Kommentar*, 157.

⁹ GRILLMEIER, *Kommentar*, 158.

¹⁰ P. SMULDERS, *Die Kirche als Sakrament des Heils*, in: G. Baraúna (Hrsg.), *De Ecclesia*, Bd. 1, Freiburg 1966, 293–303, hier 291f.

¹¹ Vgl. SMULDERS, *Die Kirche*, 292.

¹² LG 4.

¹³ GRILLMEIER, *Kommentar*, 161. Grillmeier führt im Weiteren aus: „So ist die Ekklesiologie des II. Vaticanums ebenso pneumatologisch konzipiert, wie sie christozentrisch und schließlich theozentrisch ist. Keine Sicht lässt sich von den anderen trennen, keine in der logischen Abfolge auszutauschen; und doch bringt jede das Ganze der Kirche in den Blick.“ (GRILLMEIER, *Kommentar*, 161).

¹⁴ SMULDERS, *Die Kirche*, 293. Smulders verwendet hier bewusst das Wort „pneumatisch“ und nicht „geistig“; denn letzteres kann leicht als Gegensatz zum Leiblichen missverstanden werden. „Pneumatisch“ bezeichnet dagegen den Bereich und die Wirkung des Heiligen Geistes, „der die Liebe Gottes zum ganzen Menschen, Geist und Leib, ist, und der, wie eben in der ganzen christlichen Heilsökonomie (...) den ganzen Menschen erfasst und erneuert“. (SMULDERS, *Die Kirche*, 293, Anm. 14).

In dieser Perspektive wird die Kirche als Teil des umfassenden Heilsmysteriums Gottes, und ihre konstitutive Beziehung zur *Communio* Gottes in „eine trinitarisch strukturierte Heilsökonomie“¹⁵ einbezogen, die auf die eschatologische Vollendung der Menschen hinzielt. Diese eschatologische Dimension vermag aber die Kirche als Sakrament der *Communio* Gottes „auf Gott hin zu relativieren“.¹⁶ Die Kirche kommt mit allen ihren Gaben von der *Communio* Gottes her und muss sich auf diese hin ausrichten, aus ihr leben. Die Kirche ist aber nicht identisch mit dem verheißenen Heil: „Sie lebt aus dem Geheimnis der Trinität, ist es aber nicht selbst.“¹⁷ Unter diesem eschatologischen Vorbehalt dient sie nur als „allumfassendes Sakrament des Heils“¹⁸, d. h. als „Zeichen und Werkzeug“, dem endgültigen Heil der Menschen und somit der innigsten Vereinigung mit Gott und der Einheit der ganzen Menschheit,¹⁹ der Gemeinschaft mit Gott und in ihm untereinander.²⁰ Zugleich jedoch vergegenwärtigt sie schon in der Kraft des Heiligen Geistes das, was Gott den Menschen als Heil in Jesus Christus geschenkt hat.²¹ Das Konzil hat diese Aspekte im siebten Kapitel der Kirchenkonstitution über den endzeitlichen Charakter der pilgernden Kirche zusammengefasst: „Die Wiederherstellung also, die uns verheißen ist und die wir erwarten, hat in Christus schon begonnen, nimmt ihren Fortgang in der Sendung des Heiligen Geistes und geht durch ihn weiter in der Kirche (...), bis wir das vom Vater uns in der Welt übertragene Werk mit der Hoffnung auf die künftigen Güter zu Ende führen und unser Heil wirken (vgl. Phil 2,12).“²² Konkret lässt sich der heilsökonomisch-trinitarische Grund und Charakter der Kirche als *Communio* von ihren Beziehungen zu den einzelnen Personen der dreifaltigen *Communio* Gottes her näher erläutern.²³

¹⁵ H. J. POTTMEYER, *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt. Auswege aus einer christomonistischen Ekklesiologie*, in: PThI 18 (1985), 253–284, hier 281.

¹⁶ 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 28.

¹⁷ BEINERT, *Das Bild von der Kirche*, 32.

¹⁸ LG 48.

¹⁹ LG 1.

²⁰ Vgl. SMULDERS, *Die Kirche*, 291f.

²¹ KEHL, *Die Kirche*, 83f.

²² LG 48.

²³ Für einen Überblick zum Stand der theologischen Forschung in der sogenannten *Communio*-Theologie vgl. die folgenden zwei Publikationen neueren Datums: B. J. HILBE-

2. Die Kirche als Werk Gottes des Vaters

2.1. Die heilsgeschichtliche Sicht der Kirche: „Ecclesia ab Abel“

Die abendländische Theologie wurde lange Zeit von dem Ausfall bzw. der Verkürzung der Pneumatologie und von der aristotelischen Wissenschaftstheorie, in der die Geschichte keine Rolle spielt, geprägt. In der Ekklesiologie hatte diese Entwicklung zu einem verengenden Christomonismus als Legitimation der hauptsächlich institutionell-juridisch gestalteten Kirche und zur Identifikation der irdischen Kirche mit dem verheißenen Reich Gottes geführt.²⁴ Diese theologische Tradition betrachtete die Kirche als Teil des Heilsplanes. Man sah sie vor allem in der Inkarnation begründet: Die Kirche sei als Leib Christi der in der Geschichte fortwirkende und als solcher erkennbare Christus, d. h. ein Christus prolongatus.²⁵

Im Konzil wurde der Blick wieder erweitert; und so wird die Kirche nicht mehr ausschließlich als Ergebnis und Folge der Inkarnation verstanden, sondern „erscheint als Moment des alle Geschichte umgreifenden Heilsplanes Gottes, der mit der Kirche in eine letzte entscheidende Phase getreten ist“.²⁶ Die verschiedenen heilsgeschichtlichen Aussagen der Konzilsdokumente lassen den Ursprung der Kirche im Heilwillen Gottes erkennen, der sich bereits in der Schöpfung kundtut. So entsteht „Kirche“ als Ort des aus reiner Gnade geschenkten und angenommenen Heils von Anfang an, seit der freien Erschaffung der Welt durch den Vater, und aufgrund Gottes universalen, selbst durch den Fall Adams nicht gebrochenen Heilswillens.²⁷ Sie ist insofern Werk des Vaters, als er die Menschen in der Schöpfung „zur Teilhabe an dem göttlichen Leben“ erheben will.²⁸ Die

RATH (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.

²⁴ BEINERT, *Das Bild von der Kirche*, 28.

²⁵ POTTMAYER, *Der eine Geist*, 259.

²⁶ BEINERT, *Das Bild von der Kirche*, 30.

²⁷ LG 2.

²⁸ Vgl. LG 2. In den Artikeln 2–4 der dogmatischen Konstitution über die Kirche wird dieser Heilwille Gottes in seiner Entfaltung dargestellt: Um seinen Ratschluss zu erfüllen (vgl. Art. 2), sendet der Vater seinen Sohn (vgl. Art. 3). Der Heilige Geist führt den

Menschen also, die ihre Berufung vom Vater, „an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben“ (Röm 8,29), annehmen und zu Ende führen, können als „Vorform der Kirche“²⁹ betrachtet werden. In diesem Sinne spricht das Konzil von der Kirche, dass sie „schon seit dem Anfang der Welt vorausbedeutet“³⁰ war. Diese Sicht ist in der patristischen Idee der „ecclesia ab Abel“³¹ verwurzelt. Diese Idee meint die Ecclesia, die ihrerseits „alle Gerechten von Adam an, »von dem gerechten Abel bis zum letzten Erwählten«,“³² einschließt. Aus dieser Perspektive ist festzuhalten: „Kirche und Menschheit sind koexistent.“³³

„Auf wunderbare Weise vorbereitet“ entsteht die Kirche innerhalb „der Geschichte des Volkes Israel und im Alten Bund“.³⁴ Diese Geschichte ist ein neues Sichtbarwerden des Heilswillens Gottes „im Bund“ und in der Erwählung Israels als „Volk“, als „Gemeinde Gottes“.³⁵ Um der Universalität des Heils willen muss aber betont werden, dass Gott seine Erwählung nicht an einen bestimmten Zeitpunkt der Geschichte und nicht an die Zugehörigkeit zu einem Volk bindet,

Heilsplan Gottes weiter, indem er die Kirche „zur vollkommenen Vereinigung mit ihrem Bräutigam“ geleitet (Art. 4).

²⁹ KEHL, *Die Kirche*, 90.

³⁰ LG 2.

³¹ GRILLMEIER, *Kommentar*, 158f.; Y. CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, in: M. Reding (Hrsg.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (Festschrift für K. Adam), Düsseldorf 1952, 79–108.

³² LG 2.

³³ BEINERT, *Das Bild von der Kirche*, 31. Beinert stellt mit Recht fest: „Die heilsgeschichtliche Perspektive bildet den eigentlichen Gesichts- und Standpunkt der konziliaren Lehre von der Kirche.“ (BEINERT, *Das Bild von der Kirche*, 30).

³⁴ LG 2.

³⁵ GRILLMEIER, *Kommentar*, 159. Weiter stellt Grillmeier fest, dass LG 2 die in diesem Zusammenhang sich stellende Frage nicht klärt, wie die kirchenstiftende Wirksamkeit Gottes vom Anfang der Welt an bis zur ersten Phase, „da in Israel »Heilsgemeinde« als »Volk« in Erscheinung tritt“, zu verstehen sei (vgl. GRILLMEIER, *Kommentar*, 159). Israel ist aber schon die „Gemeinde Gottes“, weil es von ihm zusammengerufen worden ist. Die „Gemeinde Gottes“ wird in der Septuaginta mit *ecclesia* übersetzt. Diese Übersetzung weist jedoch nicht auf die demokratische Volksversammlung im antiken Sinn hin, sondern auf die vor dem Bundesgott versammelte Kult- und Heilsgemeinde. (Vgl. A. GRILLMEIER, *Kommentar zum zweiten Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche*, in: J. Höfer, K. Rahner (Hrsg.), *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. I, Freiburg 1966, 176–209, hier 179).

sondern „zu aller Zeit und in jedem Volk ruht Gottes Wohlgefallen auf jedem, der ihn fürchtet und gerecht handelt (vgl. Apg 10,35)“.³⁶ Eine Grundidee des AT und des NT ist es dennoch, dass das Heilshandeln Gottes in der Geschichte sich auf die Bildung einer Heilsgemeinde konzentriert. Das Subjekt des Heils, an dem das Heilshandeln Gottes sich ereignet, ist primär immer das Volk, die Gesamtheit der Völker, und der einzelne, insoweit er zu diesem Volk gehört.³⁷ A. Grillmeier bringt es pointiert zum Ausdruck: „Alle Heilswege Gottes führen in die Gemeinschaft.“³⁸

Wenn das II. Vatikanum das auch für die neutestamentliche Tradition kennzeichnende Verständnis der Kirche als „Volk Gottes“ aufgreift und als Überschrift über das 2. Kapitel von *Lumen gentium* stellt, will es die Kirche in die heilgeschichtliche Tradition der Erwählung der „Gemeinde Gottes“ einordnen.³⁹ Die Kirche steht dabei als wahres und erneuertes Volk Gottes zugleich in Kontinuität und Diskontinuität zu Israel, dessen Erwählung zum Volk Gottes auch für die Kirche ihre Gültigkeit behält.⁴⁰ In der Erwählung Israels offenbart sich Gott in seiner väterlichen Zuwendung zu seinem Volk, das er wie seinen Sohn erwählt. Diese „Väterlichkeit“ Gottes wird später geschichtlich im Gottesverhältnis Jesu endgültig offenbar.⁴¹ Dies weist wiederum auf den universalen Horizont

³⁶ LG 9.

³⁷ K. RAHNER, *Kirche und Sakrament*, Freiburg ²1963, 78, zitiert nach GRILLMEIER, *Kommentar*, 180.

³⁸ GRILLMEIER, *Kommentar zum zweiten Kapitel*, 180.

³⁹ Vgl. GRILLMEIER, *Kommentar zum zweiten Kapitel*, 176–209. Weitere Literatur zum „Volk Gottes“-Gedanken des Konzils: Y. CONGAR, *Kirche als Volk Gottes*, in: *Conc 1* (1965), 5–16; J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf ²1970, bes. 75–104; J. RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, bes. 13–34.

⁴⁰ LG 9.

⁴¹ Vgl. G. L. MÜLLER, *Das trinitarische Grundverständnis der Kirche in der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“*, in: *MThZ* 45 (1994), 451–465, hier 460. Müller führt aus: „Jesus versteht sich als Sohn. Im Bezug Gottes auf ihn, der ihn als den Sohn offenbart, offenbart sich Gott selbst als der Vater. Die zeitliche Beziehung zwischen Jesus und Gott erweist sich als die Offenbarung der ewigen Relation des göttlichen Wortes zu Gott. Aufgrund der Offenbarung des Geistes Gottes in der singulären Vater-Sohn-Relation Jesu erschließt sich uns das innere Wesen Gottes (...) Gott macht sein inneres Wesen in seinem Namen kund: Er ist der eine Gott als Vater, Sohn und Geist.“ (MÜLLER, *Das trinitarische Grundverständnis*, 460).

des Heilswillens bzw. der Selbstmitteilung Gottes als *Communio* in „Schöpfung, Erlösung und Endvollendung“⁴² hin und auf den Ursprung der Kirche als Volk Gottes, als Gemeinschaft der Glaubenden aus der ökonomischen Trinität, durch die „wir (...) an der immanenten Trinität“⁴³ teilhaben.

So schreitet das Heilshandeln Gottes in der Geschichte stufenweise voran. Die Heilsgemeinde wird jedoch ihre Vollendung erst in der Endzeit erreichen: „Seine Bestimmung [die Bestimmung des messianischen Volkes] endlich ist das Reich Gottes, das von Gott selbst auf Erden grundgelegt wurde, das sich weiter entfalten muss, bis es am Ende der Zeiten von ihm auch vollendet werde.“⁴⁴ Die heilsgeschichtliche Sicht der Kirche ist also untrennbar mit einem eschatologischen Vorbehalt verbunden.

2.2. Die eschatologische Perspektive der Kirche: „*Ecclesia universalis*“

Die eschatologische Perspektive setzt die Kirche als Sakrament der *Communio* Gottes wiederum in besonderer Weise mit dem Vater in Beziehung. Die Kirche versteht sich in diesem Sinne vom letzten Ziel der Schöpfung her, der endgültigen Erfüllung des Heilswillens Gottes, des Vaters.⁴⁵ Die Vollendung der Schöpfung wird vom Konzil als die Versammlung aller Gerechten „in der allumfassenden Kirche beim Vater“ (*ecclesia universalis*)⁴⁶ charakterisiert. Dementsprechend erreicht die Kirche erst dann ihr Ziel, wenn die Vereinigung der ganzen Menschheit in der Einheit mit Gott und untereinander gelungen ist. „Indem sie [die Kirche] identisch wird mit der ganzen versöhnten Menschheit, findet sie selbst zu ihrer eigenen vollen Identität.“⁴⁷ In ihrer Geschichtlichkeit steht aber die Kirche ganz „im Dienst des universalen Ankommens aller Menschen, ja aller Geschöpfe an diesem Ziel (Röm 8,19ff)“.⁴⁸ Ihre Beziehung zu dem in Christus schon gegenwärtigen und seiner Vollendung entgegengehenden Reich Gottes muss deshalb sehr differenziert betrachtet werden. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Kirche einerseits „im Vollzug der Nachfolge Jesu bereits in der Geschichte die Antizipa-

⁴² MÜLLER, *Das trinitarische Grundverständnis*, 459.

⁴³ MÜLLER, *Das trinitarische Grundverständnis*, 459.

⁴⁴ LG 9. Ergänzung von mir.

⁴⁵ Vgl. M. KEHL, *Eschatologie*, Würzburg ²1988, 224ff.

⁴⁶ LG 2.

⁴⁷ KEHL, *Die Kirche*, 91. Ergänzung von mir.

⁴⁸ KEHL, *Die Kirche*, 91.

tion des alle Geschichte transzendierenden und vollendenden Reiches Gottes“; andererseits ist sie mit dem Reich Gottes nicht identisch, sondern bleibt in ihrer menschlichen Begrenztheit von diesem radikal unterschieden.⁴⁹ Diese zwei gegenläufigen Aspekte der Kirche können in der eschatologischen Perspektive durch den schon geläufigen konziliaren Begriff der Sakramentalität vermittelt werden: Die Kirche ist „das im Mysterium schon gegenwärtige Reich Christi“;⁵⁰ sie kann aber auch mit dem schon oft zitierten konziliaren Ausdruck als das „allumfassende Sakrament des Heils“⁵¹ bezeichnet werden.

⁴⁹ Vgl. KEHL, *Die Kirche*, 92.

⁵⁰ LG 3; vgl. auch GS 39.

⁵¹ LG 48. In seinem Kommentar schreibt O. Semmelroth dazu: „Ein Sakrament ist eine eschatologische Wirklichkeit in dem Sinne, dass das Eschaton, die erst noch zu erreichende himmlische Heilswirklichkeit, im sakramentalen Zeichen schon in diese Welt eingebrochen und in einem welthaften Element wie in einem Siegel eingefangen ist. Das Sakrament ist *von* oben als Zeichen und Gefäß der wirksamen Anwesenheit Gottes gesetzt, damit im Ergreifen dieses Zeichens der Mensch in die Dynamik *nach* oben eingehe und die Vorläufigkeit alles Diesseitigen bekenne. Daher kann ohne Gefahr die irdisch-sichtbare Kirche als Teil dieser Weltzeit bekannt werden, deren Gestalt vergehen wird, nicht um eigentlich zugrunde zu gehen, sondern um einzugehen in die Endgestalt der Verklärung, in der das, was in der Weltgestalt verhüllt war, keines Zeichens mehr bedarf, sondern ohne Hülle in sich erfahren wird.“ (O. SEMMELROTH, *Kommentar zum siebten Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche*, in: J. Höfer, K. Rahner [Hrsg.], LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. I, Freiburg 1966, 314–325, hier 317. Ähnlich schreibt auch M. Kehl, wenn er die Vorläufigkeit der geschichtlichen Gestalt der Kirche herausheben will: „Nur in der Weise einer Weg-gemeinschaft der Hoffnung ist die Kirche das Sakrament des Reiches Gottes – und umgekehrt. Darum liegt der Sinn der Kirche – gegen alle Versuchung zur Selbstgenügsamkeit, die mit dem Bewusstsein der sakramentalen Vergegenwärtigung leicht gegeben ist – nicht in ihr selbst. Kirche gibt es nur in der Heimholung der ganzen Schöpfung ins Reich Gottes willen; auf diese universale Communio bleibt sie dienend ausgerichtet, in sie hinein wird sie sich einmal selbst »auf-heben« müssen.“ (KEHL, *Die Kirche*, 92).

3. Die Kirche als Werk Jesu Christi

3.1. Die christologische Mitte der Kirche

Das II. Vatikanum führt im 3. Artikel der dogmatischen Konstitution über die Kirche die christologische Begründung der Kirche aus, und zwar nicht in historischer,⁵² sondern in dogmatischer Hinsicht: „Es kam also der Sohn, gesandt vom Vater, der uns in ihm vor Grundlegung der Welt erwählt und zur Sohnesannahme vorherbestimmt hat, weil es ihm gefallen hat, in Christus alles zu erneuern (vgl. Eph 1,4–5 u. 10). Um den Willen des Vaters zu erfüllen, hat Christus das Reich der Himmel auf Erden begründet, uns sein Geheimnis offenbart und durch seinen Gehorsam die Erlösung gewirkt.“⁵³ Danach liegt der Ursprung der Kirche im irdischen Wirken Jesu und in seiner unablösbaren Verbundenheit mit dem Willen des Vaters. Diese christologische Begründung muss aber in ihrem trinitätstheologisch-heilsgeschichtlichen Horizont betrachtet werden, und dementsprechend darf die Kirche nicht als eine unmittelbare Folge bzw. Fortsetzung der Inkarnation gesehen werden. So kann die Kirche auch im Zusammenhang des Redens über „Jesus und die Kirche“⁵⁴ vom biblischen und deshalb auch heilsgeschichtlichen Begriff des Volkes Gottes nicht losgelöst werden, wenn man sich einer verkürzten christologischen Begründung der Kirche, wie sie in der nachtridentinischen und neuscholastischen Theologie weitaus gebräuchlich war, nicht aussetzen will.⁵⁵

Wenn die Kirche in *Lumen gentium* „Volk Gottes“ genannt wird, dann ist damit der Gott gemeint, der sich in der Erwählung Israels zu seinem „Volk“, zu seiner „Gemeinde“, und im Handeln an ihm als eine geschichtliche Quelle des Heils erwiesen hat.⁵⁶ Das Leben Jesu Christi als des Gesandten des Vaters, des

⁵² Zur historischen Gründung der Kirche durch Jesus vgl. LG 5.

⁵³ LG 3.

⁵⁴ Vgl. dazu den fundamentaltheologischen Beitrag von G. Lohfink: G. LOHFINK, *Jesus und die Kirche*, in: W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, HFTh 3, Freiburg 1986, 49–96.

⁵⁵ Zum Thema „Jesus und die Kirche“ vgl. weiter auch Th. SÖDING, *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?*, Freiburg 2007.

⁵⁶ Das Volk Israel wird im Alten Testament mit verschiedenen Sammelbegriffen bezeichnet, die den Charakter des Heilshandelns Gottes an ihm erkennen lassen: das „Volk Gottes“, der „Stammverband“, der „heilige Rest“, die „Diaspora“, die „Kultgemeinde“,

Offenbarers seines Geheimnisses, des gehorsamen Gottesknechtes⁵⁷ ist von der Sendung geprägt, das Volk Gottes zu sammeln und die Gottesherrschaft in der Welt zu verkündigen und zu verwirklichen.⁵⁸ Durch die symbolische Erwählung der Zwölf erhebt Jesus den Anspruch auf die Wiederherstellung des Volkes Gottes, auf dessen eschatologische Erneuerung und Vollendung. Er erweist sich in seinem Heilswirken, zuletzt in Tod und Auferstehung, als der Mittler des Neuen Bundes und als der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen.⁵⁹ G. L. Müller stellt fest: „Aus seiner Sendung, aus seiner Heilswirksamkeit und aus seinem Schicksal geht das neue Bundesvolk hervor.“⁶⁰ Auch unter dem christologischen Gesichtspunkt hat also die Kirche ihren Ursprung im Heilswillen des Vaters. Geschichtlich wird sie jedoch weitgehend durch das Christusgeschehen geprägt, nämlich durch die Verkündigung des Reiches Gottes und durch den Versuch Jesu, Israel zum endzeitlichen Gottesvolk zu sammeln.⁶¹

Das Konzil weist also im Rahmen der trinitätstheologisch-heilsgeschichtlichen Begründung der Kirche als Sakrament der *Communio* Gottes auf die konstitutive Beziehung der Kirche zu Jesus Christus hin. Die Kirche ist das Werk Jesu Christi, in dem die Person Jesu im Mittelpunkt steht und durch das er sein Wirken fortsetzen will. Bezüglich dieser Aussagen stellt sich die Frage nach der konkreten historischen Gestalt dieser Beziehung und danach, wie diese in den heilsgeschichtlichen bzw. eschatologischen Kontext einzuordnen ist, ohne dabei

die „Heilige Stadt“, das „Reich Davids“, die „beiden Häuser Israels“ und das „Reich Gottes“. (Vgl. N. FÜGLISTER, *Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie*, in: J. Feiner, M. Löhner [Hrsg.], *MySal IV/1*, Einsiedeln 1972, 24–55). Diese geschichtlich und sozial bedingten Kennzeichnungen bringen das Verhältnis des Volkes Israel zu seinem Gott und unterschiedliche Erscheinungsformen dieses Volkes in der Geschichte zum Ausdruck. Theologisch gesehen kann Gott die einzelnen Formen verwerfen und zerbrechen und an ihrer Stelle neue schaffen. Trotz aller Änderungen und Transformationen bleibt ein Wesenskern von Israel für immer bestehen: „Israel ist das Gottesvolk, weil und insoweit es in einem besonderen Verhältnis zu Gott steht, der aufgrund eben dieses Verhältnisses zu *seinem* Gott wird (...) Jahwe, Israels Gott, ist der Gott, der *da* ist – da für sein Volk, in seinem Volk, durch sein Volk.“ (FÜGLISTER, *Strukturen*, 56).

⁵⁷ Vgl. LG 3.

⁵⁸ GRILLMEIER, *Kommentar*, 159f.

⁵⁹ Vgl. MÜLLER, *Das trinitarische Grundverständnis*, 462f.

⁶⁰ MÜLLER, *Das trinitarische Grundverständnis*, 462.

⁶¹ Vgl. LG 5.

der weiter oben schon erwähnten verkürzten christologischen Begründung der Kirche anheimzufallen.

3.2. Die Differenz zwischen Christus und der Kirche

3.2.1. Geschichtliche Begründung der Kirche – Jesus und die Sammlung Israels

Für die Erörterung der konstitutiven Beziehung der Kirche zu Jesus Christus ist zunächst die Frage nach der „Kirchenstiftung“⁶² relevant, die Frage also, ob die Kirche in ihrer konkreten institutionellen Verfassung unmittelbar auf den „Stiftungswillen“ des irdischen Jesus zurückzuführen ist. Im katholischen Kirchenbewusstsein war seit der Gegenreformation fast ausschließlich die Auffassung verbreitet, Jesus habe die katholische Kirche „gestiftet“. Diese Theorie ist zwar vom II. Vatikanum im 3. Kapitel der Kirchenkonstitution (über „die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das Bischofsamt“⁶³) wieder aufgegriffen und bestätigt worden; das Konzil hat sie aber zugleich relativiert, indem es im 1. Kapitel derselben Konstitution „den theologischen Ursprung der Kirche in der trinitarischen Selbstentäußerung Gottes“⁶⁴ (...) und ihre geschichtliche Gründung in der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu⁶⁵ (...) festmacht und dabei ganz ohne die »klassischen« Belege der Stiftungstheorie auskommt.“⁶⁶

Wenn man nach den Aussagen der neutestamentlichen Schriften zur Entstehung der Kirche⁶⁷ fragt, kann man einen Zusammenhang zwischen der Intention des irdischen Jesus und der nachösterlich entstehenden Kirche mit dem Be-

⁶² Auf die breite Diskussion um das Thema der Begründung bzw. „Stiftung der Kirche“ kann diese Arbeit nicht vertieft eingehen. An dieser Stelle sei deshalb nur auf einige Veröffentlichungen hingewiesen, die sich mit diesem Thema befassen: H. DÖRING, *Demonstratio catholica*, in: H. Döring, A. Kreiner, P. Schmidt-Leukel (Hrsg.), *Den Glauben denken*, QD 147, Freiburg 1993, 150–187; M. KEHL, *Kirche als Institution*, Frankfurt 1976, 69–74; LOHFINK, *Jesus und die Kirche*, 49–96. Zum Thema „Jesus und die Kirche“ vgl. weiter auch SÖDING, *Jesus und die Kirche*, 13–53.

⁶³ Vgl. vor allem LG 18–20.

⁶⁴ Vgl. LG 2–4.

⁶⁵ Vgl. LG 5.

⁶⁶ KEHL, *Die Kirche*, 269.

⁶⁷ Vgl. dazu LOHFINK, *Jesus und die Kirche*, 50ff.

griff der „Sammlung Israels“ herstellen.⁶⁸ Indem das II. Vatikanische Konzil die wesentliche Bestimmung der Kirche als pilgerndes Gottesvolk hervorhob, wollte es auch die Herkunft der Kirche aus Israel und ihre bleibende Heilsgemeinschaft mit dem Volk des alttestamentlichen Bundes wieder ins Bewusstsein rufen, um dadurch die enggeführte Auffassung von der unmittelbaren „Kirchenstiftung“ durch Jesus zu vermeiden.⁶⁹ Alle neutestamentlichen Schriften bezeugen nämlich eine große Vielfalt von theologischen Akzenten im Verständnis der Kirche und ihrer Gründung, die sich nicht auf den Begriff der „Stiftung“ einer hierarchisch-institutionell verfassten Kirche durch den irdischen bzw. auferstandenen Jesus reduzieren lässt.⁷⁰ So kommt G. Lohfink am Ende seiner Darstellung der Sicht der neutestamentlichen Autoren in der Frage des Ursprungs der Kirche zu folgendem Ergebnis:

„In der Ekklesiologie der Autoren des Neuen Testaments fehlt der Gedanke einer Stiftung der Kirche durch Jesus. Die Kirche wird konzipiert als das wahre, endzeitliche Israel, das aus dem von Jesus in die Entscheidung geführten Gottesvolk gesammelt wurde. Diese Konzeption kommt nicht aus ohne den Begriff der eschatologischen *Scheidung*, die mitten durch das Gottesvolk geht und die das wahre Israel, das nach dem Willen Gottes lebt, von dem Israel (...) [nach dem Fleisch] sondert. Sie kommt aber aus ohne den Begriff einer Kirchenstiftung, ja, man muss sogar sagen, dass dieser Begriff für die neutestamentliche Konzeption von Kirche unsachgemäß ist. Das Neue Testament glaubt an die Kirche als das Werk Gottes, sie glaubt daran, dass dieses Werk Gottes in Jesus, in seinem Wirken und in seiner Hingabe bis in den Tod, gründet, aber sie braucht für diese Konzeption nicht die Kategorie »Kirchenstiftung«.“⁷¹

⁶⁸ Vgl. KEHL, *Die Kirche*, 273f. Vgl. weiter auch SÖDING, *Jesus und die Kirche*, 89–141.

⁶⁹ Vgl. DÖRING, *Demonstratio catholica*, 160.

⁷⁰ Die verschiedenen neutestamentlichen Kirchenrezeptionen werden ausführlich behandelt bei: H. SCHLIER, *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, in: J. Feiner, M. Löhner (Hrsg.), *MySal IV/1*, 101–221; LOHFINK, *Jesus und die Kirche*, 50ff.

⁷¹ LOHFINK, *Jesus und die Kirche*, 71f. (Ergänzung von mir). In ähnlicher Weise vermeidet auch H. Schlier in seinen Ausführungen über die neutestamentliche Ekklesiologie das Wort „Kirchenstiftung“. Nach ihm ist „der Ursprung der Kirche (...) das Handeln Gottes im Kreuz Jesu Christi, der kraft der Auferstehung von den Toten als der Kyrios ständig gegenwärtig ist (...) Der Leib Jesu Christi am Kreuz ist die im Auferstandenen und Erhöhten gegenwärtig bleibende, ursprüngliche Dimension der Kirche.“ (SCHLIER, *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, 208).

3.2.2. Die Kirche als Sakrament des Heils – das Geschehen der Vergegenwärtigung Jesu Christi und seines endgültigen Heils für die Menschen⁷²

Die verkürzte christologische Begründung der Kirche trägt die Gefahr einer dogmatischen Identifikation der Kirche mit Jesus Christus in sich. Nach dieser theologischen Deutung gilt von der Kirche, sie sei der „fortlebende Christus“ (Christus prolongatus) oder Christi in der Geschichte „fortdauernde Inkarnation“ (incarnatio continua).⁷³ Das Konzil wollte diese Gefahr umgehen, indem es den Begriff „Sakrament“⁷⁴ – auf die Patristik und die neuere Theologie zurückgreifend – wieder auf die Kirche anwandte,⁷⁵ um ihr Verhältnis zum Handeln Gottes für das Heil der Welt und so auch zu Gottes Heilhandeln in Jesus Christus zu klären.

Die Bezeichnung der Kirche als universales Sakrament des Heils steht in den Dokumenten des Konzils „jeweils in einem streng christologischen Kontext“.⁷⁶ So ist Jesus Christus in der Liturgiekonstitution – besonders im Pascha-Mysterium – der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen. Aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus ist das wunderbare Sakrament der ganzen Kirche

⁷² Zu dieser Formulierung vgl. KEHL, *Die Kirche*, 83.

⁷³ Vgl. POTTMEYER, *Der eine Geist*, 259ff. Nach Pottmeyer führte diese Sicht der Kirche zur „Dogmatisierung des Klerikalismus“ (POTTMEYER, *Der eine Geist*, 261). Wenn nämlich die sichtbare hierarchische Struktur der Kirche unmittelbar auf Jesus zurückgeführt wird, dann ist gerade in dieser Struktur der besondere Ort der „representatio Christi“ und seiner „fortdauernden Inkarnation“.

⁷⁴ Auf die Kirche soll nicht der klassische Sakramentsbegriff der katholischen Theologie angewandt werden, als wäre die Kirche ein „achtes Sakrament neben den sieben Einzelsakramenten“. (W. KASPER, *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, in: W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 237–254, hier 243). Sie ist nur in einem uneigentlichen Sinne Sakrament: „gleichsam ein Sakrament“ („veluti sacramentum“ – LG 1) und zwar im Zusammenhang mit dem biblischen Begriff „mysterion“. (Vgl. BEINERT, *Das Bild von der Kirche*, 18; ähnlich auch W. KASPER, *Kirche als communio*, in: F. König [Hrsg.], *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, 62–84, hier 67f).

⁷⁵ Die wichtigsten Stellen, an denen das II. Vatikanum in den verschiedenen Konzilsdokumenten von der Kirche als Sakrament spricht, sind vor allem: LG 1.9.48 und 59; außerdem SC 5 und 26, GS 42 und 45, AG 1 und 5.

⁷⁶ KASPER, *Die Kirche*, 241.

hervorgegangen.⁷⁷ Die Kirchenkonstitution entfaltet diese Sicht im 1. Kapitel mit den schon häufig zitierten Worten: die Kirche sei „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“.⁷⁸ An einer anderen Stelle wird noch deutlicher gesagt: Jesus Christus ist der Urheber des Heils und der Ursprung der Einheit und des Friedens; die Kirche ist das sichtbare Sakrament dieser Einheit.⁷⁹ Weiter heißt es im 7. Kapitel von *Lumen gentium*: „Auferstanden von den Toten (vgl. Röm 6,9) hat er seinen lebendigmachenden Geist den Jüngern mitgeteilt und durch ihn seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heilssakrament gemacht.“⁸⁰

Dieser Begriff des Konzils lässt „die untrennbare Einheit *und* die unvermischbare Verschiedenheit zwischen der Kirche und der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus und im Hl. Geist“⁸¹ zum Ausdruck kommen. Er deutet darauf hin, dass die Kirche nicht als eine in sich stehende Größe zu betrachten ist, sondern als Zeichen, das über sich selbst hinaus auf Jesus Christus verweist, und als Werkzeug in der Hand Jesu Christi, der das Subjekt allen Heilshandelns in der Kirche ist.⁸² In Christi Wort und Tat bricht das Reich Gottes herein, wie der neutestamentliche Befund gezeigt hat. Jesus selbst ist also das Geheimnis (mysterion) des Reiches Gottes,⁸³ das denen, die an ihn glauben, offenbar wird. In diesem Sinn kann Jesus Christus, der inkarnierte Logos, auch als das „Ur-Sakrament des

⁷⁷ Vgl. SC 5.

⁷⁸ LG 1. M. Kehl kommentiert diesen markanten Satz von *Lumen gentium* mit den Worten: „Mit dieser programmatischen Aussage wird jeder nachkonziliaren Ekklesiologie die Richtung gewiesen, um das theologische Verhältnis zwischen Christus und der Kirche angemessen zu bestimmen.“ (KEHL, *Die Kirche*, 83).

⁷⁹ Vgl. LG 9.

⁸⁰ LG 48.

⁸¹ KEHL, *Die Kirche*, 82.

⁸² KASPER, *Die Kirche*, 242.

⁸³ Wenn man berücksichtigt, dass der Begriff „mysterion“, der schon in den altlateinischen Bibelübersetzungen mit „sacramentum“ übersetzt worden ist, nach dem biblischen Zeugnis nicht primär ekklesiologisch, sondern vor allem christologisch gemeint ist, dann ist es verständlich, dass das Konzil die Bezeichnung der Kirche als „Ursakrament“ nicht aufgegriffen hat, sondern diese Bezeichnung allein Jesus Christus vorbehalten will. Vgl. KASPER, *Die Kirche*, 245f.

dreifaltigen Gottes⁸⁴ bezeichnet werden. Dieses durch Jesus Christus in der Geschichte Wirklichkeit gewordene Heilsgeheimnis Gottes wird durch die Kirche als Sakrament „in Christus“,⁸⁵ als „universales Heilssakrament Jesu Christi“⁸⁶ der Welt kundgemacht. Das Heilsgeheimnis Gottes in Jesus Christus kommt nämlich erst dann wirklich in der Welt an, wenn es im Glauben angenommen und öffentlich bezeugt wird. So ist die Kirche, um mit K. Rahner zu sprechen, „die Angekommenheit der Selbstmitteilung Gottes“.⁸⁷ Als solche kann sie in dieser Perspektive wirklich als „das Geschehen der Vergegenwärtigung Jesu Christi und seines endgültigen Heils für die Menschen“⁸⁸ betrachtet werden. Dieses Selbstverständnis bringt die Vor- und Überordnung Jesu Christi gegenüber der Kirche zur Geltung und bewahrt zugleich vor einer Selbstüberhöhung der Kirche bzw. vor ihrer Abwertung auf eine rein funktionale Institution.

Mit dem Begriff Sakrament soll dementsprechend auch ausgedrückt werden, dass die Kirche eine komplexe Wirklichkeit ist, die eine mehrdimensionale Struktur aufweist: Zu ihr gehört bezeichnenderweise Sichtbares und Verborgenes, Menschliches und Göttliches.⁸⁹ Das Sichtbare an der Kirche ist nur wesentlich, insofern es sich als Zeichen und Werkzeug für die eigentliche, nur im Glauben greifbare Wirklichkeit der Kirche versteht. Mit W. Kasper kann also festgestellt werden: „Die sakramentale Struktur der Kirche bedeutet demnach, dass das Sichtbare an der Kirche das vergegenwärtigende und wirksame Zeichen, d. i. das Realsymbol des in Jesus Christus erschienenen eschatologischen Heils

⁸⁴ KEHL, *Die Kirche*, 84.

⁸⁵ LG 1.

⁸⁶ KASPER, *Die Kirche*, 247. Kasper will durch diese Bestimmung die Bezeichnung der Kirche als Ur- oder Grundsakrament bewusst vermeiden.

⁸⁷ K. RAHNER, *Ekklesiologische Grundlegung*, in: F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schnurr (Hrsg.), *Handbuch der Pastoraltheologie I*, Freiburg 1964, 117–148, hier 129.

⁸⁸ KEHL, *Die Kirche*, 83. M. Kehl schreibt im Weiteren: „Wenn diese Vergegenwärtigung sakramental verstanden wird, dann verweist die Kirche in ihrer Verkündigung und in ihrem Tun nicht einfach wie ein Wegweiser auf das Heil, das ganz woanders, getrennt von ihr gefunden werden kann (...) Umgekehrt aber kann die Kirche die Heilssuche der Menschen auch nicht einfach auf sich selbst hinlenken, als ob sie schlechterdings das Heil, der präsenste Christus oder das angekommene Reich Gottes wäre. Der Begriff der »sakramentalen Vergegenwärtigung« sucht einen Weg zwischen diesen beiden Extremen.“ (KEHL, *Die Kirche*, 83).

⁸⁹ Vgl. LG 8.

Gottes für die Welt ist.“⁹⁰ Das Sichtbare an der Kirche ist dennoch in seinen zentralen Lebensvollzügen nicht identisch mit dem Heil selbst. Von der Gestalt her bleibt es immer nur die unvollkommene Vergegenwärtigung der „heilenden Liebe Gottes in Jesus Christus“,⁹¹ die für die eschatologische Vollendung offen bleibt.

Die Kirche als „das allumfassende Sakrament des Heils“, ihre Beziehung zu Christus, lässt sich weiter konkretisieren als ihre Gleichgestaltung mit Christus: „Alle Glieder müssen ihm gleichgestaltet werden, bis Christus Gestalt gewinnt in ihnen (vgl. Gal 4,19). Deshalb werden wir aufgenommen in die Mysterien seines Erdenlebens, sind ihm gleichgestaltet, mit ihm gestorben und mit ihm auferweckt, bis wir mit ihm herrschen werden.“⁹² Dieser Gedanke der Gleichgestaltung mit Christus steht in LG 7 im Zusammenhang mit den biblisch-patristischen Bildern vom „Leib Christi“ und von der „Braut Christi“, die eine Identifikation der Kirche mit Jesus Christus als Missverständnis der Gleichgestaltung mit Christus vermeiden wollen. Das Bild vom „Leib Christi“ drückt nämlich die untrennbare Einheit der Kirche mit dem erhöhten Herrn aus; „Braut Christi“ betont dagegen die Unterschiedenheit der Kirche von Christus.⁹³

In diesem Zusammenhang korrigiert das Konzil die schon oft genannte Vorstellung von der Kirche als Fortsetzung der Inkarnation. Es greift zwar die Parallele Inkarnation-Kirche auf. Aber es sieht die Kirche lediglich „in einer nicht unbedeutenden Analogie“ zum Mysterium des fleischgewordenen Wortes: „Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16).“⁹⁴ Demnach ist das sichtbare Element der Kirche nicht auf den unsichtbaren Logos bezogen, sondern auf den Heiligen Geist Christi. Beim Vergleich beider Parallelen, „Logos – angenommene menschliche Natur“ und „Geist Christi – gesellschaftliches Gefüge der Kirche“, liegt der Ak-

⁹⁰ KASPER, *Die Kirche*, 244.

⁹¹ KEHL, *Die Kirche*, 84.

⁹² LG 7.

⁹³ Vgl. LG 7.

⁹⁴ LG 7. Als ausführlicher Kommentar zu dieser konziliaren Aussage vgl. GRILLMEIER, *Kommentar*, 170ff.

zent auf deren Analogie, die neben den Ähnlichkeiten noch größere Unähnlichkeiten beinhaltet.⁹⁵

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass für die heilsökonomisch-trinitarische Begründung der Kirche als Sakrament der *Communio* Gottes die christologische Perspektive, die Beziehung der Kirche zu Jesus Christus, insofern konstitutiv ist, als die Kirche einerseits ganz von Christus herkommt und dauernd auf ihn bezogen ist und sich andererseits von ihm unterscheidet, indem sie ihre eigentliche Berufung wahrnimmt, Jesus Christus nicht gleichgestellt, sondern gleichgestaltet zu werden und so als „Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug“ dem Heil, d. h. der innigsten Vereinigung mit Gott wie der Einheit der ganzen Menschheit zu dienen. M. Kehl bringt das im folgenden Zitat prägnant zum Ausdruck:

„Wer sich von Jesus Christus auf seinen Weg mitnehmen und die Grundform seines Lebens, eben die völlige Ausrichtung auf den Vater und sein Reich einprägen lässt, der bekommt teil an seiner Sendung, die Liebe des Vaters in dieser Welt sichtbar zu machen, sie der ganzen verwundeten und geschundenen Schöpfung heilend zu vermitteln. Der Ort, wo dies auf anfängliche und gemeinsame Weise geschieht, ist die Kirche; als dem Sohn Jesus Christus zugestaltete Gemeinschaft der Glaubenden partizipiert sie (in all ihrer sündigen Gebrochenheit) an seiner Vermittlung des Heils für alle Geschöpfe.“⁹⁶

⁹⁵ Grillmeier wortwörtlich in seinem Kommentar: „Der Geist wirkt nicht durch eine konkrete menschliche Einzelnatur, wie der Logos in Christus, sondern durch das »soziale Gefüge« (...) der Kirche, also durch eine Vielheit von Personen, deren Bereitschaft mitzuwirken höchst unterschiedlich und in vielem mangelhaft ist. Es ist auch nicht der Logos einfachhin, der einmal in einer einzelnen Natur wirksam wird, das andere Mal in den Vielen, sondern es ist der »Geist Christi«. Das unsichtbare göttliche Prinzip, das sich der Kirche bedient, ist also jener Geist, wie er die Menschheit Christi, das Heilsorgan des Logos, auch beseelt, um es höchst heilswirkend zu machen, und dies vor allem in der Selbsthingabe am Kreuz (...) Es ist also jenes Pneuma gemeint, das zunächst Christus dem Haupt verliehen wird, und auf Grund seiner Erlösertat der Gemeinschaft seiner Gläubigen (...), die dadurch zur Kirche Christi wird.“ (GRILLMEIER, *Kommentar*, 174).

⁹⁶ KEHL, *Die Kirche*, 88.

4. Die Kirche als Werk des Heiligen Geistes

Mit der Feststellung des II. Vatikanums, dass die Kirche heilsökonomisch-trinitarisch begründet ist, muss konsequenterweise auch die Frage nach dem Wirken des Heiligen Geistes, nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Heiligem Geist thematisiert werden. Denn das Heilshandeln Gottes im Wirken Jesu Christi wird durch den Heiligen Geist belebt und vollzogen. Das Wirken des Heiligen Geistes in der trinitarischen *Communio* mit dem Vater und dem Sohn wird zusammenfassend in der dogmatischen Konstitution über die Kirche folgendermaßen umschrieben: „Als das Werk vollendet war, das der Vater dem Sohn auf Erden zu tun aufgetragen hatte (vgl. Joh 17,4), wurde am Pfingsttag der Heilige Geist gesandt, auf dass er die Kirche immerfort heilige und die Gläubigen so durch Christus in einem Geiste Zugang hätten zum Vater (vgl. Apg 2,18) (...) Der Geist wohnt in der Kirche (...) Er führt die Kirche in alle Wahrheit ein.“⁹⁷

Wenn weiter oben gesagt worden ist, dass die Kirche das Geschehen der Vergegenwärtigung Jesu Christi und seines endgültigen Heils für die Menschen ist, dann ist der Heilige Geist in ihr die immer gegenwärtige leitende und belebende Kraft (vgl. 1Kor 15,45), die die Kirche als das Werk des dreifaltigen Gottes erkennen lässt. Fragt die Kirche nämlich nach ihrem Ursprung und beschäftigt sich nicht bloß mit ihren „Anfängen“, so muss sie „nach Gott selbst und nach der Art und Weise seines Wirkens, seines Gegenwärtig-Werdens“⁹⁸ fragen. Der Heilige Geist lässt dabei, als eine Weise der Gegenwart Gottes, Jesus als den erhöhten Herrn erkennen und bekennen und die Heilstaten Gottes durch Christus in der Kirche vergegenwärtigen.

Der Heilige Geist ist aber nach dem neutestamentlichen Zeugnis – gemeint sind hier die Parakletsprüche des Johannesevangeliums – von Jesus verheißen worden als der Vollender des Werkes Gottes in der Welt. Er wird die Jünger an

⁹⁷ LG 4.

⁹⁸ G. SAUTER, *Der Ursprung der Kirche aus Gottes Wort und Gottes Geist*, in: W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, HFTb 3, Freiburg 1986, 198–211, hier 201. Sauter meint, dass eine einseitig historische Betrachtungsweise der Frage nach dem Ursprung der Kirche, d. h. „nach dem die Kirche konstituierenden Handeln Gottes an und durch Jesus Christus“, den erhöhten Christus, der allein der gegenwärtig wirksame ist, aus den Augen verliert. (Vgl. SAUTER, *Der Ursprung der Kirche*, 200f).

die Worte Jesu erinnern, sie „in alle Wahrheit einführen“ (Joh 16,13). In den Ausführungen von G. Sauter wird das, wie folgt, auf den Punkt gebracht:

„Der Paraklet ist demnach nicht Jesus in anderer, womöglich »geistiger« Gestalt. So wenig Jesus und Geist im Blick auf ihre Sendung, nämlich Gott in der Welt zu offenbaren, verschieden sind, so deutlich sind sie doch unterschieden. Der Auftrag des Geistes zeigt, was es seit Jesus (...) zu tun gibt, um Gott allein zu Gehör zu bringen, um der Welt die Augen für ihn zu öffnen und ihm die Ehre zu geben (...) Darum entfaltet der Geist nicht nur Wort und Werk Jesu Christi, sondern er offenbart die unerschöpfliche Wahrheit, die den Weg Jesu vom Vater her und zu ihm hin umfasst und erschließt (...) Er vollbringt und vollendet das Werk Gottes, das kein anderes ist als Gottes Handeln in und an Jesus Christus, das uns aber nicht in der gleichen Weise begegnet.“⁹⁹

4.1. Der Heilige Geist – das ko-instituierende Prinzip der Kirche

Der 3. Artikel von *Lumen gentium*, der die christologische Begründung der Kirche ausführt, nennt das erste, für den Anfang und das Wachstum und zur geschichtlichen Konstituierung der Kirche wesentliche Ereignis: den Kreuzestod Jesu, dessen Bedeutung im heilsgeschichtlichen Horizont nur im Zusammenhang mit seiner Reich-Gottes-Botschaft zu verstehen ist, wodurch er Israel zum endzeitlichen Gottesvolk sammeln wollte.¹⁰⁰ Das zweite kirchenbildende Ereignis ist das erste Jerusalemer Pfingstfest, von dem der weiter oben schon zitierte Artikel 4 der Kirchenkonstitution spricht.¹⁰¹ Durch die Verleihung des Geistes wird nämlich die Kirche – zwar durch das irdische Wirken Jesu grundgelegt – erst zu

⁹⁹ SAUTER, *Der Ursprung der Kirche*, 202.

¹⁰⁰ Die heilsgeschichtliche Bedeutsamkeit des Todes Jesu für die Konstituierung der Kirche wird auch in der Liturgiekonstitution ausgedeutet: Das „Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes, dessen Vorspiel die göttlichen Machterweise am Volk des alten Bundes waren, hat Christus, der Herr, erfüllt, besonders durch das Pascha-Mysterium: sein seliges Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt. In diesem Mysterium »hat er durch sein Sterben unseren Tod vernichtet und durch sein Auferstehen das Leben neugeschaffen«. Denn aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus ist das wunderbare Geheimnis (admirabile sacramentum) der ganzen Kirche hervorgegangen“. (SC 5).

¹⁰¹ Vgl. dazu außerdem LG 7 und LG 48,2.

dem, was sie in Wirklichkeit ist: Mysterium, allumfassendes Heilszeichen, Leib Christi, jene „komplexe Wirklichkeit“, die aus Göttlichem und Menschlichem besteht.¹⁰² In der Geistsendung, in der „die Selbstmitteilung Gottes im Glauben der Menschen ankommt“,¹⁰³ wird die Kirche zum „Heilssakrament des Geistes“ – eine Bezeichnung, die H. J. Pottmeyer für die vielleicht wichtigste konziliare Bestimmung der Kirche hält.¹⁰⁴ Pottmeyer spricht in diesem Zusammenhang auch von der Aufhebung der geschichtlichen Existenz Jesu Christi als Individuum durch das Osterereignis bzw. von Christi neuer eschatologische Existenz. Diese eschatologische Existenz wird vom Geist bewirkt und lässt den individuellen Leib zum pneumatischen Leib werden, der „sich geschichtlich aus den Vielen zusammenfügt“.¹⁰⁵ Damit wird die Kirche vom Heiligen Geist mit-eingesetzt. Der Heilige Geist ist das ko-instituierende Prinzip der Kirche.¹⁰⁶

Der Geist darf allerdings als Prinzip des Lebendigen allem schon Gestalteten nicht einfach gegenübergestellt werden, als wäre er „der Inbegriff ungestalteter Dynamik“.¹⁰⁷ Gottes Geist ist nämlich nach dem Zeugnis der Bibel nicht

¹⁰² Vgl. LG 8.

¹⁰³ KEHL, *Die Kirche*, 84. M. Kehl führt diesen Gedanken weiter: „In der Geistsendung, in der diese Selbstmitteilung Gottes im Glauben der Menschen ankommt, wird die Kirche als Gemeinschaft dieser Glaubenden auf analoge, von Christus herkömmlige, allerdings durch die menschliche Schwäche und Schuld sehr gebrochene Weise zum »Grundsakrament« aller symbolischen und sakramentalen Vergegenwärtigungen dieses Heilshandelns Gottes in der Welt.“ (KEHL, *Die Kirche*, 84).

¹⁰⁴ POTTMEYER, *Der eine Geist*, 268.

¹⁰⁵ Vgl. POTTMEYER, *Der eine Geist*, 268.

¹⁰⁶ Vgl. Y CONGAR, *Die christologischen und pneumatologischen Implikationen 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, 111–123, hier 116. Der orthodoxe Theologe John Zizioulas drückt dasselbe anders aus: Christus instituiert die Kirche, der Geist konstituiert die Kirche. Die „Institution“ bezeichnet dabei das Vorgegebensein, dass nämlich die Kirche Gottes Werk ist; die „Konstitution“ besagt etwas, an dessen Entstehen der Mensch unter der Wirkung des Geistes verantwortlich mitwirkt. In diesem Geist werden die Menschen als Subjekte in die Kirche einbezogen und zusammengefügt. (Vgl. J. ZIZIOULAS, *Christologie, Pneumatologie und kirchliche Institutionen aus orthodoxer Sicht*, in: G. Alberigo, Y. Congar, H. J. Pottmeyer [Hrsg.], *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 124–140, hier 139).

¹⁰⁷ SAUTER, *Der Ursprung der Kirche*, 209.

das Prinzip der anarchischen Gestaltlosigkeit, sondern die „Gestaltungsmacht Gottes“.¹⁰⁸ Die maßgebende Gestalt des Geistes ist dabei Gottes schöpferisches Wort selbst, das Welt und Kirche gestaltet.

4.2. Die Beseelung der kirchlichen Institution vom Geist Gottes

Das Konzil schreibt dem Geist als der Gestaltungsmacht Gottes die Funktion des Tragens der Lebensvollzüge der Kirche in ihren institutionellen Strukturen zu. Dabei wird die christomonistisch verstandene Analogie zwischen hypostatischer Union und Kirche aufgelockert und die gesellschaftliche Größe „Kirche“ als im „Dienst des Geistes Christi“¹⁰⁹ stehendes Instrument gesehen: „Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16).“¹¹⁰

Im Sinne dieses konziliaren Gedankens wird die Institution Kirche von M. Kehl als Zeichen der identifizierenden, integrierenden und befreienden Kraft des Geistes charakterisiert. Indem der Geist sich der institutionalisierten Strukturen bedient, verhilft er der Kirche zur Identifizierung mit der ursprünglichen Botschaft des Evangeliums; zugleich führt er „integrierend“ die einzelnen Glaubenden und die verschiedenen Kirchen in die ursprüngliche Einheit der universalen Kirche ein. Außerdem dienen die kirchlichen Strukturen der Befreiung der Kinder Gottes und ihrer Vermittlung und werden dadurch zum Zeichen der befreienden Kraft des Geistes.¹¹¹

G. Sauter sieht die Urgestalt der Institution des neuen Seins in Christus im „Wort der Versöhnung“ als Gestalt des Geistes begründet.¹¹² Dadurch wird aber zugleich die Institutionalität von Glaube und Bekenntnis in der Kirche begründet: „Das Versöhnungsgeschehen ist auch der Real- und Erkenntnisgrund dafür, dass die Kirche zum Ort des Geistes wird: Gott hat sich in seiner Freiheit an die

¹⁰⁸ SAUTER, *Der Ursprung der Kirche*, 209.

¹⁰⁹ CONGAR, *Die christologischen und pneumatologischen Implikationen*, 116.

¹¹⁰ LG 8.

¹¹¹ Vgl. M. KEHL, *Kirche als Institution*, in: W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, HFTh 3, Freiburg 1986, 176–197, hier 191ff.

¹¹² Vgl. 2Kor 5,17–21.

Kirche gebunden, keinesfalls um damit sein Wirken außerhalb der Kirche auszuschließen, sondern um den Ort anzugeben, an dem er erkannt werden will.“¹¹³

Das Konzil korrigiert ebenfalls die Tendenz, den Geistbesitz als eine fast ontologische Qualität des Amtlichen zu betrachten. Die frühere quasi-ontologische Aussage – der Heilige Geist *ist* die Seele der Kirche¹¹⁴ – scheint nämlich leicht zu einem ekklesiologischen Monophysitismus, der Vermischung von Göttlichem und Menschlichem, zur Identifikation von Kirche bzw. Amt und Geist führen zu können.¹¹⁵ Dagegen heißt es in der Kirchenkonstitution: „Damit wir aber in ihm [Christus] unablässig erneuert werden (...), gab er uns von seinem Geist, der als der eine und gleiche im Haupt und in den Gliedern wohnt und den ganzen Leib so lebendig macht, eint und bewegt, dass die heiligen Väter sein Wirken vergleichen konnten mit der Aufgabe, die das Lebensprinzip – die Seele – im menschlichen Leib erfüllt.“¹¹⁶

4.3. Der Heilige Geist als Prinzip der Gleichursprünglichkeit von Einheit und Vielfalt in der Kirche

Die Konzilstexte unterstreichen und klären die Bedeutung der Beziehung der Kirche zum Heiligen Geist für die ekklesiologische *Communio*, indem sie den Geist als Prinzip der Einheit und zugleich der Vielfalt herausstellen. So heißt es im Ökumenismusdekret: „Dies ist das heilige Geheimnis der Einheit der Kirche in Christus und durch Christus, indes der Heilige Geist die Mannigfaltigkeit der Gaben schafft.“¹¹⁷ Die Einheit und Vielheit als die zwei konstitutiven Seiten der *Communio* werden dabei zugleich mit der trinitarischen *Communio* in Verbindung gesetzt: „Höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses ist die Einheit des einen Gottes, des Vaters, des Sohnes im Heiligen Geist in der Dreiheit der Personen.“¹¹⁸ Wie der Geist also den Vater und den Sohn in der trinitarischen *Communio* vereint, so ermöglicht und wahrt die Kirche als Sakrament dieses

¹¹³ SAUTER, *Der Ursprung der Kirche*, 209. Sauter fügt gleich hinzu: „Dieses (Versöhnung) Geschehen wird auch immer zum Gericht an der Kirche werden.“ (SAUTER, *Der Ursprung der Kirche*, 209; Ergänzung von mir).

¹¹⁴ Vgl. DH 3328; DH 3808.

¹¹⁵ Vgl. POTTMEYER, *Der eine Geist*, 263f.

¹¹⁶ LG 7. Ergänzung von mir.

¹¹⁷ UR 2.

¹¹⁸ UR 2.

Geistes die differenzierte Vielfalt der persönlichen Glaubensweisen in der Einheit des gemeinsamen Glaubens. Das bedeutet auch, dass zwischen diesen beiden Seiten der *Communio* – der Einheit und der Vielfalt, der Gemeinschaft und der Personalität auf verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens – nicht das Verhältnis der Verordnung der einen vor den anderen, sondern das der „Gleichursprünglichkeit“ besteht. *Communio* gründet demzufolge in dem einigenden und differenzierenden Wirken des Geistes.¹¹⁹

Außerdem ist der Heilige Geist das Prinzip ständiger Erneuerung der Kirche¹²⁰ und sogar das Prinzip, das die Vielfalt der getrennten Christen verbindet. Denn es besteht nach den Worten der Konzilsväter mit den getrennten Christen „eine wahre Verbindung im Heiligen Geist, der in Gaben und Gnaden auch in ihnen mit seiner heiligenden Kraft wirksam ist“.¹²¹ Darüber hinaus ist der Geist das Prinzip einer Vielfalt von Gaben und Gnaden auch außerhalb des Christentums. So heißt es im Missionsdekret: „Ohne Zweifel wirkt der Heilige Geist schon in der Welt, ehe Christus verherrlicht wurde.“¹²² Weiter wird gesagt: „Bisweilen geht er [der Heilige Geist] sogar der apostolischen Tätigkeit voran, wie sie auch auf verschiedene Weisen unablässig begleitet und lenkt.“¹²³

¹¹⁹ KEHL, *Die Kirche*, 74f.

¹²⁰ POTTMAYER, *Der eine Geist*, 270. Vgl. dazu LG 4.8.9.

¹²¹ LG 15.

¹²² AG 4.

¹²³ AG 4. (Ergänzung von mir). In diesem Sinne schreibt G. Sauter: „Dass Gott im Geist gegenwärtig ist, besagt, dass er unserem Reden von ihm und unserem Handeln unter Berufung auf ihn immer schon zuvorkommt, dass wir seine Wirklichkeit in der Welt nicht hervorbringen, sondern auf sie zugehen. Darum kann sich die Kirche nie in sich selbst verschließen, auch nicht in der Form, dass sie sich selbst »auszubreiten« und auszuweiten bemüht, womit sie sich der Herrschaft ihres Herrn in den Weg stellen würde, der sie eigentlich dienen müsste.“ (SAUTER, *Der Ursprung der Kirche*, 209). Vgl. dazu auch DÖRING, H., *Dialogische Sendung. Die Mission der Kirche im Kontext der Religionen*, Neuried 2006.

4.4. Die mit dem Pfingstgeist erfüllte Kirche als die wahre Gestalt der endzeitlichen Heilgemeinde Gottes

Nach den neutestamentlichen Zeugnissen erfüllt Gott die Verheißung des Propheten Joel¹²⁴ gerade durch die Sendung des Pfingstgeistes. Das Jerusalemer Pfingstereignis wird dadurch in die große heilsgeschichtliche Perspektive hineingestellt: Der für die Endzeit erwartete, allen Gliedern des Gottesvolkes verheißene Geist Gottes wird beim ersten Jerusalemer Pfingstfest nach Tod und Auferstehung Jesu als in der Gegenwart gewährte Gabe von allen im Haus versammelten erfahren.¹²⁵ Indem Gott seinen Geist auf alle ausgießt, führt er sein Volk zu seiner endgültigen, wahren Gestalt zusammen. Das ganze Volk wird zum Träger des Heiligen Geistes.

Für die ersten Christen hatte sich also am Pfingsttag diese Verheißung erfüllt; sie sahen darin das deutliche Zeichen der Endzeit und der endgültigen Sammlung des Volkes. Deswegen riefen sie „das ganze Volk Israel“¹²⁶ auf, umzukehren, sich taufen zu lassen und so die endzeitliche Gabe des Geistes zu empfangen. Denn an ihnen, der Gemeinde der an Jesus Christus Glaubenden, wurde bereits sichtbar, was Gott seinem ganzen Volk zugedacht hatte: das Erfülltsein vom Heiligen Geist. Die Erfahrung der Auferstehung Jesu und der Geistsendung weckte in den ersten Christen die Gewissheit, dass sie in der nun angebrochenen Endzeit lebten, in der Gott sein Volk endgültig versammeln wird. Dieses Volk der Endzeit ist jedoch nicht mehr durch bestimmte kultische Bedingungen geheiligt, sondern durch Jesus Christus und die Teilhabe an seinem Auferstehungsleben, an seinem Geist.¹²⁷

Im Zusammenhang mit dem heilsgeschichtlichen Ort und Wirken des Geistes und der Kirche als Sakrament der trinitarischen *Communio* Gottes kann also im Sinne der trinitätstheologisch ansetzenden Pneumatologie des II. Vatikanums mit G. Sauter zusammenfassend gesagt werden:

„Die Geschichte des Geistes (...) konstituiert als die Zeitspanne, die Gott zwischen der endgültigen Herrlichkeit in seinem Sohn und seiner vollen, umfassenden Verherrlichung an und in der Welt gesetzt hat, auf dass

¹²⁴ Vgl. Joel 3,1–5.

¹²⁵ Vgl. Apg 2,1–36.

¹²⁶ Apg 2,36.

¹²⁷ KEHL, *Die Kirche*, 285.

er »alles in allem werde«, wie es bei Paulus heißt (1Kor 15,28). Gottes Geist bewirkt Gottes Verherrlichung, mehr noch: er zieht uns in diese Geschichte hinein und schließt uns mit dem Tun Gottes zusammen. So bewirkt er *communio* mit Gott, mit den Menschen, ja mit dem gesamten Kosmos.¹²⁸

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.
- DÖRING, H., *Demonstratio catholica*, in: H. Döring, A. Kreiner, P. Schmidt-Leukel (Hrsg.), *Den Glauben denken*, QD 147, Freiburg 1993, 150–187.
- DÖRING, H., *Dialogische Sendung. Die Mission der Kirche im Kontext der Religionen*, Neuried 2006.
- CONGAR, Y., *Ecclesia ab Abel*, in: M. Reding (Hrsg.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (Festschrift für K. Adam), Düsseldorf 1952, 79–108.
- CONGAR, Y., *Kirche als Volk Gottes*, in: *Conc 1* (1965), 5–16.
- CONGAR, Y., *Die christologischen und pneumatologischen Implikationen 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, 111–123.
- FÜGLISTER, N., *Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie*, in: J. Feiner, M. Löhner [Hrsg.], *MySal IV/1*, Einsiedeln 1972, 24–55.
- 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.
- GRILLMEIER, A., *Kommentar zum zweiten Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche*, in: J. Höfer, K. Rahner (Hrsg.), *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. I, Freiburg 1966, 176–209.
- HILBERATH, B. J. (Hrsg.), *Communio – Ideal oder Zerbild von Kommunikation?*, QD 176, Freiburg i. Br. 1999.

¹²⁸ SAUTER, *Der Ursprung der Kirche*, 202.

- 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., *Kirche als Institution*, Frankfurt 1976.
- KEHL, M., *Kirche als Institution*, in: W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (Hrsg.), *HFTh 3*, Freiburg 1986, 176–197.
- KEHL, M., *Eschatologie*, Würzburg ²1988.
- KEHL, M., *Die Kirche: eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992.
- MÜLLER, G. L., *Das trinitarische Grundverständnis der Kirche in der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“*, in: *MThZ 45* (1994), 451–465.
- LOHFINK, G., *Jesus und die Kirche*, in: W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie, HFTh 3*, Freiburg 1986, 49–96.
- PESCH, O. H., *Das Zweite Vatikanische Konzil: (1962–1965); Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg ³1994.
- POTTMAYER, H. J., *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt. Auswege aus einer christomonistischen Ekklesiologie*, in: *PThI 18* (1985), 253–284.
- RAHNER, J., *Communio – communio ecclesiarum – communio hierarchica. Anmerkungen zu einer notwendigen theologischen Differenzierung des Communio-Begriffs*, in: *IKaZ 39* (2010), 665–679.
- RAHNER, K., *Ekklesiologische Grundlegung*, in: F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schnurr (Hrsg.), *Handbuch der Pastoraltheologie I*, Freiburg 1964, 117–148.
- RATZINGER, J., *Kommentar zu den Bekanntmachungen*, in: J. Höfer, K. Rahner (Hrsg.), *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. I*, Freiburg 1966, 348–359.
- RATZINGER, J., *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf ²1970.
- RATZINGER, J., *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987.
- SAUTER, G., *Der Ursprung der Kirche aus Gottes Wort und Gottes Geist*, in: W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie, HFTh 3*, Freiburg 1986, 198–211.
- SCHLIER, H., *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, in: J. Feiner, M. Löhner (Hrsg.), *MySal IV/1*, 101–221.
- SEMMELOTH, O., *Kommentar zum siebten Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche*, in: J. Höfer, K. Rahner (Hrsg.), *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. I*, Freiburg 1966, 314–325.
- SMULDERS, P., *Die Kirche als Sakrament des Heils*, in: G. Baraúna (Hrsg.), *De Ecclesia*, Bd. 1, Freiburg 1966, 293–303.

SÖDING, Th., *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?*, Freiburg 2007.

ZIZIOULAS, J., *Christologie, Pneumatologie und kirchliche Institutionen aus orthodoxer Sicht*, in: G. Alberigo, Y. Congar, H. J. Pottmeyer (Hrsg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 124–140.

BUCHREZENSION: PÉTER SÁRKÁNY, MEANING-CENTRED
EXISTENTIAL ANALYSIS, PHILOSOPHY AS PSYCHOTHERAPY IN
THE WORK OF VIKTOR E. FRANKL, WÜRZBURG 2016.

KLÁRA A. CSISZÁR¹

Abstract: The book contains eight revealing studies (chapters) on the relationship between a meaning-centered existential analysis and the various areas of phenomenology, such as: philosophical practice, ethics, religion, and not least the philosophical care of the soul developed by Péter Sárkány.

Keywords: Viktor E. Frankl, Meaning-Centred Existential Analysis, Meaning-Centred Socratic Dialogue, Nicolai Hartmann, Martin Heidegger, Roman Ingarden, philosophy of religion.

Philosophieren um der Heilung willen? Ja, das kann funktionieren – unter anderem – wenn man sich von dem Wiener Arzt und Philosophen, Viktor E. Frankl (1905–1997) inspirieren lässt. Der ungarische Philosoph, Péter Sárkány, stellt hierzu die Voraussetzungen aus Sicht der praktischen Philosophen in seinem 2016 erschienenen Buch *Meaning-Centred Existential Analysis. Philosophy as Psychotherapy in the Work of Viktor E. Frankl* dar. Der Hochschulprofessor an der Eszterházy Károly Universität in Eger (Ungarn) ist im ungarischen Sprachraum, aber auch darüber hinaus als Viktor E. Frankl Experte bekannt.

Das Buch umfasst acht aufschlussreiche Studien (Kapiteln) zu der Beziehung zwischen einer sinnzentrierten Existenzanalyse und den verschiedenen Bereichen der Phänomenologie, wie: philosophische Praxis, Ethik, Religion und nicht zuletzt der von Sárkány entwickelte philosophische Seelsorge.

Im ersten Kapitel wird das Konzept der „philosophischen Seelsorge“ und ihrer Beziehung zur Psychotherapie dargestellt (15–30), während die Kapitel 2 (31–

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.

50), 3 (51–62) und 4 (63–72) „methodologische Ansätze für die philosophische Bedeutung der Logotherapie und der existentiellen Analyse“ bieten (13). Dabei bildet besonders das Kapitel 4, das sich mit der philosophischen Methode des sokratischen Dialogs beschäftigt, das Herz der methodologischen Darstellung. In den letzten vier Kapiteln (73–113) werden die weiteren philosophischen Dimensionen von Frankls Arbeit im Kontext der Denktradition von Heidegger, Hartmann und Ingarden reflektiert. Das Buch endet mit einem Schlusskapitel über Frankls Religionsphilosophie, die im Gegensatz zu Freuds Religionsvorstellungen diskutiert wird. Sárkány's Werk ist eine Lesehilfe dafür, warum an der dritten Wiener Schule der Psychotherapie philosophische Trends der Psychotherapie aufgezeichnet werden können. Dazu greift die Arbeit die bedeutendsten Felder der Logotherapie und Existenzanalyse auf: Psychologismuskritik, Anthropologie und Persönlichkeitstheorie, Philosophie des Logos, Motivationstheorie, Therapiemethoden, Religionsphilosophie (13).

In dem ersten Aufsatz (Kapitel 1) stellt Sárkány das Konzept der philosophischen Sorge um die Seele (*philosophical care of the soul*) vor. Er analysiert zuerst die lexikalische Bedeutung des Begriffes „philosophische Praxis“ und ihren philosophischen Sinn. Anschließend wird die philosophische Praxis im Kontext der Beratung diskutiert. An diesen theoretisch-praktischen Vorgeschichten des therapeutischen Philosophierens bindet er sein Konzept von *philosophical care of the soul* und markiert auch dessen grundlegende Differenz: „A fundamental difference of my approach, compared to the positions presented above, is that it expands the objectives of philosophies of life conduct (life philosophy/the art of life) and philosophical practice with a philosophy-based psychotherapeutic approach. These three positions are then subjected to the unitary idea of the *care of the soul*.“ (22). Sárkány schließt das erste Kapitel seines Buches mit Anmerkungen, die in die Breite von Anwendungsmöglichkeiten seines Konzeptes führen, das, wie er formuliert „can be well adjusted to the European Union's advocacy of »life-long learning« within the framework of an adult education training programme“ (29).

Im zweiten Kapitel geht Sárkány innovativ vor und skizziert nicht die herkömmlichen Methoden der Logotherapie und Existenzanalyse, sondern fokussiert auf die phänomenologische Methode der Existenzanalyse. Nach einer Darstellung der von Viktor Frankl ausgearbeitete Bedeutung von Existenzanalyse,

diskutiert Sárkány über die sinnzentrierte Existenzanalyse als Methode und leitet diesen Gedankenfaden zu einem Vergleich der sinnzentrierten Existenzanalyse mit dem Konzept der Daseinsanalyse und der existenziellen Psychotherapie über. Dabei wird es klar begründet, warum es nicht genügt, wenn man die Ansätze von Frankl alleine als Logotherapie bezeichnet: „healing through meaning can only be based on existential analysis“; und deshalb würde man Frankl nicht gerecht, wenn man meinte: „logotherapy can be understood in the absence of ontological or ontic existential analysis“ (49). Sárkány warnt, Logotherapie ohne phänomenologische Grundlage verstehen zu wollen, denn das führe zu willkürlichen Wert- und Bedeutungskonzepten.

In den folgenden Kapiteln werden weitere phänomenologische Aspekte der Logotherapie und Existenzanalyse dargestellt, um zu zeigen, dass das von Viktor Frankl entwickelte psychotherapeutische und philosophische Konzept in der Phänomenologie beheimatet ist, und anthropologisch-ethisch relevante Ziele hat. (51) Demzufolge kann es auch in der philosophischen Beratung ihre Anwendung finden. Auf welcher Grundlage und unter welchen Voraussetzungen dies geschehen kann, zeigt Sárkány im dritten Kapitel.

Im Fokus des vierten Kapitels steht der Sokratische Dialog, als Modell für die ethische Persönlichkeitsentwicklung. Sárkány merkt in Folge seiner Ausführungen an, dass dieses Modell auch über die individuelle Beratung hinaus mit Erfolg eingesetzt werden kann, z. B. als Gruppenmethode in der philosophischen oder ethischen Erziehung. (72)

Zwei Experten der Sinnfrage, Nicolai Hartmann (1882–1950) und Viktor E. Frankl und die von ihnen entwickelten Sinns-Konzepte werden im fünften Kapitel diskutiert. Eingeweihten wissen, dass Frankl sein Sinnverständnis auf der Grundlage der Dimensionalontologie von Hartmann baut. In diesem Kapitel bekommt man eine fachkundige Analyse von Differenzen und gemeinsame Bausteine. Ähnliches findet man im sechsten Kapitel, in dem Viktor Frankl und Martin Heidegger (1889–1976) zum Thema „Denken und Gewissen“ ins Gespräch treten. Auf der einen Seite reflektiert Sárkány über Heideggers phänomenologische Interpretation, auf der anderen Seite über Frankls existenzanalytische Interpretation des Gewissens. In diesem Diskurs kommt auch der phänomenologischen Interpretation des Denkens eine entscheidende Rolle zu. Beide

Denker haben unterschiedliche Antworten auf die Frage „who invites us through the voice of conscience to our most specific existence?“ (83) formuliert. Frankl und Heidegger haben einen gemeinsamen Ausgangspunkt, sie haben jedoch eine unterschiedliche Interpretation des Phänomens in Bezug auf die Gewissenserfahrung. (83) Im Kontrast zu der heideggerianischen Variante der phänomenologischen Reduktion steht die existenzanalytische Interpretation des Gewissens bei Frankl, zugespitzt immer auf die Person. Demzufolge gilt es, dass das Gewissen trainiert werden soll: „conscience as an instance which needs to be chiselled, trained, as it is not infallible“. (91)

Sárkány geht im nächsten Schritt weiter in der Darstellung der phänomenologischen Aspekte und deren Interpretation in Bezug auf das Werk von Frankl. Im siebten Kapitel wird das phänomenologische Konzept der Verantwortung, als einer der wichtigsten Themen des zeitgenössischen ethischen Denkens. Das „Gesprächspartner“ ist in diesem Kapitel Roman Ingarden (1893–1970). Grundlage für dieses „Gespräch“ ist, dass sowohl Ingarden, als auch Frankl Verantwortung nicht aus sozialpolitischer oder ökologisch-umweltorientierter Sicht her verstehen, sondern für Roman Ingarden ist das Phänomen der Verantwortung ein organischer Bestandteil seiner realistischen Phänomenologie, und Frankl versteht sie als eine grundlegende Kategorie der existenzanalytischen Logotherapie (93). Dieses Kapitel untersucht und vergleicht den Verantwortungsbegriff von diesen beiden Denkern, um zu zeigen inwieweit Frankls existenzielle Analyse die phänomenologische Analyse der Verantwortung ergänzt.

Das letzte Kapitel (Kap. 8) widmet Sárkány der franklschen Religionsphilosophie. Die Differenz der Logotherapie und Existenzanalyse nach Frankl zu den anderen beiden früheren Wiener Schulen der Psychotherapie (Freud und Adler) wird insbesondere an seinen Texten eindeutig, in denen Frankl religiöse Phänomene in einem philosophischen und psychologischen Kontext behandelt. Sárkány merkt an, dass die Logotherapie und Existenzanalyse im Gegensatz zum anti-theistischen Sicht der Psychoanalyse, den methodologischen Atheismus bevorzugt. (103) Unter diesem Aspekt diskutiert Sárkány die Frage der Transzendenz und Immanenz, Religion als existenzielles (spirituelles) Wirklichkeit, die Meta-Psychologie versus Meta-Anthropologie und zum Schluss die Logotherapie als individuelle Mystagogie.

Auf insgesamt 117 Seiten und in acht Kapiteln gelingt es dem Autor den Leser in einem fachkundigen Diskurs über die Reziprozität der Philosophie und Psychotherapie so weiterzuführen, dass man sich gleichwohl in der Logotherapie und Existenzanalyse nach Viktor Frankl vertiefen kann. Sárkány, als Frankl-Expert des ungarischen Sprachraums, skizziert hier auch sein innovatives und durchaus fundiertes Plädoyer für eine philosophische Seelsorge, die er selbst entwickelt hat.

Das Buch von Sárkány Péter ist als vielfältiger Impuls zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Psychotherapie zu würdigen. Er verbindet grundsätzliche Überlegungen der Phänomenologie mit unterschiedlichen Applikationen in der philosophischen und psychotherapeutischen Beratung, und bringt dabei Kontexte der Reziprozität von Phänomenologie und Existenzanalyse neu zur Geltung.