



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

2/2017

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

2 / 2017
July – December

EDITORIAL BOARD
STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

EDITORIAL OFFICE OF THEOLOGIA CATHOLICA LATINA:

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

Editor-in-Chief:

Dávid DIÓSI, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Executive Editor:

János VIK, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Editorial Board:

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

László HOLLÓ, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Liviu JITIANU, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Mihály KRÁNITZ, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

Mózes NÓDA, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

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

Korinna ZAMFIR, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Advisory Board:

Reimund BIERINGER, Katholieke Universiteit Leuven, Belgium

György BENYIK, Theological Institute of Szeged, Hungary

Eberhard BONS, Université de Strasbourg, France

Harald BUCHINGER, Universität Regensburg, Germany

Anton BURGER, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Germany

Paddy CRONIN FAVAZZA, Rhode Island College, Providence, RI, USA

Massimo FAGGIOLI, Villanova University, USA

György FODOR, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

Armin KREINER, Ludwig-Maximilians-Universität, München, Germany

James McMAHON, Albert Ellis Institute, New York, USA

Tobias NICKLAS, Universität Regensburg, Germany

Szabolcs ORBÁN, Babeș-Bolyai University, Romania

Attila THORDAY, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

Layout Editor:

Ágnes CZIRMAY

YEAR
MONTH
ISSUE

(LXII) 2017
December
2

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

1

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

C O N T E N T S

IOSIF IACOB: Mancanza della fede nel matrimonio.
Conseguenze pastorali, dottrinali e giurisprudenziali5

DANIEL IACOBUŢ: *Lex orandi, lex credendi* nell'opera teologica
di Jean-Marie Roger Tillard 31

FABIAN DOBOŞ: La riconciliazione del Re Carlo di Romania
con la Santa Sede 51

MÁRTON SZABOLCS: Musical treasures from Cluj-Napoca 69

ILDIKÓ HOMA: Embodiment: the incarnation of feelings in language 88

OTTO ZSOK: Das Noetische und das Ethische in uns Menschen.
Ein philosophischer Essay 101

JÁNOS VIK: Das Inspirationsverständnis von Karl Rahner:
Schriftinspiration als Moment der Kirchenurheberschaft Gottes 130

MANCANZA DELLA FEDE NEL MATRIMONIO. CONSEGUENZE PASTORALI, DOTTRINALI E GIURISPRUDENZIALI

IOSIF IACOB¹

Abstract: There are innumerable implications and consequences that can arise from lack of faith in the realization of the sacrament of marriage. Given that they have the right to realize marriages, it is important for all, Catholics and non-Catholics, believers and non-believers, to understand to what extent the canonical norm distinguishes between marriages that have as subjects Christian Catholic believers or Christian Catholics with a weakened faith, or Catholics who have lost their faith and no longer live their baptismal commitment. Starting from the value of baptism and finishing with the right to reject the sacramental reality of marriage, the different theories wish to highlight how complex the problem of lack of faith in marriage is. At the same time, there are also the aspects of intentionality, of the positive act of the will, of error, of the exclusion of sacramentality that may be the consequence of a wrong way of perceiving the importance of faith and of not living and acting on the basis of this great gift that helps us plan our life, collaborating with the will of God. The canonical norm tries to put us on the right track in which the faith and the true will to realize the marriage help and complement each other.

Keywords: Faith, baptism, marriage, baptized, unbeliever, consent, sacramentality, positive act of the will, ius connubii.

1. Il problema attuale dei battezzati non credenti

È ben noto che un requisito per la validità di un consenso matrimoniale è costituito dalla forma canonica prevista nel can. 1099 del Codice Pio Benedettino e ripresa anche, in una forma un po' diversa, nel can. 1117 del Codice del 1983. Il principio generale esposto in questo canone consiste nel richiamo ad un particolare atteggiamento da parte dei soggetti alla normativa ecclesiastica. In tal modo,

¹ Universitatea "Alexandru Ioan Cuza" din Iași, Facultatea de Teologie Romano-Catolică, email: iosifiac@yahoo.com

perché un matrimonio sia valido si richiede che almeno uno dei contraenti sia cattolico e che venga fatto con la forma canonica prevista dal Codice².

A questo riguardo la necessità della forma canonica nel CIC del 1983 riveste un'altra dimensione rispetto a quella del CIC del 1917, in quanto in questo ultimo sono presi in considerazione tutti i battezzati, invece nell'attuale viene applicato solo ai soggetti della Chiesa Cattolica³.

Il canone chiarisce il termine "cattolico" in modo tecnico facendo direttamente riferimento al battesimo. Cattolico è dunque: a) una persona che abbia ricevuto il battesimo nella Chiesa cattolica; b) una persona che, anche se battezzata in un'altra chiesa, sia stata accolta nella Chiesa cattolica. Questi sono i criteri in base ai quali il Codice applica la forma canonica. A questi, il canone aggiunge una specificazione. Non è tenuto alla forma canonica il battezzato che ha commesso il delitto di lasciare con un atto formale la Chiesa cattolica⁴.

Di fronte a questa normativa si pone il problema dove possono essere collocati, nella società attuale, gli innumerevoli casi di battezzati nella Chiesa cattolica o in essa accolti, che non si sono separati da essa con atto formale, ma che in pratica vivono come se non facessero parte di essa. In altre parole, in base ai criteri sopra esposti, fino a che punto sono soggetti alla forma canonica i cattolici non credenti o quelli che hanno avuto la fede e l'hanno persa o anche quelli che, battezzati, non hanno mai vissuto l'impegno del loro battesimo?

L'esistenza di questa realtà ha suscitato negli anni '80, in vista della preparazione del nuovo Codice, la necessità di rivedere la dottrina riguardante il sacramento del matrimonio. In questo modo sono state avanzate certe proposte a partire dall'abolizione della forma canonica, la negazione del principio di inseparabilità tra contratto e sacramento, fin ad arrivare a sostenere l'esigenza della fede personale per la validità del consenso matrimoniale⁵.

La realtà riguardante il valore della forma canonica diventa sempre più complicata quando viene messa in discussione la convenienza della sua scelta in vista

² Cf. J. F. CASTAÑO, *Il sacramento del Matrimonio*, Roma, 1992, 440-452.

³ Cf. J. F. CASTAÑO, *Il sacramento del Matrimonio*, Roma, 1992, 447-448.

⁴ Cf. T. RINCÓN PÉREZ, *El matrimonio cristiano, Sacramento de la creacion y de la redencion*, Pamplona, 1997, 169.

⁵ Cf. J. B. SEQUEIRA, *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel?*, Cerf, 1985, 578.

della validità e nello stesso tempo nei riguardi dell'inseparabilità tra la scelta del matrimonio naturale e il matrimonio sacramentale⁶.

La convenienza della forma canonica viene collegata alla possibilità di scelta che i cattolici hanno tra il matrimonio civile e quello religioso in base alle trasformazioni dottrinali e giuridiche in cui si passa da un sistema del matrimonio civile sussidiario, ad un sistema facoltativo o obbligatorio. In questa maniera nei nostri giorni esiste un numero sempre più grande di cattolici che optano solo per il matrimonio civile. Questa scelta, in base alla prassi tradizionale della Chiesa, non è effettiva a livello sacramentale; avrà effetto solo civile e si esercita in modo soggettivo la parte minima dello "ius connubii". In effetti, ad un battezzato non credente interessa veramente poco quale sia la posizione della Chiesa nei riguardi del valore che ha il matrimonio civile e quello sacramentale⁷.

Come dato di fatto l'esclusione della forma canonica dipende dai seguenti motivi: mancanza di fede; pensare di non aver una fede abbastanza sviluppata per contrarre il sacramento (problemi dell'educazione della persona); evitare i preparativi pastorali che molte volte diventano più impegnativi; scelta del matrimonio civile come una tappa esperienziale, il cosiddetto "matrimonio di prova"⁸.

Nella dottrina e nella prassi della Chiesa l'unione civile dei cattolici non costituisce un vero matrimonio, cioè non si contrae oggettivamente né su un piano ontologico né su un piano giuridico il matrimonio sacramentale, in quanto il patto matrimoniale tra uomo e donna è stato elevato da Cristo alla dignità di sacramento. Per questo motivo tra i battezzati non può esistere un vero matrimonio che non sia sacramento⁹.

In che modo, in questo caso, si possono mettere insieme, per un cattolico non credente, il diritto naturale di sposarsi e la libertà di coscienza con le direttive imposte della Chiesa per contrarre un vero matrimonio? Si potrebbe pensare che per un battezzato non credente tutte le vie per contrarre un matrimonio siano

⁶ Cf. T. RINCÓN PÉREZ, *El matrimonio cristiano, Sacramento de la creacion y de la redencion*, Pamplona, 1997, 171.

⁷ Cf. T. RINCÓN PÉREZ, *El matrimonio cristiano, Sacramento de la creacion y de la redencion*, 172.

⁸ Cf. T. RINCÓN PÉREZ, *Implicaciones doctrinales del matrimonio civil de los católicos*, in *Ius canonicum*, XIX, 1979, 79.

⁹ Cf. T. RINCÓN PÉREZ, *El matrimonio cristiano, Sacramento de la creacion y de la redencion*, 176.

precluse fino a quando rinuncia formalmente all'appartenenza alla Chiesa, non essendo più dunque soggetto all'obbligatorietà della forma; oppure si adatta a tutte le condizioni che la Chiesa esige in vista della validità del suo matrimonio, indifferentemente dalla sua posizione personale¹⁰.

L'analisi alle domande sopra menzionate viene fatta in una doppia prospettiva, non toccando la soluzione tradizionale che dà la dottrina della Chiesa. Tali prospettive in molti punti mancano di precisione confondendo i piani teologico, giuridico e pastorale e mescolando i concetti di validità, fruttuosità ed efficacia. Queste prospettive hanno come fonte la visione secolarizzata del matrimonio¹¹.

Il primo punto di vista è quello proposto dal gruppo di studiosi più moderati. In base ad esso si cerca di attribuire al matrimonio dei cattolici non credenti o non praticanti le stesse circostanze di un matrimonio misto avendo come fondamento il Moto Proprio "Matrimonia mixta" del 1970 di Papa Paolo VI¹², in cui anche se rimane ferma la necessità della forma canonica come norma generale, le Conferenze Episcopali hanno la possibilità di emanare norme nuove che possono prevedere la dispensa nel caso di matrimoni misti. Se si ammettesse questa forma si darebbe l'avvio all'accettazione in base alla dispensa della canonizzazione della forma civile. Però, anche mediante la dispensa dalla forma canonica, si realizza il matrimonio sacramentale in quanto, la richiesta di essere dispensato significa già un riconoscimento oggettivo che si dà a quel certo modo di contrarre, rimanendo così in contrasto con le proprie condizioni antisacramentali e si attribuiranno all'atto civilmente realizzato delle ripercussioni religiose¹³.

Un'altra soluzione proposta dal gruppo moderato è quella della abolizione della forma canonica e canonizzazione della forma civile. Così facendo, si dà occasione ai cattolici, che rifiutano di contrarre il matrimonio davanti alla Chiesa, di poter realizzare il matrimonio, in quanto non si può imporre ad una persona

¹⁰ Cf. J. B. SEQUEIRA, *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel?*, Cerf, 1985, 579-580.

¹¹ Cf. T. RINCÓN PÉREZ, *El matrimonio cristiano, Sacramento de la creacion y de la redencion*, 177.

¹² PAOLO P. VI: Moto Proprio *Matrimonia mixta*, 31 marzo 1970, in *EV* 3, 2415-2747.

¹³ Cf. T. RINCÓN PÉREZ, *El matrimonio cristiano, Sacramento de la creacion y de la redencion*, 179-180.

di ricevere il sacramento se non vuole, insieme ad una cerimonia che lui rifiuta¹⁴. Questa proposta, più che una effettiva soluzione, rappresenta un mutamento di visione, focalizzando l'attenzione solo al livello superficiale e trascurando i rischi che può comportare un atto civile a livello religioso, come notato poco prima.

La seconda prospettiva è più radicale. Essa propone come soluzione al problema attuale dei battezzati non credenti, il riconoscimento dello "ius connubii", cioè la possibilità di contrarre il matrimonio naturale attraverso la forma civile. Con altre parole, occorre realizzare una rottura tra il matrimonio naturale e quello sacramentale attribuendo un valore naturale al matrimonio civile. In questo senso il battezzato ha la possibilità di scegliere tra un vero matrimonio non sacramentale e il matrimonio sacramentale della Nuova Legge. Il matrimonio naturale contiene il "sacramentum naturae" finché, attraverso la fede, il battezzato entrerà nel mistero di Cristo e della Chiesa. In questo senso il matrimonio naturale diventa come preludio e preparazione del nuovo matrimonio sacramentale della nuova legge¹⁵.

In base al canone 1055, è chiaro che questa proposta non può essere ammessa. E questo avviene per tre ragioni: a) la proposta ha come fondamento, la separazione tra contratto e sacramento; b) minimalizza, se non proprio svalorizza, il carattere battesimale; c) si sopravvaluta la fede, il rito e l'intenzione sacramentale del matrimonio¹⁶.

In ogni caso è necessario riaffermare il grande valore della forma canonica che nel tempo ha contribuito a valorizzare in modo oggettivo e visibile la giurisdizione della Chiesa sul matrimonio. Questa giurisdizione potrà scomparire pian piano se non sarà protetta dall'esercizio della forma canonica "ad validitatem". In questo modo contrarre il matrimonio di fronte alla Chiesa è più che una formalità¹⁷. Proteggendo la giurisdizione della Chiesa sul matrimonio si salva-

¹⁴ Cf. Ph. BEGUERIE, *Problemes actuels dans la pastorale du mariage*, in *La Maison-Dieu*, CXXVII, 1976, 25.

¹⁵ Cf. T. RINCÓN PÉREZ, *Implicaciones doctrinales del matrimonio civil de los católicos*, in *Ius canonicum*, XIX, 1979, 98-100.

¹⁶ Cf. T. RINCÓN PÉREZ, *Implicaciones doctrinales del matrimonio civil de los católicos*, in *Ius canonicum*, XIX, 1979, 100.

¹⁷ Cf. T. RINCÓN PÉREZ, *El matrimonio cristiano, Sacramento de la creacion y de la redencion*, 185-194.

guarda il matrimonio stesso e ancora di più il suo substrato sacramentale, per cui esso non ha solo ragioni giuridiche ma anche teologiche.

2. Il valore della fede e il consenso matrimoniale

L'incidenza della fede sulla validità del matrimonio ha una sua forte risonanza. Come abbiamo avuto modo di vedere nei capitoli precedenti, questa incidenza non avviene in modo diretto, ma può condizionare indirettamente il consenso degli sposi¹⁸. Tuttavia in una sentenza coram Staffa si legge: "Qualcuno in quanto non ha la fede o l'ha persa può rifiutare nel matrimonio il carattere sacramentale. Con tutto ciò dando il suo consenso nel modo prescritto, per lo stesso fatto tra i battezzati si realizza il sacramento, in quanto la sua realizzazione non dipende dalla volontà di colui che sposa ma dalla volontà di Cristo"¹⁹.

Nel canone 1057 § 1 e 2 troviamo il fondamento del patto matrimoniale che viene espresso in questo modo: "l'atto che costituisce il matrimonio è il consenso delle parti manifestato legittimamente tra persone giuridicamente abili" e nel paragrafo 2 troviamo la chiarificazione del termine consenso "l'atto della volontà con cui l'uomo e la donna danno e accettano reciprocamente se stessi per costituire il matrimonio"²⁰.

In questo senso la fede incide sul matrimonio in quanto rapportata e inserita o meno in questo atto di volontà o, più esattamente, l'atto di volontà sia inserito e realizzato alla luce della fede o meno. Come esplicitazione a questa affermazione, che non deve essere interpretata in senso stretto, non è possibile far dipendere direttamente l'atto di volontà dalla fede. Facciamo appello in questo modo alla nozione di errore di diritto ed esclusione con atto positivo di volontà. In seguito, cercheremo di vedere esattamente in che modo questi due vizi del consenso possono intaccare la sacramentalità del matrimonio o in che modo essi hanno rilevanza sul matrimonio naturale che è stato elevato da Cristo alla dignità di sacramento²¹.

¹⁸ Cf. M. F. POMPEDDA, *Mancanza della fede e il consenso matrimoniale*, in *Matrimonio, fede e sacramento*, Padova, 1988, 60.

¹⁹ c. Staffa, 5 agosto. 1949, in *SRRD* 41 (1959), 46-469.

²⁰ Can. 1057 § 1 § 2, in *CIC* 1983.

²¹ Cf. Can. 1055 § 1 in *CIC* 1983

2.1. L'esclusione della sacramentalità e il valore del consenso

L'esclusione o simulazione rappresenta la positiva volontà prenuziale di operare una discrepanza tra il consenso interno e la sua manifestazione esterna²². In questo senso, il matrimonio come istituzione è voluto ma, viene rifiutato il sacramento e di conseguenza viene esclusa con atto positivo di volontà la sacramentalità; abbiamo dunque un patto realizzato invalidamente²³.

L'esclusione con atto positivo di volontà si può realizzare in due modi, con due atteggiamenti ormai classici, quello della simulazione e quello della condizione²⁴.

Nei riguardi dell'esclusione, le posizioni sono molte diverse, sia per quanto riguarda il concetto sia per le conseguenze che l'esclusione con atto positivo di volontà può produrre.

Dopo il Codice del 1917, l'opinione prevalente della dottrina metteva in luce l'impossibilità di poter escludere con un atto positivo di volontà la sacramentalità nello stesso modo e avendo gli stessi effetti, con il quale si escludevano le proprietà essenziali del matrimonio: l'unità e l'indissolubilità. Perciò, la sacramentalità può essere esclusa se insieme ad essa viene escluso anche il matrimonio stesso²⁵.

Sostenitore e promotore di questa concezione è il cardinale Gaspari. In questa prospettiva, in base a questa concezione, ci vengono proposte due ipotesi.

La prima è quella in cui i contraenti escludono con intenzione mentale solo la "ratio sacramenti" nel senso di voler contrarre il matrimonio ma non il sacramento "volo matrimonium sed nolo sacramentum". In questo caso abbiamo un vero matrimonio valido e un vero sacramento²⁶

A ragione di questa validità sta la volontà assoluta o prevalente di contrarre il matrimonio coesistente con la volontà di escludere la sacramentalità. La seconda è inefficace in comparazione alla prima che è assoluta. Per cui, se l'intenzione del ministro (nel nostro caso sono gli stessi contraenti) è necessaria perché si metta

²² Cf J. F. CASTAÑO, *Il sacramento del matrimonio*, Roma, 1992, 379-380.

²³ Cf. Can. 1101 § 2 in CIC 1983.

²⁴ Cf. M. F. POMPEDDA, *Mancaza della fede e il consenso matrimoniale* in *Matrimonio, fede e sacramento*, Padova, 1988, 64.

²⁵ Cf. Z. GROCHOLEWSKI, *Esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXI, 1996, 224.

²⁶ Cf. M. F. POMPEDDA, *Mancaza della fede e il consenso matrimoniale* in *Matrimonio, fede e sacramento*, Padova, 1988, 64.

in atto il rito sacramentale, dall'altra parte sta nella volontà di Dio che questo rito abbia veramente valore sacramentale e produca i suoi effetti²⁷.

La seconda ipotesi sta nell'orientamento dei contraenti di rifiutare la sacramentalità, in tal modo che essi escludono anche la volontà del consenso nel caso in cui si realizzasse la sacramentalità; "contraggo ma non voglio il sacramento e se dovesse sorgere il sacramento allora non voglio il matrimonio". In questo senso la volontà di escludere il sacramento dalla propria realtà matrimoniale è così forte che non rimane nessuna predisposizione di realizzare il matrimonio in presenza del fattore sacramentale. Escludendo la "ratio sacramenti" si esclude in questo caso lo stesso matrimonio, con conseguente mancanza del vero consenso. L'intenzione mentale di escludere, che nel precedente caso coesisteva con la volontà di contrarre il matrimonio, diventa esplicito e positivo atto di volontà, che fa prevalere l'esclusione rispetto all'intenzione di contrarre il matrimonio²⁸.

In base al canone 1101 § 2, si è molto discusso se l'esclusione della dignità sacramentale si deve includere nella simulazione totale o in quella parziale. Se viene inclusa in quella parziale, la dignità sacramentale deve essere vista come un elemento o proprietà essenziale del matrimonio. In questo caso, c'è la volontà di costituire un rapporto matrimoniale però, mediante l'esclusione della dignità sacramentale, questo matrimonio viene privato di un aspetto che l'ordinamento della Chiesa ritiene essenziale e ineliminabile in ogni vero matrimonio²⁹. Se invece, a causa del fatto che un contratto matrimoniale tra battezzati non può essere separato dal sacramento, in questo caso venendo esclusa la sacramentalità si esclude lo stesso matrimonio; siamo dunque in un caso di esclusione totale; questa essendo anche l'opinione prevalente presente nella dottrina e seguita anche dalla giurisprudenza.

Di fronte all'opinione prevalente, sostenuta da Gaspari, verso la seconda metà degli anni '70, si inserisce il pensiero innovativo di Grocholewski. Nella sua posizione, in base all'inseparabilità tra il matrimonio naturale e quello sacramentale

²⁷ Cf. M. F. POMPEDDA, *Mancaza della fede e il consenso matrimoniale* in *Matrimonio, fede e sacramento*, Padova, 1988, 64.

²⁸ Cf. C. BURKE, *La sacramentalità del matrimonio: riflessioni canoniche*, in *Sacramentalità e validità del matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*, Città del Vaticano, 1995, 148.

²⁹ Cf. D. FALTIN, *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio, con particolare riferimento ai battezzati non credenti*, in *Quaderni "Studio Rotale"*, IV, Roma, 1989, 26.

per i battezzati, si può constatare la nullità del matrimonio per l'esclusione della sacramentalità, avendo anche come possibile causa la mancanza della fede dei contraenti o di almeno uno di loro, in quanto la sacramentalità viene considerata come una proprietà essenziale alla pari con l'unità e l'indissolubilità vista però, solo in base agli effetti che possono verificarsi da un atto positivo di volontà diretto all'esclusione, e non in modo categorico come proprietà o elementi uguali a quelli sopra menzionati, come vedremo un po' più avanti³⁰.

Nello stesso tempo, la proposta di Grocholewski era quella di integrare la dignità sacramentale nello schema dei "tria bona" di Sant' Agostino. Oltre ai tre beni comuni a tutti i matrimoni, ce n'è uno specifico del matrimonio cristiano che è il bene della sacramentalità³¹.

A questo punto interviene un problema terminologico. In genere, "la dottrina canonistica limita la simulazione alla sola esclusione degli elementi essenziali del contratto, cioè dei "tria bona matrimonii". Si noti che spesso nella dottrina e anche nella giurisprudenza si fa notevole confusione tra il "bonum sacramenti" e l'indissolubilità del vincolo, come anche tra il "bonum fidei" e l'unità, in quanto proprietà essenziale del matrimonio"³².

Di fronte alla confusione già esistente, Grocholewski propone un cambiamento di terminologia. Per cui, l'indissolubilità sarà vista in riferimento al "bonum vinculi" rimandando l'espressione "bonum sacramenti" per designare la sacramentalità come caratteristica propria del matrimonio cristiano³³.

Nell'enciclica *Casti Connubii* viene indicato come nucleo del "bonum sacramenti" tanto l'indissolubilità quanto la sacramentalità del matrimonio³⁴. Grocholewski, piuttosto che includerla tra i beni del matrimonio individuati da Sant' Agostino, considera la sacramentalità come un bene a sé stante che sopravvie-

³⁰ Cf. J. J. BOYER, *Dignité sacramentelle du mariage et jurisprudence*, in *L'Année Canonique*, XXXIX, 1997, 68.

³¹ Cf. J. J. BOYER, *Dignité sacramentelle du mariage et jurisprudence*, in *L'Année Canonique*, XXXIX, 1997, 69.

³² D. FALTIN, *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio, con particolare riferimento ai battezzati non credenti*, in *Quaderni "Studio Rotale"*, IV, Roma, 1989, 27.

³³ Cf. J. J. BOYER, *Dignité sacramentelle du mariage et jurisprudence*, in *L'Année Canonique*, XXXIX, 1997, 69-70.

³⁴ Pio PP. XI, Lettera Enciclica *Casti Connubii* 38-46, in AAS, 22 (1930), 550-554.

ne ai tre beni del matrimonio naturale. La sacramentalità viene vista in questo modo come una realtà che rinforza gli altri beni e come mezzo di santificazione³⁵.

In questa prospettiva Grocholewski ha fatto la distinzione tra un'analisi dell'esclusione dal punto di vista ontologico e dal punto di vista psicologico³⁶.

Nell'ordine ontologico se viene esclusa una qualsiasi delle proprietà del matrimonio si esclude il matrimonio stesso e dunque non se ne può contrarre uno vero. A questo livello, qualsiasi tipo di esclusione implica in modo diretto l'esclusione del matrimonio stesso.

Nel piano psicologico invece interviene la distinzione tra simulazione totale e simulazione parziale, come previsto anche dal Codice nel canone 1101 § 2. In base all'atteggiamento personale di coloro che contraggono, è possibile fare l'analisi tanto dalla prospettiva della simulazione totale che porta all'esclusione del patto matrimoniale sacramentale quanto da quella della simulazione parziale in cui la dignità sacramentale figura come una proprietà essenziale.

Una certa confusione può nascere nel momento in cui tra il dato ontologico e quello psicologico si realizza uno sbilanciamento, nel senso di sviluppare il discorso sull'esclusione delle proprietà essenziali del matrimonio a livello puramente psicologico da una parte, e situare e sviluppare il ragionamento sull'esclusione della dignità sacramentale sul piano ontologico dall'altra³⁷.

2.2. *L'errore circa la sacramentalità e la validità del consenso*

L'errore, come fenomeno e fattispecie che possa intaccare la validità del matrimonio rappresenta una falsa conoscenza di una situazione reale e si concretizza nel formulare un falso giudizio su di essa ossia nell'affermare e sostenere il falso come vero³⁸. Nella normativa attuale, in base al canone 1099, questa fattispecie non vizia il consenso con la condizione che non determini la volontà. "L'errore

³⁵ Cf. Z. GROCHOLEWSKI, *Esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXI, 1996, 231-232.

³⁶ Cf. J. J. BOYER, *Dignité sacramentelle du mariage et jurisprudence*, in *L'Année Canonique*, XXXIX, 1997, 68.

³⁷ Cf. Z. GROCHOLEWSKI, *Esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXI, 1996 (II), 226.

³⁸ Cf. A. STANKIEWICZ, *L'errore di diritto nel consenso matrimoniale e la sua autonomia giuridica*, in *Periodica*, LXXXIII, 1994, 635.

circa l'unità e l'indissolubilità o la dignità sacramentale del matrimonio non vizia il consenso matrimoniale, purché non determini la volontà”³⁹.

La normativa dell'attuale codice riprende, nelle linee generali, i principi che si trovano in quella del precedente codice sotto una diversa formulazione⁴⁰. In base alla formulazione del precedente codice⁴¹, la dottrina analizza l'errore di diritto in base a due fattispecie: “error simplex” ed “error dans causam contractui”.

La dottrina, sull'incidenza dell' “error simplex”, non ha nessuna difficoltà nell'affermare la sua irrilevanza in quanto esso nasce nell'intelletto e si consuma in esso; in altri termini non ha alcuna rilevanza sulla volontà della persona.

“Error dans causam contractui” o l'errore motivante, invece, genera delle difficoltà in quanto esso ha incidenza sulla volontà. L'oggetto di questo errore non è costituito su elementi individuali e soggettivi della persona, ma sulle proprietà essenziali e sulla dignità sacramentale del matrimonio. In altre parole essa poggia su quelle rappresentazioni intellettive che interessano la volontà nel compiere il negozio giuridico. Per cui gli effetti non restano confinati solo a livello intellettuale e psicologico, ma influiscono anche sulla volontà nell'indirizzarsi verso un certo oggetto o fatto⁴².

Da un altro lato, le proprietà essenziali, appartenendo alla sostanza del matrimonio, non devono essere direttamente e necessariamente volute, in quanto la loro attuazione non dipende dalla volontà dei contraenti ma da quella divina. In questo senso, l'errore su di esse che non incide sulla volontà dei soggetti non ha nessuna rilevanza giuridica⁴³.

A questo punto occorre ricordare la differenza tra l'errore sulla identità e sulla sostanza del matrimonio, regolata nel canone 1082 § 1 del codice del 1917, nel quale si prevede l'efficacia invalidante e l'errore sulle proprietà essenziali del

³⁹ Can. 1099 in *CIC* 1983.

⁴⁰ Cf A. STANKIEWICZ, *Errore circa le proprietà e la dignità sacramentale del matrimonio*, in *Apolinaris*, LVII, 1987, 547.

⁴¹ Cf. Can. 1084, in *CIC* 1917.

⁴² Cf A. STANKIEWICZ, *Errore circa le proprietà e la dignità sacramentale del matrimonio*, in *Apolinaris*, LVII, 1987, 553.

⁴³ Cf A. STANKIEWICZ, *Errore circa le proprietà e la dignità sacramentale del matrimonio*, in *Apolinaris*, LVII, 1987, 553.

matrimonio, ossia “error simplex” che, come abbiamo già notato, non incide sul consenso matrimoniale⁴⁴.

Nei riguardi degli effetti che l'errore può produrre, in base alla normativa del codice Pio Benedettino, era sufficiente solo l'abbinamento dell'errore con l'atto positivo di volontà che mirava all'esclusione delle proprietà essenziali (can. 1086 § 2) per poter intaccare la validità. In questo caso però, l'efficacia giuridica non è più attribuita all'errore bensì ad altre due fattispecie, vale a dire o alla condizione contro la sostanza del matrimonio⁴⁵ oppure all'atto positivo di volontà col quale viene esclusa una delle proprietà essenziali del matrimonio⁴⁶.

La nuova impostazione della norma con le modifiche apportate dalla Pontificia Commissione per la revisione del Codice Pio Benedettino, apporta una notevole innovazione. Rimosso l'aggettivo “simplex” e sostituita l'espressione “dummodo non aficiat voluntatem” il canone prende un'altra forma. Nello stesso tempo, il progetto del nuovo canone si riferiva soltanto all'errore circa l'indissolubilità e l'unità del matrimonio non ricordando la dignità sacramentale⁴⁷.

Il nuovo progetto ha creato delle perplessità riguardo al nuovo inciso e alla omissione della trattazione circa la dignità sacramentale, non essendo compatibile con la ragione fondamentale dello studio sulla normativa del matrimonio, che è proprio quella del matrimonio sacramento. Per cui, in seguito, viene modificato⁴⁸ e, in base alle raccomandazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede, viene inserita anche la clausola relativa alla dignità sacramentale⁴⁹. Nella nuova normativa, l'irrilevanza dell'errore di diritto, che non determina la volontà, ha due principali ragioni⁵⁰: a) in quanto il falso giudizio sulle proprietà e la dignità sacramentale del matrimonio non modifica il minimo richiesto per la formulazione del consenso coniugale in base al canone 1096 §1; b) la compa-

⁴⁴ Cf A. STANKIEWICZ, *L'errore di diritto nel consenso matrimoniale e la sua autonomia giuridica*, in *Periodica*, LXXXIII, 1994, 638-639.

⁴⁵ Cf. Can. 1092, in *CIC* 1917

⁴⁶ Cf. Can. 1086 § 2, in *CIC* 1917.

⁴⁷ Il canone sull' “error iuris” nello schema “De sacramentis”: “Error circa matrimonium unitatem vel indissolubilitatem, dummodo non aficiat voluntatem, non vitiat consensum matrimonialem”, in *Communicationes*, 7, 1975, 37-40.

⁴⁸ Da diverse espressioni proposte viene scelta l'attuale. in *Communicationes* 9, 1977, 373.

⁴⁹ Cf. *Communicationes* 15, 1983, 233.

⁵⁰ Cf A. STANKIEWICZ, *Errore circa le proprietà e la dignità sacramentale del matrimonio*, in *Apolinaris*, LVII, 1987, 560.

tibilità tra l'errore che non intacca la volontà e il consenso, rimanendo stabile la presunzione giuridica sulla conformità del volere interiore, con la manifestazione di volontà nella celebrazione del matrimonio, in base al canone 1101 § 1.

In base a questa normativa dobbiamo fare la stretta distinzione tra: l'errore che non determina la volontà e l'errore pervicace o radicato che può essere in tal modo radicato nella persona da influire la sua volontà⁵¹.

Il primo tipo di errore non influisce sulla realizzazione del patto coniugale in quanto l'intelletto e la volontà sono due facoltà differenti, e non necessariamente l'errore supera la sfera intellettuale. Così rimane la possibilità che nell'intelletto possa formarsi una convinzione erronea che il matrimonio è una realtà solo terrena, non sacramentale, e nello stesso tempo la volontà può essere indirizzata al matrimonio così come esso è – si realizza dunque un semplice consenso alla realtà matrimoniale come tale-.

Per quanto riguarda invece il secondo tipo di errore, questo può essere talmente forte e radicato nella persona da invadere la sua volontà. In questo modo il contraente si orienta con un atto positivo di volontà conformando alle sue proprie idee il matrimonio⁵².

In base alle distinzioni sopra riportate possiamo dare una visione generale della figura dell'errore determinante così come viene presentato nella sistematica del Codice. La maggioranza degli autori riconducono l'errore determinante la volontà ad una esclusione implicita di una delle proprietà essenziali o della sacramentalità del matrimonio⁵³. Altri invece sostengono che l'errore determinante la volontà equivale alla condizione implicita oppure all'errore che condiziona la volontà⁵⁴. Nello stesso tempo esiste un notevole numero di autori che vedono l'errore determinante come una figura giuridica propria che anche se non del tutto chiara, questa visione, al livello pratico può avere una grande risonanza in quanto si configurerebbe un nuovo capo di nullità⁵⁵.

⁵¹ Cf. K. BOCCAFOLLA, *El error acerca de la dignidad sacramental del matrimonio*, in *Ius Canonicum*, LIX, 1995, 157.

⁵² Cf. K. BOCCAFOLLA, *El error acerca de la dignidad sacramental del matrimonio*, in *Ius Canonicum*, LIX, 1995, 158-159.

⁵³ Su questa linea si trovano autori come: De Paolis, P. Moneta, M. Berti.

⁵⁴ Sono di questo parere: U. Navarrete, R. Seres.

⁵⁵ La trattazione dell'errore come capo di nullità autonomo viene sviluppata da: S. Villeggiante, P.A. Bonnet, A. Stankiewicz.

In conclusione, in base all'analisi fatta sul precedente e l'attuale codice, risulta che gli errori che vengono riportati dalla normativa, hanno rilevanza giuridica soltanto se vengono ricondotte all'unica figura dell'errore motivante in quanto solo esso può determinare la volontà⁵⁶. Infatti, la maggioranza degli autori sostiene che l'efficacia invalidante dell'errore proviene, non solo dall'errore in se come falsa percezione o conoscenza di un fatto o un oggetto, ma da un atto positivo della volontà che specifica l'oggetto del consenso configurandolo secondo l'erronea concezione del contraente⁵⁷.

2.3. *L'intenzionalità e l'atto positivo di volontà*

Prima di passare dall'analisi dottrinale a quella giurisprudenziale, sull'esclusione ed errore sulla dignità sacramentale del matrimonio, è opportuno rivolgere un'attenzione particolare a questi due elementi che contribuiscono in modo diretto alla realizzazione o meno del consenso matrimoniale.

Come si è visto anche nel primo capitolo, nel campo matrimoniale, stabilire in che modo l'intenzione del soggetto cooperi alla realizzazione del patto coniugale è di grande importanza. Per questa ragione è necessario vedere pure che tipo di intenzione viene richiesta. E' necessaria una intenzione esplicita o basta quella implicita o addirittura può esistere soltanto quella abituale perché si possa arrivare ad un vero consenso?⁵⁸.

Ad ognuno di questi aspetti dell'intenzione corrisponde un particolare atteggiamento interiore della persona nella realizzazione dell'atto di volontà che compie. Nella dottrina e nella tradizione giurisprudenziale è ben consolidato il fatto che l'intenzionalità sacramentale non sia indispensabile. Per cui, rimaniamo fermi nell'affermare che per realizzare il consenso matrimoniale non sia necessaria l'intenzione esplicitamente indirizzata verso la sacramentalità⁵⁹.

⁵⁶ Cf A. STANKIEWICZ, *Errore circa le proprietà e la dignità sacramentale del matrimonio*, in *Apolinaris*, LVII, 1987, 563.

⁵⁷ Cf. J. KOWAL, *L'errore circa le proprietà essenziali e la dignità sacramentale del matrimonio*, in *Periodica*, LXXXVII, 1998, 310.

⁵⁸ Cf. M. F. POMPEDDA, *Mancanza della fede e il consenso matrimoniale*, in *Matrimonio, fede e sacramento*, Padova, 1988, 64.

⁵⁹ Cf. M. F. POMPEDDA, *Mancanza della fede e il consenso matrimoniale*, in *Matrimonio, fede e sacramento*, Padova, 1988, 69.

Alcuni autori, facendo il paragone con gli altri sacramenti, sono propensi a sostenere l'idea della necessità dell'intenzione positiva indirizzata verso la sacramentalità e di fare ciò che fa la Chiesa. Essi utilizzano questa visione per poter ammettere e sostenere con più facilità l'esclusione della sacramentalità come un capo autonomo di nullità⁶⁰.

L'Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, al numero 68, con riferimento agli imperfettamente disposti a contrarre matrimonio ricorda che i nupturienti non necessariamente debbano avere consapevolmente la positiva intenzione di fare ciò che fa la Chiesa nel senso di orientare la volontà verso il matrimonio così come la Chiesa lo vuole, a patto che non indirizzino la volontà verso l'esclusione con atto positivo di una delle proprietà essenziali, la dignità sacramentale o il matrimonio stesso⁶¹.

L'atto positivo di volontà è la clausola più importante alla quale si fa riferimento nel canone 1101 § 2, dove si mette in evidenza che non è sufficiente la mancanza d'intenzione indirizzata o meno verso le proprietà essenziali o la dignità sacramentale a rendere nullo il matrimonio, ma è necessario un atto positivo di volontà che escluda le suddette proprietà. L'atto positivo che viene richiesto significa la decisiva intenzione di voler escludere una o più delle tre realtà elencate nel canone 1101 § 2⁶².

Nello stesso tempo, l'atto positivo di volontà non viene identificato con l'intenzione. Esso può esistere anche se viene manifestato implicitamente, cioè si concretizza mediante un comportamento indiretto del soggetto nel far escludere una delle realtà previste dal codice. Perciò, sono da evitare i casi estremi tendenti a considerare senza effetti l'atto di volontà nella mancanza dell'intenzione positiva e ad identificare l'intenzione positiva con l'atto positivo di volontà in se⁶³. In conseguenza di ciò, anche nel caso della mancanza di fede che può avere un'incidenza indiretta al livello giuridico sul matrimonio, nelle due fattispecie che stiamo analizzando, si richiede la concordanza con l'atto positivo di volontà,

⁶⁰ Cf. Z. GROCHOLEWSKI, *Esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXI, 1996, 236.

⁶¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris Consortio*, 68; Z. GROCHOLEWSKI, *Esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXI, 1996, 237-238.

⁶² Cf. J. F. CASTAÑO, *Il sacramento del Matrimonio*, Roma, 1992, 384.

⁶³ Cf. J. F. CASTAÑO, *Il sacramento del Matrimonio*, Roma, 1992, 385-386.

questo rappresentando lo strumento affinché si rendano concrete le conseguenze specifiche dell'esclusione ed errore che determina la volontà. Rilevanza in questo senso sull'atto positivo di volontà ha tanto l'esclusione totale quanto l'esclusione parziale, quest'ultima facendo riferimento a due atteggiamenti di volontà contrari (almeno in parte), una di contrarre il matrimonio, l'altra di escludere specificamente una sua proprietà o elemento⁶⁴.

2.4. Ceni giurisprudenziali sull'esclusione ed errore

La dignità sacramentale, in rapporto all'oggetto del consenso matrimoniale, nel campo giurisprudenziale, soprattutto in base alla visione che offriva il Codice Pio Benedettino, è proprio la dimensione soprannaturale dello stesso matrimonio. La sacramentalità si colloca dunque su un piano diverso da quello sul quale si trovano gli altri elementi che costituiscono il vincolo coniugale. In questo senso non può essere valutato secondo gli stessi parametri delle proprietà essenziali o degli elementi del matrimonio⁶⁵.

La dimensione sacramentale, essendo intrinseca alla donazione coniugale reciproca, porta come conseguenza che non è parte indispensabile nell'oggetto del consenso, cioè il volere in modo diretto ed espresso la sacramentalità⁶⁶.

Nella giurisprudenza, in base al dato dottrinale, la fede non è valutata in modo necessario per la validità del sacramento. In questo modo certe sentenze arrivano ad affermare non solo la non necessità della fede per la validità del consenso ma anche la negazione stessa della fede senza impedire perciò la realizzazione del sacramento. "Per quanto riguarda i cattolici che rifiutano totalmente la fede non soltanto nei riguardi del sacramento ma similmente nei riguardi della di-

⁶⁴ Oggi, l'opinione prevalente è quella di prendere in analisi un unico atto di volontà indirizzato all'esclusione, anche se la volontà può essere attratta da due oggetti contrari, seguendo la volontà prevalente.

Cf A. STANKIEWICZ, *Concretizzazione del fatto simulatorio nel "Positivus voluntatis actus"*, in *Periodica*, LXXXVII, 1998, 275-279.

⁶⁵ Montserrat GAS-AIXENDRI, *Essenza del matrimonio cristiano e rifiuto della dignità sacramentale. Riflessioni alla luce del recente discorso del Papa alla Rota*, in *Ius Ecclesiae*, XIII, 2001, 135.

⁶⁶ Montserrat GAS-AIXENDRI, *Essenza del matrimonio cristiano e rifiuto della dignità sacramentale. Riflessioni alla luce del recente discorso del Papa alla Rota*, in *Ius Ecclesiae*, XIII, 2001, 136-137.

vinità di Cristo, il contratto è presunto valido e in conseguenza valido anche il sacramento⁶⁷. Qui troviamo sufficiente la validità del contratto perché automaticamente si realizzi la sacramentalità.

Il problema sorge nel momento in cui la sacramentalità diventa oggetto di due vizi di consenso che nella giurisprudenza determinano due capi di nullità alternativi tra di loro: l'esclusione con atto positivo di volontà ed errore determinante la volontà⁶⁸. Tra essi, la distinzione deve essere chiara e devono essere trattati in modo alternativo, l'errore o l'esclusione.

Per quanto riguarda la volontà simulatoria, in genere la giurisprudenza rotale esige un atto positivo di volontà contrario alla sacramentalità del matrimonio⁶⁹, e prevalente sulla volontà di contrarre un vero matrimonio⁷⁰. Quest'atto positivo di volontà è richiesto tanto nella fattispecie dell'esclusione quanto in quella riguardante l'errore che determina la libertà. Facendo riferimento all'errore pervicace, che influisce profondamente sulla volontà del contraente e la sua personalità essa è talmente radicata fino al punto da impedire di volere e agire in una maniera diversa rispetto al proprio modo di pensare. In altri termini l'oggetto che si presenta all'intelligenza del contraente si impone con una forza invincibile; una sentenza coram Pompedda afferma: "l'errore influisce sul consenso in tal modo che esso offre alla volontà un oggetto che è viziato nella sua essenza; in modo necessario dunque la volontà, cioè il consenso è viziato"⁷¹.

Nello stesso tempo viene previsto che per l'atto positivo di volontà non è sufficiente la semplice intenzione abituale, le tendenze, i desideri, le dichiarazioni o i giudizi erronei in quanto queste semplici disposizioni non possono assolutamente determinare la volontà⁷². Lo stesso atto non può essere neanche frutto dell'ignoranza in quanto neppure essa può determinare la volontà⁷³, e perché

⁶⁷ c. FILIPIAK, 14 giugno 1957, in *SRRD*, 49 (1968), 491.

⁶⁸ Can. 1101 § 2 e 1099 in *CIC* 1983.

⁶⁹ c. DOHENY, 18 febbraio 1959, in *SRRD*, 51, 60; c. DE JORIO, 23 aprile 1975, in *SRRD*, 67, 355; c. BURKE, 23 giugno 1987, in *SRRD*, 79 (1992), 394.

⁷⁰ c. STAFFA, 5 agosto 1949, in *SRRD*, 41 (1959), 462-463; c. BOCCAFOLA, 15 febbraio 1988, in *SRRD*, 80 (1993), 89; c. GIANECCHINI, 14 luglio 1988, in *SRRD*, 80 (1993), 391-393; c. STANKIEWICZ, 25 aprile 1991, in *SRRD*, 83 (1994), 282.

⁷¹ c. POMPEDDA, 17 marzo 1986, in *SRRD*, 78 (1991), 174-179.

⁷² c. GIANNECCHINI, 18 dicembre 1996, in *Monitor ecclesiasticus*, CXXIII, 1998, 566.

⁷³ c. GIANNECCHINI, 18 dicembre 1996, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXIII, 1998, 580.

l'atto positivo di volontà "procedere debet et conitione obiecti in quod dirigitur voluntas"⁷⁴.

L'atto di volontà pertanto deve dirigersi verso l'oggetto che il contraente di fatto rifiuta, la sacramentalità nel nostro caso, perciò in presenza di ignoranza o errore, la natura soprannaturale del matrimonio non può essere rigettata con l'atto positivo di volontà in quanto il soggetto non ha piena conoscenza a causa della sua ignoranza nei confronti dell'oggetto verso il quale si indirizza la sua volontà. Per cui, il battezzato che ha abbandonato in pratica la religione, in mancanza di fede, chiedendo alla Chiesa di sposarsi, non rifiuta il sacramento in quanto il suo atteggiamento a questo riguardo è di totale indifferenza fondata sulla sua ignoranza. Così, chi vuole contrarre un vero matrimonio anche se non in piena conoscenza contrae validamente anche il sacramento⁷⁵.

La dottrina e la giurisprudenza richiedono, per l'invalidità del matrimonio, una volontà prevalente che si diriga verso una realtà matrimoniale non sacramentale. In questo senso la retta intenzione matrimoniale non viene sopraffatta e l'ignoranza della sacramentalità o il semplice errore non intacca la sua validità. Anzi, neanche il semplice rifiuto del sacramento, se non intacca la volontà indirizzata verso un vero matrimonio, non ostacola la valida realizzazione di esso⁷⁶.

Una eventualità particolare è rappresentata dalla negazione della fede, intesa come una opzione ideologica e depravazione morale come scelta di vita, che crea nei soggetti un blocco psicologico nei riguardi delle cose spirituali e in riferimento agli impegni che esse presuppongono. In questo caso risulta altamente improbabile la capacità di contrarre matrimonio sacramentale. In assenza della capacità di contrarre matrimonio non c'è neanche quella di assumere gli obblighi e gli oneri essenziali del matrimonio in base al canone 1095 § 3. A questo riguardo sono da evidenziare le sentenze coram Felici e coram Fiore⁷⁷

⁷⁴ c. POMPEDDA, 16 gennaio 1998, in *SRRD*, 87 (1995), 4.

⁷⁵ c. GIANNECCHINI, 18 dicembre 1996, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXIII, 1998, 570.

⁷⁶ c. POMPEDDA, 9 maggio 1970, in *SRRD*, 62 (1980), 476; c. Gianneccchini, 14 luglio 1988, in *SRRD*, 80 (1993), 392.

⁷⁷ Daniel FALTIN, *Esclusione della sacramentalità del matrimonio con particolare riferimento ai battezzati non credenti*, in *Quaderni "Studio Rotale" IV*, 1984, 32-39; c. FELICI, 17 dicembre 1957, in *SRRD*, 49, 884; c. FIORE, 30 maggio 1988, in *Quaderni "Studio Rotale"*, II, 1988, 14-15.

Concludendo la nostra analisi giurisprudenziale sulla rilevanza della fede nel matrimonio, con particolare riguardo ai due capi di nullità, dell'esclusione e dell'errore, possiamo riassumere l'approccio nel modo seguente:

a) la giurisprudenza si presenta largamente divisa, con diverse sfumature e posizioni sull'incidenza che può avere la mancanza di fede nei nubendi. Nonostante tutto, sostiene concordemente che la mancanza di fede in sé non comporta la nullità del matrimonio.

b) in base al dato magisteriale anche la giurisprudenza, che richiama in tutte le sentenze che riguardano la sacramentalità il numero 68 della "*Familiaris Consortio*", richiede come disposizione minima la rettitudine d'intenzione, almeno implicita, di fare ciò che fa la Chiesa.

c) col tempo si è realizzato il passaggio dal considerare l'esclusione della sacramentalità rilevante al livello giuridico solo se con essa viene intaccato il matrimonio stesso, nel senso di esclusione totale all'accettazione del capo di nullità a sé stante nei riguardi dell'esclusione della sacramentalità come una delle proprietà matrimoniali. A partire dal 1978 viene messa in luce e sostenuta questa nuova tendenza che presenta e argomenta l'esclusione della sacramentalità come capo autonomo di nullità nello stesso modo dell'esclusione dei tre beni e delle proprietà essenziale⁷⁸.

d) la corrente dominante della giurisprudenza, anche per quanto riguarda l'errore determinante la volontà, viene a riconoscere l'autonomia giuridica, l'efficacia giuridica indirizzata ad invalidare il consenso matrimoniale, anche se non mancano le opinioni contrarie⁷⁹. In ogni caso, questa corrente richiede nel caso dell'errore gravemente deformante la mentalità del soggetto che sia provato in giudizio il passaggio dall'intelletto alla volontà. Perciò, non viene mai dichiarata la nullità per "error iuris", quando non è dimostrato il "transitus" (passaggio) dell'errore dall'intelletto alla volontà. In realtà, provare tale passaggio non è tanto facile poiché, esso opera soprattutto nelle circostanze concomitanti della realizzazione del patto coniugale.

⁷⁸ Cf. T. RINCÓN PÉREZ, *El matrimonio cristiano, Sacramento de la creacion y de la redencion*, Pamplona, 1997, 443-445.

⁷⁹ A STANKIEWICZ, *L'errore di diritto nel consenso matrimoniale e la sua autonomia giuridica*, in *Error determinans voluntatem*, Studi Giuridici XXXV, Città del Vaticano, 1995, 75-85.

3. Lo “*ius connubii*”

Il Concilio Ecumenico Vaticano II ha significato una grande svolta nell'approccio sulla dignità della persona umana, sulla libertà religiosa e sui diritti dell'uomo in genere. Questo viene realizzato in base alla coscienza che la Chiesa ha di se stessa e il modo in cui essa debba contribuire affinché l'uomo realizzi la sua vocazione⁸⁰.

Il Concilio trattando della libertà religiosa lo fa in modo chiaro, partendo dal valore umano della persona nelle sue più profonde convinzioni anche se queste qualche volta possono essere erranee⁸¹.

La libertà dei figli di Dio è la condizione principale del popolo di Dio⁸² che edifica la Chiesa viva alla luce e nella presenza della libertà nello Spirito Santo. Questa Chiesa ha come compito di offrire all'uomo le alternative giuste perché lui, nella libertà, possa arrivare a compiere la vocazione ricevuta, essa essendo il sacramento universale di salvezza⁸³.

Nello stesso tempo il Concilio afferma la pretesa della libertà religiosa non soltanto come un diritto fondamentale ma anche come una esigenza sociale⁸⁴. A questo diritto viene imposto anche un limite che consiste nel rispetto dei diritti altrui e del bene comune della società.

Entro l'ambito dei diritti dell'uomo e della libertà religiosa occorre inserire anche il tema che noi ci siamo proposti di sviluppare ossia il diritto al matrimonio. Esso si situa, in base alla dottrina conciliare, tanto nel piano di Dio quanto nella stessa natura umana⁸⁵.

Possiamo già notare in questa affermazione un duplice aspetto su cui si basa questo diritto. Esso si trova inserito nella natura umana in quanto appartiene a

⁸⁰ La maggioranza dei documenti conciliari toccano in un modo o in un altro, da diverse prospettive, questi argomenti, ma in una maniera particolare lo fanno i seguenti: *Dignitatis humanae*, *Ad gentes*, *Gaudium et spes*, *Lumen gentium*.

⁸¹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *L'eglise du Christ et l'homme d'aujourd'hui selo le Vatican II*, Lyon, 1965, 41.

⁸² *Lumen gentium* 9; *Gaudium et spes* 41.

⁸³ *Ad gentes* 1; *Lumen gentium* 48.

⁸⁴ *Dignitatis humanae* 1, 7, 15.

⁸⁵ Cf. SEQUEIRA J. B., *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramental?*, Cerf, 1985, 539.

tutte le persone indifferentemente dal modo in cui possono essere suddivise in categorie. Da un'altra parte tale diritto è anche inserito nella condizione di essere battezzato. Per questo motivo, il battezzato, in quanto persona umana, ha il diritto di contrarre matrimonio sia nell'ambito della società secolare sia all'interno della propria chiesa, in base alle proprie scelte⁸⁶.

Come è noto, la specificità del matrimonio sacramentale è quella di rappresentare una realtà naturale preesistente che è stata assunta da Cristo nel compimento del mistero della salvezza. Perciò il matrimonio come dato naturale è una realtà autonoma che precede la Chiesa Cattolica e ha valenza anche al di fuori della Chiesa Cattolica intesa in senso stretto⁸⁷.

Prima di tutto dobbiamo affermare che anche se si tratta di un matrimonio in doppia impostazione, non si può parlare di due diritti diversi, quello naturale e quello del battezzato bensì di un unico diritto ripreso da diversi punti di vista. Il battezzato può esercitare il suo diritto fondamentale di scegliere lo stato di vita matrimoniale, però lo può fare soltanto mediante il matrimonio sacramentale. In questo senso lo "ius connubii" di un cristiano nonostante sia un diritto naturale radicato nella sua condizione umana è anche un diritto ecclesiale insito nella sua condizione di battezzato⁸⁸.

Il codice riconosce ed afferma il diritto dell'uomo di contrarre il matrimonio in diversi momenti, tanto in modo esplicito quanto in modo implicito. Nel canone 1058 si afferma: "tutti possono contrarre il matrimonio se non hanno la proibizione del diritto"⁸⁹.

Da questo canone si intravede già il fatto che, sebbene questo diritto sia di tutti, esso in certi casi può mancare. In altri termini, similmente a tutti i diritti anche il diritto di contrarre matrimonio non è né assoluto né illimitato. Perciò

⁸⁶ Cf. T. RINCÓN PÉREZ, *El matrimonio cristiano, Sacramento de la creacion y de la redencion*, Pamplona, 1997, 267.

⁸⁷ Cf. M. F. POMPEDDA, *Mancaza della fede e il consenso matrimoniale in Matrimonio, fede e sacramento*, Padova, 1988, 40-42.

⁸⁸ Cf. T. RINCÓN PÉREZ, *El matrimonio cristiano, Sacramento de la creacion y de la redencion*, Pamplona, 1997, 267-268.

⁸⁹ Can 1058, in *CIC* 1983.

nell'esercitarlo si devono rispettare le condizioni minime per il suo valido ed effettivo esercizio (impedimenti, vizi, forma canonica)⁹⁰.

In base alla realtà matrimoniale sopra esposta e ai diritti che corrispondono all'uomo nei riguardi del dato matrimoniale e davanti al dato di fatto di una più accentuata descristianizzazione, dove possono essere collocati coloro che a causa della mancanza di fede rifiutano contrarre il matrimonio religioso? In che modo si può accordare il diritto al matrimonio con l'impossibilità pratica di realizzare un vero matrimonio a causa della mancanza della fede, in base alle proprie scelte di vita, o in quanto per un battezzato il matrimonio è in

Uno dei punti nodali è rappresentato dalla forma canonica, nel senso che essa potrebbe contribuire in qualche modo a contestare lo "ius connubii" di coloro che non sono disposti a contrarre il matrimonio in base alle norme canoniche. Nel caso in cui non si possa ricevere il matrimonio sacramentale a causa della mancanza di fede e non possa realizzare nessun altro tipo di matrimonio, si può affermare che, viene intaccato lo "ius connubii". Nello stesso tempo, invece, anche se si dispensa dalla forma canonica, certe formalità canoniche devono essere messe in atto in base al diritto naturale. Si potrebbe salvaguardare il diritto al matrimonio, ma rimane intaccato il diritto alla libertà religiosa, siccome ci si riconosce lo stesso, soggetti alla forma mediante la dispensa. Queste problematiche riguardanti la forma canonica vengono a causa di una visione esagerata che offre la società attuale descristianizzata. La tradizione dottrinale della Chiesa si mantiene ferma sulla necessità della forma per la validità in quanto protegge tanto la dignità del matrimonio, quanto quella della persona⁹¹. ogni caso un sacramento⁹².

Per concludere possiamo affermare che il non credente rifiutando di contrarre il matrimonio nella Chiesa, in base anche all'analisi presentata e sostenuta dalla Commissione Teologica Internazionale, può creare una relazione psicologica, distinta da una relazione puramente transitoria ma non accettata dalla Chiesa come un vero matrimonio, sufficiente per compiere soggettivamente l'esigenza

⁹⁰ Cf. T. RINCÓN PÉREZ, *El matrimonio cristiano, Sacramento de la creacion y de la redencion*, Pamplona, 1997, 268-269.

⁹¹ Cf. R. Navarro Valls, *La expresión legal del consentimiento matrimonial*, in *Rivista general de Legislación y Jurisprudencia*, LXX, 1975, 475.

⁹² Cf. Can 1055 § 2, in *CIC* 1983.

dello “*ius connubii*” a livello pratico⁹³. Sul piano ontologico, invece, il diritto dei credenti e dei non credenti o si adegua alla realtà (alla verità) o non rappresenta veramente un diritto. Per cui il battezzato in base al carattere indelebile si troverebbe in contro senso invocando il diritto di un valido matrimonio non sacramentale. Significherebbe invocare un diritto ipotetico e non reale. Credere che con questo diritto si salvaguarda la dignità e la libertà della persona significa pensare che la dignità e la libertà del battezzato può avere un riscontro autentico a margine della “*historia salutis*”⁹⁴.

Bibliografia

Fonti

Catechismo della Chiesa Cattolica, Città del Vaticano, 1992.

Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, Romae, 1917, in *Acta Apostolicae Sedis*, an. 9 (1917), pars II.

Codice di diritto canonico, testo ufficiale e versione italiana, sotto il patrocinio della Pontificia Università Lateranense, e della Pontificia Università Salesiana, Roma, 1997³.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Tesi sulla dottrina del matrimonio cristiano*, in *Enchiridion Vaticanum, Documenti ufficiali della Santa Sede* 6. 479-510.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II: PAULUS PAPA VI UNA CUM CONCILII PATRIBUS:

- Const. ap.: *Gaudium et spes*, 1965 dec. 7, Romae, apud S. Petrum: const. past. de Ecclesia in mundo huius temporis, in *Acta Apostolicae Sedis*, 58 (1966), 1025-1120.
- Const. ap.: *Sacrosanctum Concilium*, 1963 dec. 4, Romae, apud S. Petrum: de sacra liturgia, in *Acta Apostolicae Sedis*, 56 (1964), 97-138.
- Decr.: *Apostolicam actuositatem*, 1965 nov. 18, Romae, apud S. Petrum: de apostolatu laicorum, in *Acta Apostolicae Sedis*, 58 (1966), 837-864.

⁹³ Commissione Teologica Internazionale, *Proposizioni sulla dottrina del matrimonio cristiano*, 3.5, in *Il Regn-documenti*, 17/1978, 475.

⁹⁴ Cf. T. Rincón Pérez, *El matrimonio cristiano, Sacramento de la creacion y de la redencion*, Pamplona, 1997, 285-286.

- Declar.: *Dignitatis Humanae*, 1965 dec. 7, Romae, apud S. Petrum: de libertate rel., in *Acta Apostolicae Sedis*, 58 (1966), 929-946.
- Concilio Ecumenico Vaticano II*, Costituzioni, decreti, dichiarazioni, Bologna 1995.
- Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, cura et studio H. DENZINGER, edizione bilingue, versione italiana a cura di A. LANZONI e G. ZUCCHERINI, curata da P. HÜNNERMANN, Bologna, 1996.
- GIOVANNI PAOLO PP. II: *Allocuzione agli uditori e avvocati rotali*, 1 febbraio 2001 in *L'Osservatore Romano*, Anno CXXI (26), del 2 febbraio 2001, 7.
- IOANNES PAULUS PAPA II: *Adhortatio apostolica Familiaris consortio*, 1981 nov. 22, Romae, apud S. Petrum, ad episcopos, sacerdotes et christifideles totius Ecclesiae Catholicae: de familiare christianae muneribus in mundo huius temporis, in *Acta Apostolicae Sedis*, 74 (1982), 92-149.
- LEONE PP. XIII: *Lettera Enciclica Arcanum divinae sapientiae*, 10 febbraio 1880, in *Acta Apostolicae Sedis*, 12 (1879-1880), 385-402.
- PAOLO PP. VI: *Lettera Enciclica Mysterium fidei*, 3 settembre 1965 in *Enchiridion Vaticanum, Documenti ufficiali della Santa Sede*, 2 (1963-1967), 406-443.
- PAOLO PP. VI: *Moto proprio Matrimonia mixta*, 31 marzo 1970, in *Enchiridion Vaticanum, Documenti ufficiali della Santa Sede*, 3 (1968-1970), 2415-2447.
- PIUS PP. XI: *Littera Enciclica: Casti connubii*, 1930 nov. 31, Romae, apud S. Petrum, de Matrimonio christiano, spectatis praesentibus familiae et societatis condicionibus, necessitatibus, erroribus, vitiis, in *Acta Apostolicae Sedis*, 22 (1930), 539-592.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO: *Exactis Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Recognoscendo*, in *Communicationes*, an. 7 (1975), 25-97; an. 9 (1977), 227-378; an. 15 (1983), 170-253.

Giurisprudenza

- Coram STAFFA, 5. agosto. 1949, in *SRRD* 41, 461-468.
- Coram FILIPIAK, 14 giugno 1957, in *SRRD* 49, 494-496.
- Coram FELICI, 17 dicembre 1957, in *SRRD* 49, 842-848.
- Coram DOHENY, 18 febbraio 1959, in *SRRD* 51, 59-65.
- Coram POMPEDDA, 9 maggio 1970, in *SRRD* 62, 475-481.
- Coram DE JORIO, 23 aprile 1975, in *SRRD* 67, 351-358.
- Coram POMPEDDA, 17 marzo 1986, in *SRRD* 78, 174-183.
- Coram BURKE, 23 giugno 1987, in *SRRD* 79, 393-397.
- Coram BOCCAFOLA, 15 febbraio 1988, in *SRRD* 80, 87-105.
- Coram GIANNECCHINI, 14 luglio 1988, in *SRRD* 80, 471-479.
- Coram STANKIEWICZ, 25 aprile 1991, in *SRRD* 83, 280-290.

Coram POMPEDDA, 16 gennaio 1995, in *SRRD* 87, 1-9.

Coram GIANNECCHINI, 18 dicembre 1996, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXIII, 1988, 561-591.

Studi

AA.VV.: *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia, II Simposio Internacional de Teologia*, Navara, 1980.

AA.VV.: *Error determinans voluntatem*, Studi Giuridici XXXV, Città del Vaticano, 1995.

AA.VV.: *Sacramentalità e validità del matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*, Città del Vaticano, 1995.

CASTAÑO J. F.: *Il sacramento del matrimonio*, Roma, 1992.

CHIAPPETTA L.: *Il Codice di Diritto Canonico*, Commento giuridico-pastorale, Roma, 1996.

HERVADA J.: *Studi sull'essenza del matrimonio*, Roma, 2000.

Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa, a cura di P. BARBERI e D. TETTAMANZI, Milano, 1986.

MIRALLES A.: *I sacramenti cristiani*, Roma, 1999.

NICOLAS J. H.: *Sintesi dogmatica, Dalla Trinità alla Trinità; La Chiesa e i sacramenti*, Città del Vaticano, 1992.

RINCÓN PÉREZ T.: *El matrimonio cristiano*, Pamplona, 1996.

SEQUEIRA J. B.: *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacrament*, Cherf, 1985.

SCHILLEBEECKX E.: *L'Eglise du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon le Vatican II*, Lyon, 1965.

Articoli

BEGUERIE P. H.: *Problèmes actuels dans la pastorale du mariage*, in *La Maison-Dieu*, CXXVII, 1976.

BOCCAFOLA K.: *El error acerca de la dignidad sacramental del matrimonio: límites de su objeto y prueba*, in *Ius Canonicum*, XXXV, 1995, 143-164.

BOYER J. J.: *Dignité sacramentelle du mariage et jurisprudence*, in *L'année Canonique*, XXXIX, 1997, 67-73.

BURKE C.: *La sacramentalità del matrimonio: riflessioni teologiche*, in *Apolinaris*, LXVI, 1993, 315-338.

CHAUVET M.: *Le mariage, un sacrament pas comme les autres*, in: *La Maison-Dieu*, 127, 1976, 64-105.

- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE: *Proposizioni sulla dottrina del matrimoniocristiano*, in *La Civiltà Cattolica*, n. 3078, CLXIX, 1978, 493-520.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE: *Teologia del matrimonio*, in *Il Regno-documenti*, 17/1978, 389-402.
- DI MATTIA G.: *Areligiosità dei battezzati e la forma canonica del matrimonio*, Estratto da "Archivio Giuridico", 183, 1972, 163-188.
- FALTIN D.: *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio con particolare riferimento al matrimonio dei battezzati non credenti*, in *Quaderni "Studio Rotale"*, IV, 1989, 5-39.
- GAS-AIXENDRI M.: *Essenza del matrimonio cristiano e rifiuto della dignità sacramentale. Riflessioni alla luce del recente discorso del Papa alla Rota*, in *Ius Ecclesiae*, XIII, 2001, 122-145.
- GROCHOLEWSKI Z.: *L'esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXI, 1996, 223-239.
- HENDRIKS J.: *Battesimo, fede e sacramentalità del matrimonio*, in: *Ius Ecclesiae*, VIII, 1996, 663-676.
- KOWAL J.: *L'errore circa le proprietà essenziali o la dignità sacramentale del matrimonio*, in *Periodica*, LXXXVII, 1998, 287-327.
- MINGARDI M.: *Il principio d'identità fra contratto e sacramento*, in *Periodica*, LXXXVII, 1998, 215-256.
- RINCÓN PÉREZ T.: *El requisito de la fe personal para la conclusion del pacto conyugal entre bautizados segun la Exh. Apost. "Familiaris Consortio"*, in *Ius Canonicum*, XXIII, 1983, 201-236.
- RINCÓN PÉREZ T.: *Implicaciones doctrinales del matrimonio civil de los católicos*, in *Ius Canonicum*, XIX, 1979, 77-158.
- SALERNO F.: *La dignità sacramentale del matrimonio nella storia della Chiesa*, in *Monitor Ecclesiasticus*, XXVIII, 1993, 11-68.
- STANKIEWICZ A.: *Concretizzazione del fatto simulatorio nel "positivus voluntatis actus"*, in *Periodica*, LXXXVII, 1998, 257-286.
- STANKIEWICZ A.: *Errore circa le proprietà e la dignità sacramentale del matrimonio*, in *Apolinaris*, LVII, 1984, 547-565.
- STANKIEWICZ A.: *L'errore di diritto nel consenso matrimoniale e la sua autonomia giuridica*, in *Periodica*, LXXXIII, 1994, 635-668.

LEX ORANDI, LEX CREDENDI NELL'OPERA TEOLOGICA DI JEAN-MARIE ROGER TILLARD

DANIEL IACOBUT¹

Abstract: The Canadian theologian Jean-Marie Roger Tillard dedicated much of his lifetime research to explore the Church's being and its mission. His central focus is the celebration of the Eucharist and its essential role of communion between the Church and the Holy Trinity. His work goes to show an interdependence between what the Church celebrates (*lex orandi*) and what the Church believes about itself (*lex credendi*). This interaction between the "rule of prayer" and the "rule of faith" is further explored in this article from two different perspectives: Tillard's theological method and one of interpreting the Church through the celebration of the Eucharist.

Keywords: Tillard, Church, faith, Eucharist, liturgy, communion, paschal mystery, ecumenism.

Novanta anni fa, il 2 settembre 1927, nasceva il teologo cattolico Jean-Marie Roger Tillard nell'isola Saint-Pierre et Miquelon nella Francia dell'Oltremare. L'intera sua vita, durata fino nel 2000, è stata segnata nei modi più diversi dalla "passione per la comunione". Questa espressione rappresenta secondo Timothy Radcliffe² la più adatta per situare l'intera attività di Jean-Marie Roger Tillard, tanto come teologo e professore, quanto come uomo di fede e religioso dell'Ordine dei Predicatori. Il suo entusiasmo per la comunione, che è fiorito in una opera teologica capitale per il cammino ecumenico del Novecento, non è altro che l'espressione della più profonda passione per il mistero di comunione che è l'essere stesso del Dio Uno e Trino, ma anche per la celebrazione della comunione della Chiesa con questo mistero nell'Eucaristia. La sua opera teologica, particolarmente quella ecclesiological, testimonia l'intreccio essenziale tra la Chiesa che confessa la sua fede (*lex credendi*) e la Chiesa che celebra la sua fede nel mistero eucaristico (*lex orandi*).

¹ Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif” din Iași: email pr_danieliacobut@yahoo.it

² Cf. T. RADCLIFFE, "A passion for communion", in G. R. EVANS – M. GOURGES (ed.), *Communion et réunion*, Leuven 1995, 3.

L'espressione *lex orandi, lex credendi*, che rappresenta l'abbreviazione dell'antico adagio di Prospero di Aquitania "*ut legem credendi lex statuat supplicandi*"³ mostra la consapevolezza della Chiesa riguardo all'interdipendenza tra "regola della preghiera" e "regola della fede" (*lex orandi, lex credendi*). Il suo significato primario indica un circolo ermeneutico tra liturgia e teologia, attraverso il quale la liturgia è al contempo un riflesso della fede e del sapere sulla fede, ma anche una norma per l'articolazione della fede e della teologia⁴. Una conseguenza normale e diretta di questa reciprocità tra la fede della Chiesa e la sua liturgia diventa allora anche l'integrazione del vissuto liturgico nel discorso che la teologia fa sulla Chiesa nei trattati di ecclesiologia. Una lettura attenta della produzione ecclesiologica postconciliare sembra però condurre a concludere che nel percorso riflessivo dei ecclesiologi viene prestata poca considerazione alla liturgia celebrata o alla liturgia come scienza⁵. Quando viene invece affermata la mutualità tra la ecclesiologia e la liturgia, questo avviene nel contesto della riflessione sulla Chiesa locale, quella Chiesa che si raduna a celebrare attorno al suo vescovo il mistero della fede. Qui si innesta l'interesse per l'opera del domenicano Tillard, considerato da alcuni come il figlio spirituale di Yves Congar⁶. Dare il primato alla Chiesa locale, così come ha fatto Tillard soprattutto nella sua ultima opera che contiene una poderosa riflessione storico-donnatica sulla Chiesa locale (*L'Eglise locale*, Paris 1995), significa inquadrare il fatto liturgico, e qui soprattutto la celebrazione della sinassi eucaristica, nel cuore dell'evento ecclesiale. Nella sua ecclesiologia la "circuminsessione" tra la Chiesa e la liturgia, quale espressione fondamentale della fede e della vita della Chiesa, diventa esplicita e fondante. In questo articolo si vuole approfondire la rilevanza della reciprocità tra *lex orandi* e *lex credendi* nell'opera di Tillard in due momenti: il primo riguarda il

³ Cf. P. de CLERCK, "*Lex orandi, lex credendi: un principe heuristique*", *La Maison-Dieu* 222, 2000, 61-78.

⁴ Un esempio classico di un'opera che mette in rilievo questo circolo ermeneutico è quello di G. WAINWRIGHT, *Doxology: the praise of God in worship, doctrine and life. A systematic theology*, New York, 1980.

⁵ S. MARSILI, in *Ecclesiologia e liturgia*. Atti della X Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Casale Monferrato 1982, 5: "la teologia non si è ancora decisa a considerare la liturgia "come una delle componenti necessarie all'esistenza e alla comprensione del mistero della Chiesa".

⁶ H. TINCQ, "Jean-Marie Tillard, un théologien œcuméniste, fils spirituel du Père Congar", *Le Monde*, 15 Novembre 2000, 16.

suo metodo teologico e il secondo la sua riflessione sulla Chiesa a partire dalla celebrazione dell'Eucaristia, sua sorgente.

1. Il metodo teologico-liturgico dell'ecclesiologia di Tillard

Sviluppando l'ecclesiologia di comunione proposta dal Concilio Vaticano II, Tillard si è aperto al dialogo con la liturgia come scienza e con la celebrazione liturgica, elaborando così una ecclesiologia eucaristico-comunionale, fondata sulla testimonianza patristico-liturgica della Chiesa indivisa del primo millennio. Nelle sue opere più importanti ma anche nei suoi numerosi articoli, Tillard costruisce una ecclesiologia della Chiesa locale nella quale appare sempre più evidente lo stretto legame tra ecclesiologia e liturgia, a partire proprio dall'osmosi, termine quasi "tecnico" per il teologo canadese, tra Chiesa ed Eucaristia. In questo contesto, la tradizione liturgica ha il ruolo di attestare l'identità della Chiesa locale e le sue dinamiche di comunione intraecclesiali. Per capire come Tillard è arrivato a questo tipo di approccio e di metodo si deve conoscere il suo itinerario biografico e nello stesso tempo quello bibliografico⁷.

A) Percorso biografico e bibliografico

Nato in una isola francese che si situa nell'Oceano Atlantico a sud di Terranova, a 17 anni Tillard l'ha dovuto lasciare a causa della seconda guerra mondiale, trasferendosi a Ottawa in Canada. Qui ha avuto i suoi primi contatti con i domenicani, nel 1949 entrando nel noviziato e nel 1950 facendo i suoi primi voti con il nome religioso di Jean-Marie. I studi di filosofia Tillard gli ha iniziati al Collegio domenicano di Ottawa, completandoli poi nel 1953 a Roma all'Angelicum con il dottorato. Dal 1953 al 1957 viene mandato per lo studio della teologia alla Fa-

⁷ Il quadro biografico più completo di Tillard è contenuto nei tre articoli del volume *Communio et réunion* che lo descrivono come teologo, professore ed ecumenista: *Communio et réunion: mélanges Jean-Marie Roger Tillard*, in G. R. EVANS – M. GOURGES (ed.), Leuven 1995, 21-59. Un ampio materiale biografico sostenuto da testimonianze di coloro che hanno conosciuto Tillard si trova in rete nel necrologio proposto dall'Istituto di pastorale dei domenicani di Montréal: "Nécrologie. Jean-Marie Roger Tillard", in *Institut de pastorale des Dominicains*, preso il 18 marzo 2011, [http://www.ipastorale.ca/nouvelles/tillard/Jean-Marie%20Roger%20Tillard,%20o.p.%20\(1927-2000\).pdf](http://www.ipastorale.ca/nouvelles/tillard/Jean-Marie%20Roger%20Tillard,%20o.p.%20(1927-2000).pdf)

coltà teologica domenicana Le Saulchoir a Parigi, centro dell'approccio biblico e patristico praticato dalla così-detta "nuovelle théologie". A segnare questi anni di studio è stato anche l'interesse mostrato per la corrente filosofica personalista, rappresentata da Emmanuel Mounier, e, in modo particolare, l'attrazione per la letteratura di Albert Camus. Tutto in un ritmo specifico all'ambiente domenicano scandito dalla liturgia e dallo studio, e accompagnato da colleghi di classe quali i futuri teologi Bernard-Dominique Dupuy, Claude Geffré e Jaques Pohier.

Subito dopo il suo ritorno in Canada nel 1957, Tillard comincia l'attività di insegnamento come professore di dogmatica, particolarmente di teologia trinitaria, cristologia e teologia sacramentaria nel Collegio domenicano di Ottawa, che è rimasta la sua comunità e luogo di maggior durata di insegnamento fino alla sua morte nel 2000. Dovrà però lasciare spesso Ottawa per raggiungere le altre università dove è stato per diversi anni professore invitato, configurandosi così una carriera professorale itinerante tra l'Università di Laval (Québec), il Centro internazionale Lumen Vitae a Bruxelles, le Università della Comunione anglicana di Oxford, Lincoln e Nottingham, le Università spagnole di Salamanca, Barcellona e Madrid, l'Istituto ecumenico ortodosso di Chambésy-Ginevra e l'Università di Friburgo in Svizzera.

L'evento che cambiò la vita della Chiesa nel Novecento e, indubbiamente, anche quella di Tillard fu il Concilio Vaticano II, al quale partecipò durante l'intero suo svolgimento come teologo perito dell'episcopato canadese. Qui è stato direttamente implicato nella redazione del documento sulla vita consacrata, *Perfectae caritatis*⁸, in quanto, prima e per qualche tempo dopo il Concilio, le sue ricerche si erano concentrate sui problemi del rinnovamento delle comunità religiose. Dopo la chiusura del Concilio, egli è uno dei primi osservatori cattolici ufficiali presso il Consiglio Mondiale delle Chiese e partecipa all'Assemblea di Upsala del 1968, lavorando insieme a Jean Meyendorff e Ioannis Zizioulas al testo sul culto⁹. Nel 1969 diventa consultore del Segretariato per l'unità dei cristiani e, in

⁸ Al documento conciliare ha dedicato insieme a Y. Congar un importante commento: Y. CONGAR-J.-M.R. TILLARD, (ed.), *L'adaptation et la renovation de la vie religieuse. Décret "Perfectae caritatis"*, Cerf, Paris 1967. Il suo interesse per i lavori conciliari emerge anche dai commenti pubblicati nel periodico canadese *Le Devoir*, dove riesce a rendere in un linguaggio giornalistico la portata storica dei testi conciliari.

⁹ Cf. J.-M. R. TILLARD, "Le document d'Upsala sur le culte", *Nouvelle Revue Théologique* 90, 1968, 812-833.

seguito, in qualità di teologo esperto, fa parte di alcune commissioni miste internazionali per il dialogo teologico bilaterale. Un altro impegno fondamentale che ha mantenuto Tillard nella prima linea del movimento ecumenico è stato quello di membro (nel 1978 è stato eletto vice presidente) della Commissione teologica *Fede e Costituzione (Faith and Order)* del Consiglio Ecumenico delle Chiese. Questa partecipazione al movimento ecumenico ha influito sul pensiero di Tillard quanto la sua formazione teologica domenicana. Infatti, le sue ricerche sul vescovo di Roma, sulla Chiesa locale e sulla comunione delle Chiese, sul sacerdozio ordinato e quello dei battezzati sono iniziate da questioni suscitate nei suoi numerosi incontri ecumenici.

Accanto alla fondamentale attività ecumenica, occorre notare la sua presenza come consigliere nel *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra liturgia*¹⁰. In questa qualità fu incaricato dal *Consilium* di elaborare insieme a Ciriaco Vagaggini la parte dottrinale dell'istruzione *Eucharisticum mysterium* del 1967¹¹. Da menzionare anche il suo lavoro come membro della Commissione Teologica Internazionale nel suo secondo quinquennio di esistenza¹². Per ultimo notiamo che nel 1995 Tillard fu chiamato a dare il suo contributo per la preparazione dei documenti necessari alla stesura dell'enciclica di Giovanni Paolo II *Ut unum sint* sul dialogo ecumenico. La fine di questi impegni nell'autunno del 1999 coincide con l'inizio della sofferenza a causa del male incurabile che lo ha portato alla morte il 13 novembre 2000¹³.

Durante questo percorso biografico Tillard ha dato vita ad un'opera impressionante¹⁴ che può essere avvicinata da più prospettive: quella della teologia dei

¹⁰ Cf. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, Roma 1983, 915.

¹¹ Cf. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 820; nei *Colloqui d'inverno* con Francesco Strazzari, Tillard ricorda questo suo lavoro alla istruzione liturgica come una richiesta venuta direttamente da A. Bugnini: "un vecchio amico, mons. Bugnini, [...] mi aveva chiamato a lavorare sul culto eucaristico" (TILLARD, *Credo nonostante...: colloqui d'inverno con Francesco Strazzari*, Bologna 2001, 17); cf. TILLARD, "Commentaire de l'Instruction sur le culte eucharistique", *La Maison-Dieu* 91, 1967, 45-63.

¹² Cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Textes et Documents (1969-1985)*, Cerf, Paris 1988, 420.

¹³ Cf. M. TANNER, "In memoriam: Jean-Marie Roger Tillard, o.p. (1927-2000)", *One in Christ* 36, 2000, 378-381.

¹⁴ L'ultimo elenco bibliografico arriva al numero di 400 titoli fra le opere più corpose, i diversi contributi nelle opere collettive e i numerosi articoli pubblicati in riviste canadesi,

sacramenti (soprattutto eucaristica), della vita religiosa, oppure della ecclesiologia di comunione e di alcune questioni ecumenicamente rilevanti, quali il primato petrino, la Chiesa locale, la sinodalità e la ministerialità ecclesiale. Assumendo il criterio cronologico, si può dividere la sua produzione teologica in due grandi periodi: il primo dal 1957 fino al 1975 in cui l'attenzione verte soprattutto sulla teologia della vita religiosa¹⁵, e il secondo dal 1975 fino alla sua morte nel 2000, in cui scrive le opere fondamentali per l'ecclesiologia di comunione¹⁶. Tale suddivisione non deve però far perdere di vista l'unità di base dell'opera teologica di Tillard, il filo rosso che lo accompagna con diverse forme e intensità in tutti i suoi percorsi di riflessione, dalla vocazione della vita religiosa nel mondo contemporaneo alla sacramentalità della Chiesa-comunione: l'attenzione particolare per la sinassi eucaristica¹⁷. Tillard accorda quindi una grande importanza al centro della vita liturgica e alle sue risorse per una riflessione teologica in armonia con

americane ed europee: cf. P.W. CHRISTORY, "Jean-Marie R. Tillard - Bibliographie (1961-2007)", *Science et Esprit* 61, 2009, 257-282.

- ¹⁵ Oltre alle numerose conferenze e articoli, le pubblicazioni più rilevanti sul tema della vita religiosa sono: *C'est lui qui nous a aimés*, Paris 1963; *En Alliance avec Dieu*, Paris 1964; *Les Religieux au cœur de l'Église, Cahiers de Communauté chrétienne*, Paris 1969; *Religieux aujourd'hui*, Bruxelles 1973; *Devant Dieu et pour le monde: le projet des religieux*, Paris 1974 ; *Religieux - un chemin d'Évangile*, Bruxelles 1975; *Il y a charisme et charisme. La vie religieuse*, Bruxelles 1977.
- ¹⁶ Le opere fondamentali di questo periodo sono : *L'Évêque de Rome*, Paris 1982 (tr. it.: *Il Vescovo di Roma*, Brescia 1982); *Église d'Églises: l'ecclésiologie de communion*, Paris 1987 (tr. it.: *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia 1989); *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris 1992 (tr. it.: *Carne della Chiesa, carne di Cristo. Alle sorgenti dell'ecclesiologia di comunione*, Magnano 2006); *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris 1995.
- ¹⁷ L'opera teologica di Tillard è segnata nel suo inizio e nel suo concludersi da due studi dedicati all'Eucaristia, i quali danno l'impressione che la sua intera produzione teologica si trova dentro un circolo ermeneutico che si apre e si chiude con l'Eucaristia: *L'Eucharistie. Pâque de l'Église*, Paris 1964 (tr. it.: *L'Eucaristia, Pasqua della Chiesa*, Roma 1969); "Théologie. Voix catholique. La communion à la Pâque du Seigneur", in *Eucharistia. Encyclopédie de l'eucharistie*, ed. M. BROUARD, Paris 2002, 397-438 (tr. it. "Teologia. Voce cattolica. La comunione alla Pasqua del Signore", in *Eucharistia. Enciclopedia dell'Eucaristia*, M. BROUARD (ed.), Bologna 2004, 459-508; da qui in seguito citata come "La comunione alla Pasqua del Signore").

la fede della Chiesa: “L’Eucaristia sembra essere per lui la stella che guida l’insieme della sua riflessione teologica. Per capire il suo insegnamento cristologico, l’insieme della sua imponente riflessione sul mistero della Chiesa, la sua visione della vita religiosa, occorre continuamente ritornare a quello che ha colto della sinassi eucaristica”¹⁸. Lungo il suo itinerario esistenziale e intellettuale l’Eucaristia è l’evento liturgico che emerge con più forza non solamente come nutrimento della propria vita cristiana, ma anche come inesauribile sorgente della propria riflessione teologica.

B) *Fonti e struttura del metodo*

Se si tiene presente l’itinerario formativo di Tillard si possono ottenere importanti indicazioni per il metodo, le sue fonti e la sua struttura. In effetti il suo stile teologico corrisponde a grandi linee a quello del movimento del *ressourcement*, essendo quindi influenzato dai suoi rappresentanti di spicco, come i domenicani M.-D. Chenu e Y. Congar e i gesuiti H. de Lubac e J. Daniélou. L’opera del teologo di Ottawa è segnata dalla preoccupazione per il contesto storico e culturale, da una attenta lettura dei testi, da uno stile discorsivo che spazia tra molti argomenti, quindi quasi patristico. Già dal suo primo libro, il teologo domenicano aveva mostrato che la sua proposta teologica supponeva un continuo dialogo con la Scrittura e la Tradizione vivente della Chiesa del primo millennio, la Chiesa indivisa: “Abbiamo interrogato la Scrittura e la Tradizione vivente della Chiesa, domandando loro di insegnarci quale relazione esse pongano tra la celebrazione della cena del Signore ed il Mistero della Chiesa di Dio. Ci hanno rivelato quanto è stretto questo legame al punto che l’Eucaristia ci è apparsa come il luogo sacramentale della crescita qualitativa, del rinnovamento continuo e della marcia in avanti del corpo ecclesiale del Signore”¹⁹.

L’impegno ecumenico di Tillard ha avuto un forte impatto sulla sua teologia e sul suo metodo. Egli ha cercato di adottare un linguaggio teologico che possa aiutare le Chiese separate arrivare a una comune teologia ecumenica. Così si comprende anche la scelta metodologica di costruire la sua riflessione sull’ecclesiologia di comunione partendo dalla Tradizione vivente della “Chiesa indivisa”, cioè quella del periodo antecedente lo scisma tra Costantinopoli e Roma. Con tale

¹⁸ L. CAZA, “Le théologien”, in *Communion et réunion*, G. R. EVANS – M. GOURGES (ed.), 32.

¹⁹ TILLARD, *L’Eucaristia, Pasqua della Chiesa*, 403.

metodo Tillard ha voluto dimostrare che la visione della Chiesa come una comunione originata nell'Eucaristia non è frutto di un compromesso con la teologia ortodossa, ma è patrimonio comune della Chiesa indivisa del primo millennio.

Possiamo indagare più in dettaglio questo metodo prestando attenzione alle sue fonti principali: la Scrittura, le fonti patristiche e quelle liturgiche. Anzitutto occorre avere chiaro che per Tillard la teologia non è prima di tutto una costruzione della ragione logica, ma lo svilupparsi di una saggezza che scorre dalla Parola di Dio. La sua prima opera, *L'Eucharistie, Pâque de l'Église* (1964), offre un buon esempio dell'approccio alla Bibbia e all'esegesi biblica che Tillard userà lungo tutta la sua vita. In essa si trova il modello ricorrente che articola la sua ricerca: un'analisi dei testi biblici giudicati rilevanti per la questione trattata, l'indagine degli insegnamenti dei vari Padri della Chiesa sullo stesso problema, cui spesso segue un'incursione nella tradizione liturgica dell'Oriente e dell'Occidente, ed infine una normalmente breve menzione del pensiero di Tommaso d'Aquino come rappresentante del Medioevo latino.

Un'attenzione speciale va accordata alla seconda fonte dell'ecclesiologia di comunione, chiamata da Tillard "la Tradizione vivente"²⁰. Questa Tradizione non vuole presentare altro che la stessa Chiesa, comunità di fede, che ridice a sé stessa la propria fede nel corso della storia. Nella metodologia della riflessione teologica tillardiana si osserva che la Tradizione vivente è approfondita come un'unica realtà che ingloba due aspetti strettamente legati tra di loro. Questi due aspetti sono i Padri e la liturgia. Per quanto riguarda i Padri, un aspetto da notare è la volontà di Tillard di presentare la visione dei Padri, sia dell'Oriente che dell'Occidente, rispettando la loro diversità di opinioni nell'unità della Tradizione. La sua attenzione a questa diversità è diventata sempre più importante nel suo lavoro ecumenico: da un lato, la conoscenza di Tillard dei Padri greci e la sua abilità di metterli in dialogo con gli autori latini ha molto sostenuto l'efficacia delle sue posizioni nel dialogo con i teologi ortodossi; dall'altro lato, la diversità dei punti di vista dei Padri, sia presi individualmente che ricondotti alle loro Chiese locali ha fornito un modello per l'unità nella diversità alla quale punta l'idea di comunione del teologo domenicano rafforzare²¹.

²⁰ Cf. TILLARD, *L'Eucaristia, Pasqua della Chiesa*, 403.

²¹ TILLARD, *Chiesa di Chiese*, 375: "L'unità senza diversità fa della Chiesa un corpo morto; il pluralismo senza unità ne fa un corpo smembrato. Saremo capaci, con lo Spirito di Dio, di capirci sul sano equilibrio che la comunione delle comunioni implica?"

La Tradizione vivente della Chiesa non si esaurisce nella letteratura dei Padri o nelle decisioni dei concili ecumenici. Essa si esprime autenticamente anche nella sua vita di preghiera che si ritrova nei testi liturgici. Tillard crede con e per mezzo della Chiesa in preghiera, e per questo è consapevole della profonda verità che anima l'antico adagio *lex orandi, lex credendi*. Tale consapevolezza emerge dalla ricchezza delle citazioni di testi liturgici che, solitamente, hanno il ruolo di approfondire con nuove sfumature i dati di fede scoperti nella Scrittura e nei testi patristici – testi che tante volte hanno loro stessi un rapporto diretto con la liturgia della Chiesa, soprattutto nel caso delle omelie mistagogiche.

Un esempio quasi paradigmatico rimane *L'Eucharistie, Pâque de l'Église*, dalla quale si evince la forza argomentativa che Tillard accorda alle sue fonti liturgiche. Sia che si tratti della riflessione sull'effetto purificante dell'Eucaristia²², sia che la si consideri come nutrimento di speranza²³, il teologo domenicano riserva un buon numero di pagine ai testi liturgici dell'Oriente e dell'Occidente, contestualizzando ogni citazione nel quadro della famiglia liturgica d'appartenenza. Da questo punto di vista è significativa la presentazione alla fine del libro di un quadro sintetico di tutte le famiglie liturgiche con i loro tratti caratteristici²⁴. L'ambito liturgico nel quale l'autore mostra una speciale padronanza sono certamente le anfore della sinassi eucaristica e, al loro interno, le epiclesi che contengono argomenti teologici fondamentali per lo sviluppo del suo pensiero. Spaziando dalle anfore liturgiche antiochene, bizantine e alessandrine fino ai formulari liturgici dei tradizionali sacramentari romani, Tillard approfondisce le parole chiave delle collette, benedizioni, *postcommunio*, anfore o di altre preghiere e delinea così uno schema metodologico che sa lasciarsi interpellare dalla ricchezza dei testi liturgici. Inoltre, l'inclusione di questi testi come testimoni della diversità liturgica della Chiesa di Dio e come vere fonti teologiche fornisce un altro concreto esempio della pluralità esistente all'interno della comunione delle Chiese locali.

L'importante ruolo giocato nella sua opera dai testi liturgici del periodo patristico si spiega anche grazie all'oggetto iniziale dell'itinerario riflessivo di Tillard, ovvero l'Eucaristia. Già nel 1961, in un articolo di commento al libro di Max Thurian sull'Eucaristia come memoriale del Signore, Tillard faceva presente che la teologia cattolica dell'Eucaristia si era troppo spesso disconnessa dalle sue sor-

²² Cf. TILLARD, *L'Eucaristia, Pasqua della Chiesa*, 226-240, 252-256.

²³ Cf. TILLARD, *L'Eucaristia, Pasqua della Chiesa*, 341-359.

²⁴ Cf. TILLARD, *L'Eucaristia, Pasqua della Chiesa*, 428-431.

genti bibliche, liturgiche e patristiche²⁵. Da qui l'importanza di esaminare il dato liturgico in tutta la sua ampiezza, non riducendolo a un semplice rivestimento superficiale della realtà interiore del sacramento. L'attenzione al dato liturgico suppone il superamento di una teologia concentrata quasi esclusivamente sulla validità del rito e si rivela essenziale per un approccio che miri alla verità del sacramento presente nell'insieme della celebrazione con tutti i suoi riti e preghiere²⁶.

Il metodo teologico-liturgico di Tillard non si manifesta però solamente nella ricca citazione di fonti liturgiche ma anche, e soprattutto, nella visione d'insieme della Chiesa permeata dalla sinassi eucaristica, nucleo della vita liturgica della Chiesa. Tillard rimane lungo tutto il suo percorso riflessivo un teologo dogmatico che normalmente non tematizza la liturgia come scienza e non tratta nei suoi studi degli argomenti liturgici specifici²⁷. Ma la visione di Chiesa che emerge è profondamente liturgica, in quanto parte dalla celebrazione eucaristica della Chiesa locale. Il suo metodo si configura nei due criteri ermeneutici della Sacra Scrittura e della Tradizione vivente, che ha i suoi due pilastri principali nei Padri e nella liturgia. Anche per questo l'ecclesiologia di comunione che propone non è una nuova ecclesiologia ma è la riscoperta dell'antica visione ecclesiale dei Padri, tutta permeata dalla Scrittura e sempre attestata nella liturgia, una visione che è stata fatta propria dal Concilio Vaticano II²⁸.

²⁵ Cf. TILLARD, "Max Thurian et le Sacrifice eucharistique", *Sciences Ecclésiastiques* 13, 1961, 233.

²⁶ TILLARD, "Max Thurian et le Sacrifice eucharistique", 234: "L'accent presque exclusif mis sur la validité du rite essentiel (matière et forme conçues en un sens aristotélicien qui ne respecte plus les nuances apportées par Saint Thomas lui-même) ne nous porte-t-il pas à laisser de côté, en nos élaborations doctrinales, la richesse des autres rites, eux aussi intégrés par l'Église à l'ensemble de la célébration, et apportant souvent des éléments de premier plan à la vérité du sacrement? [...] Il est vrai que cela n'est possible qu'à une théologie spéculative enracinée dans l'Écriture et la tradition liturgique".

²⁷ Ci sono però alcune eccezioni, tra le quali è importante notare il suo studio che si focalizza su un tema collegato all'influsso della riforma liturgica postconciliare per il dialogo ecumenico: "La réforme liturgique et le rapprochement des Églises", in *Liturgia opera divina e umana: studi sulla riforma liturgica offerti a S. E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70 anniversario* (BELS), P. JOUNEL (ed.), Roma 1982, 215-240.

²⁸ TILLARD, *Chiesa di chiese*, 5: "Fin dal nostro primo libro, *L'Eucharistie. Pâque de l'Église*, abbiamo avuto la convinzione che l'ecclesiologia di comunione (o eucaristica, nel senso ampio di questa espressione che non corrisponde esattamente a quello di Afanassieff)

2. La celebrazione eucaristica: paradigma dell'autocomprensione della Chiesa

Nonostante il fatto che Tillard non abbia affrontato direttamente e in una maniera tematica la relazione tra teologia e liturgia, la sua ecclesiologia dimostra una profonda sintonia tra la *lex orandi* e la *lex credendi* della Chiesa. Oltre al fatto che il nostro autore considera la liturgia come una fonte imprescindibile del suo pensare la Chiesa, egli presenta l'atto liturgico per eccellenza, cioè la sinassi eucaristica della Chiesa locale presieduta dal proprio vescovo, come il paradigma dell'autocomprensione della Chiesa. L'attenzione si concentra quindi sul valore ecclesiologico della *lex orandi* della celebrazione eucaristica.

A) *La prospettiva liturgico-sacramentale della Chiesa*

La tesi principale del teologo domenicano è che per cogliere la natura della Chiesa-comunione occorre partire dall'evento centrale della Chiesa visibile, la celebrazione eucaristica della Chiesa locale²⁹. In essa si manifesta in pienezza la comunione come relazione verticale dei credenti con Dio e come relazione orizzontale tra i credenti e tra le comunità credenti. Poiché il corpo eucaristico è il corpo del Signore risorto che assume in sé nella forza dello Spirito la totalità dei credenti, “la ove si trova la sinassi eucaristica, là è la Chiesa di Dio, quale è in tutte le sinassi eucaristiche, quale è stata, quale sarà”³⁰. Pertanto la celebrazione eucaristica non è solo quello che la Chiesa fa, ma rappresenta quello che la Chiesa è. Là dove vi è l'Eucaristia c'è dunque la Chiesa con tutto quello che fa di essa il corpo di Cristo in quel luogo. In questo senso la sinassi rappresenta per Tillard “l'espressione normativa per eccellenza della Chiesa locale, la Chiesa di Dio in tale luogo, Chiesa cattolica in tale comunità riconciliata dalla Pasqua”³¹. Nel contempo l'Eucaristia unisce fra loro le Chiese locali, se ognuna di loro riconosce

era quella che rispondeva meglio al dato biblico e alle intuizioni delle grandi tradizioni ecclesiali”.

²⁹ Cf. TILLARD, “L'Église de Dieu est une communion”, *Irénikon* 53, 1980, 451-452.

³⁰ TILLARD, *Chiesa di Chiesa*, 38.

³¹ TILLARD, *L'Église locale*, 263 : “La synaxe eucharistique est ainsi l'expression normative par excellence de l'Église locale, Église de Dieu en tel lieu, Église catholique dans cette communauté réconciliée par la Pâque”.

nella sinassi dell'altra gli stessi tratti del corpo di Cristo nella loro autenticità e integrità, formando così un solo corpo nella comunione dello Spirito, della fede e del sacramento³².

La sua indagine sulla Chiesa può essere considerata come la risposta a una implicita domanda sempre presente: cosa è la Chiesa se viene guardata dal punto di vista della sua sinassi eucaristica? La comunione realizzata dal corpo di Cristo offerto alla mensa eucaristica lo porta a comprendere la Chiesa stessa come comunione: dalla *communio eucharistica* alla *communio ecclesialis*. Per questo la sua ecclesiologia si origina nell'evento della celebrazione eucaristica e si sviluppa a partire dalla mensa eucaristica.

L'Eucaristia è per Tillard il sacramento della Chiesa-comunione grazie alla sua rilevanza ecclesio-genetica ed epifanica. Essa è l'azione della sinassi del corpo di Cristo, capo e membra, che si rivolge al Padre per chiedere lo Spirito che fa la sua comunione. Essa è quindi l'evento sacramentale in cui lo Spirito attualizza l'efficacia del mistero pasquale di Cristo e così instaura i credenti nella comunione con il Padre e fra di loro, in Cristo. La salvezza è proprio tale inserimento nella comunione di vita con Dio, nello spazio di riconciliazione del corpo risorto di Cristo, che dopo la Pentecoste è inseparabile dal suo corpo ecclesiale. Quindi nell'azione eucaristica la comunità radunata in sinassi si ricongiunge al Cristo nel suo atto pasquale e viene rinsaldata nella vita comunione della Trinità. Grazie alla trama rituale ed eucologica dell'intera sinassi eucaristica e, in modo speciale, al corpo sacramentale della mensa eucaristica la Chiesa scopre sé stessa come il corpo comunione di Cristo costituito attorno a questa mensa. Nella celebrazione eucaristica Tillard ritrova la *koinonia* come l'asse strutturante del suo *intellectus fidei* riguardo la Chiesa. Nell'Eucaristia l'unità del popolo di Dio viene attualizzata e significata attraverso l'offerta comune dell'unico sacrificio di Cristo e la comune partecipazione ad un unico pane, dopo l'ascolto dell'unica Parola³³. Si tratta di un dato indiscusso della Tradizione che acquista però nuova intensità nell'opera del nostro autore, poiché egli cerca di comprenderla alla luce del rinnovamento ecclesiale e liturgico di cui è erede³⁴.

³² Cf. TILLARD, *Carne della Chiesa, carne di Cristo*, 130-131.

³³ Cf. TILLARD, "Commentaire de l'instruction sur le culte eucharistique", 52.

³⁴ TILLARD, "Eucharistie et Église selon Vatican II", *Parole et Pain* 4, 1967, 285 : "Il nous semble en effet que l'affirmation traditionnelle, sans cesse redite, depuis Paul, par la Tradition vivante, «l'Église se signifie et se construit dans la célébration vraie de l'Eucharis-

B) La prospettiva ecclesiale della celebrazione eucaristica

La visione eucaristica e, implicitamente liturgica, della Chiesa obbliga anche a mettere in evidenza la prospettiva ecclesiale della celebrazione eucaristica. In effetti il principio ordinatore del contributo ecclesiologico di Tillard si ritrova nello svolgimento della stessa celebrazione eucaristica. Le grandi unità rituali della sinassi - riti introduttivi, liturgia della Parola, liturgia eucaristica e riti conclusivi - possono aiutare a rendere ancora più evidenti i punti fondamentali della reciprocità tra *lex orandi* e *lex credendi* nel caso particolare dell'osmosi tra Eucaristia e Chiesa. Costruendo la sua ecclesiologia alla mensa eucaristica, la forma rituale che egli ha in mente è proprio questa sinassi domenicale dell'intera Chiesa locale radunata per il memoriale eucaristico³⁵.

Anzitutto, Tillard approfondisce l'intera celebrazione eucaristica alla luce della nozione biblico-liturgica di memoriale (*zikkaron, anamnesis*). Questa permette di comprendere che per mezzo dei riti eucaristici l'evento salvifico accaduto una volta per tutte (*ephapax*) della Pasqua di Cristo viene attualizzato dallo Spirito nell'assemblea dei fedeli. Ora, l'evento pasquale di cui si fa il memoriale racchiude i diversi momenti della Passione, Morte, Risurrezione, Ascensione e Pentecoste. Ma nella forza dello Spirito effuso a Pentecoste appare l'*ephapax* della Chiesa apostolica di Gerusalemme, nella cui grazia saranno inserite ulteriormente tutte le altre Chiese locali che nasceranno attraverso il tempo e lo spazio. Quindi, quando la Chiesa locale celebra il memoriale del mistero pasquale essa viene inserita dallo stesso Spirito effuso a Pentecoste nel *kairos* della Chiesa madre di Gerusalemme, che appartiene in qualche modo all'*ephapax* di Cristo. L'appartenenza alla pienezza ecclesiale della Chiesa locale di Gerusalemme si attualizza quindi in ogni Chiesa locale che celebra l'Eucaristia. Perciò Tillard afferma che "l'Eucaristia ha a che fare con il mistero della Pentecoste"³⁶.

L'inizio della celebrazione eucaristica contempla il raduno della comunità nell'assemblea liturgica. Questo aspetto è fondamentale per la riflessione tillardiana: il fatto stesso che Israele e la Chiesa siano chiamate *qahal* ed *ekklesia* fa

tie du Seigneur», prend une couleur toute nouvelle si on la lit dans la lumière de ce que l'on peut appeler l'ecclésiologie de Vatican II".

³⁵ TILLARD, "L'Eucaristia e la Chiesa", in L. RENWART (ed.), *Eucaristia: aspetti e problemi dopo il Vaticano II*, Assisi 1968, 81.

³⁶ TILLARD, *Carne della Chiesa, carne di Cristo*, 71.

dell'assemblea una categoria ecclesiologicala di base, tanto che per sapere cosa è la Chiesa in un certo luogo occorre andare alla sua sinassi eucaristica. Nel raduno della comunità in sinassi si mostra da un lato che “la Chiesa celebra l'Eucaristia solo come comunità di Dio, *l'ekklesia tou Theou*”³⁷, quindi come comunità di battezzati radunati nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo; dall'altro lato si evidenzia l'assemblea nella pluralità dei suoi membri, nella sua struttura ministeriale, nella particolarità del suo ambiente umano, come anche nella sua essenziale unità³⁸. L'assemblea radunata per la sinassi è inoltre il segno epifanico per eccellenza della dimensione locale della Chiesa di Dio. La celebrazione eucaristica compagina nella comunione di Cristo e dello Spirito gli uomini e le donne anzitutto di una porzione di umanità, raggiungendoli nei loro tratti specifici socio-culturali. Alla sinassi lo Spirito convoca la comunità locale non come un gruppo astratto per un atto di culto *passe-partout* ma in quanto è la Chiesa di Dio in quel luogo e in quel momento della storia, con le gioie, le speranze e le sofferenze di quel spazio d'umanità³⁹.

Già dall'inizio della celebrazione l'assemblea eucaristica appare come corpo ecclesiale di Cristo che si raduna nello stesso luogo per rendere grazie al Padre per la comunione che contrassegna la sua esistenza battesimale e per immergersi nuovamente nella sorgente della comunione. Inoltre, l'assemblea eucaristica che manifesta la Chiesa in un luogo è articolata ministerialmente e manifesta così la struttura sacramentale della Chiesa. A servizio dell'intero popolo sacerdotale sta la funzione di alcuni suoi membri che, attraverso uno speciale carisma dello Spirito ricevuto nel sacramento dell'ordine, sono *sacramentum* di Cristo, capo del suo corpo. Quindi il vescovo, investito con la pienezza dell'ordine, oppure il presbitero in comunione con lui, presiede l'assemblea eucaristica *in persona Christi capitis*, manifestando la totale dipendenza della Chiesa dalla salvezza, dono della visita di Dio in Cristo Gesù⁴⁰. Ma il vescovo presiede la sinassi dalla *sedes* della sua Chiesa locale, simbolo della precedenza della Chiesa nei suoi confronti e della loro reciproca interdipendenza. Egli ha la funzione di garantire l'autenticità dell'Eucaristia, assicurando grazie al suo inserimento nella successione apostolica l'identità nel tempo della sua Chiesa con la Chiesa apostolica, ma anche

³⁷ TILLARD, “La comunione alla Pasqua del Signore”, 477.

³⁸ Cf. TILLARD, “The Eucharist and the visibility of Koinonia”, *Mid-Stream* 27, 1988, 345.

³⁹ Cf. TILLARD, *Carne della Chiesa, carne di Cristo*, 131.

⁴⁰ Cf. TILLARD, *Chiesa di Chiese*, 199.

l'identità nello spazio con tutte le Chiese locali esistenti *hic et nunc*, grazie alla sua comunione con il vescovo della Chiesa di Roma⁴¹. La presidenza della sinassi eucaristica comporta per il vescovo il compito di dirigere nella vita quotidiana della sua Chiesa la sinfonia dei doni e dei carismi, che lo Spirito suscita all'interno del corpo sacerdotale. Comprendere la Chiesa a partire dalla sinassi significa quindi dare risalto alla teologia dell'assemblea, alla sua articolazione ministeriale e, all'interno di quest'ultima, al ruolo fondante del ministero episcopale nella Chiesa locale.

La liturgia della Parola è il momento rituale della sinassi in cui l'assemblea si scopre come popolo della fede. È un popolo che viene generato attraverso l'accoglienza nella fede del dono salvifico di Dio che viene espresso, conservato e trasmesso dalla Parola di Dio. l'identità della Chiesa come popolo della Parola emerge grazie alla natura sacrificale della Chiesa, in particolare al sacrificio della fede, visto come accoglienza della Parola di Dio. Sebbene non abbia fatto un'indagine articolata di questo tema, egli ha indicato l'essenzialità dell'osmosi tra Parola e sacramento per l'edificazione concreta della Chiesa come comunione di vita con il Padre e i fratelli, in Cristo: senza la Parola, il sacramento è un rito vuoto di significato, ma senza il sacramento, la Parola non riesce a condurre la comunità nella profondità del *mysterion*⁴². Tale osmosi tra Parola e sacramento sta anche alla base della sacramentalità della stessa Chiesa, chiamata ad essere strumento e segno del disegno comunionale di Dio per l'intera creazione.

La liturgia eucaristica e particolarmente la sua anafora, rappresentano per Tillard il momento adeguato per fare una vera sintesi sul nesso genetico tra Eucaristia e Chiesa e, indirettamente sul legame tra *lex orandi* e *lex credendi*. Le due sezioni principali dell'anafora, quella anamnetica e quella epiletica, mostrano che la vita della Chiesa è essenzialmente anamnesi dell'eterno disegno di Dio realizzato nel mistero pasquale di Cristo, ed epiclesi che implora al Padre lo Spirito che plasma incessantemente l'essere comunionale della Chiesa nel pellegrinaggio verso il suo compimento escatologico. Nella forza dello Spirito il disegno salvifico di cui si fa memoria si concretizza alla sinassi nel corpo e sangue eucaristici di Cristo, che generano la Chiesa nella sua identità di corpo comunionale di Cri-

⁴¹ TILLARD, *L'Église locale*, 223: "La *sedes* représente ainsi, plus que l'anneau pastoral, le réalisme et le *tout* de l'union de l'évêque et de l'Église locale".

⁴² Cf. TILLARD, *Carne della Chiesa, carne di Cristo*, 205.

sto⁴³. Lo Spirito è colui che alla sinassi fa passare poco a poco la Chiesa pellegrinante nel dinamismo della Pasqua di Cristo, staccandola dai lacci del peccato e inserendola nei beni della risurrezione. Pertanto, l'azione dello Spirito illustrata dalle epiclesi fa dell'Eucaristia il sacramento della purificazione e della speranza ecclesiale. Questa rilevanza pneumatologica dell'Eucaristia porta Tillard ad accentuare nel suo discorso ecclesiologicalo il ruolo dello Spirito nella costruzione della Chiesa, corpo di Cristo costituito dallo Spirito della *koinonia*⁴⁴. La Chiesa locale appare quindi come la comunione di coloro che lo Spirito fa entrare nell'unico corpo di Cristo, corpo eucaristico - corpo ecclesiale. Lo Spirito è inoltre colui che all'Eucaristia inserisce la Chiesa locale nell'*ephapax* della Chiesa di Gerusalemme e fa sviluppare la presenza germinale del regno escatologico nel suo cammino verso la pienezza della Gerusalemme celeste. Nell'Eucaristia, memoria reale e attuale del sacrificio pasquale di Cristo, il Signore comunica tramite il dono dello Spirito la propria vita al suo corpo, e quest'ultimo accoglie tale dono diventando in Cristo un sacrificio vivente a gloria di Dio Padre: "è in questo senso che l'Eucaristia "fa la Chiesa", la Chiesa sacrificio di Dio"⁴⁵.

Nel pensiero liturgico-sacramentale del nostro autore l'*Amen* con il quale l'assemblea risponde alla dossologia finale e all'intera preghiera eucaristica riveste una valenza ecclesiale fondamentale. Esso è il sigillo della comunione che la Chiesa riceve da Dio e manifesta a se stessa e al mondo, è l'*Amen* del "corpo di Cristo che si riceve nella lode, nella gratitudine, nell'adorazione, nella confessione di Dio"⁴⁶. Esso è l'*Amen* della *koinonia* poiché rivela la natura comunione dell'essere sacerdotale della Chiesa fondato nel dinamismo sacrificale della ricezione di tutti del dono di Dio e della risposta di tutti a tale dono in un unico sacrificio offerto al Padre. Nell'unico atto eucaristico, atto di Cristo e del suo corpo ecclesiale, l'assemblea è quindi un soggetto attivo e la funzione essenziale del ministero ordinato va compresa all'interno dell'atto del corpo sacerdotale come tale. L'*Amen* manifesta l'unità della Chiesa locale dove tutti, fedeli e ministri, celebrano e offrono ma secondo le loro diverse funzioni. Pertanto un'ecclesiologia eucaristica comprende la Chiesa come una comunità sacerdotale fondata sul

⁴³ Cf. TILLARD, "Faisant mémoire de ton fils", *Parole et Pain* 9, 1972, 148-149.

⁴⁴ TILLARD, *L'Eucaristia e lo Spirito Santo*, 48-49.

⁴⁵ TILLARD, *Carne della Chiesa, carne di Cristo*, 134.

⁴⁶ TILLARD, "La comunione alla Pasqua del Signore", 487.

battesimo e sull'Eucaristia e strutturata dal ministero ordinato, la cui funzione primaria è quella della *diakonia* della *koinonia* ecclesiale.

L'ecclesiologia formata alla mensa eucaristica è convinta che “là ove si trova una sinassi eucaristica, là è la Chiesa di Dio quale è in tutte le sinassi eucaristiche, quale è stata, quale sarà”⁴⁷. La pienezza del dono di Dio offerto nel corpo eucaristico di Cristo fa della Chiesa locale radunata in sinassi attorno al vescovo l'*una-sancta-catholica-et-apostolica-Ecclesia*. La cattolicità della Chiesa locale è perciò essenzialmente eucaristica: in forza dell'osmosi tra il corpo eucaristico e il corpo ecclesiale di Cristo, l'integralità (*katholou*) del corpo donato nell'Eucaristia realizza la pienezza della Chiesa locale che celebra la sinassi⁴⁸. Tale pienezza e integralità trascende però la Chiesa locale e la mette in comunione con tutte le altre Chiese locali che celebrano una vera Eucaristia. Essa dilata la Chiesa locale al di là delle barriere del tempo e dello spazio e la salda in comunione con tutte le comunità inserite dallo Spirito nell'eredità apostolica della Chiesa di Gerusalemme. Per questo la *Catholica*, nella sua esistenza storica concreta, è la *koinonia* delle Chiese locali, Chiesa di Chiese, essendo ciascuna comunione di comunioni⁴⁹.

La menzione nell'anafora del nome del vescovo della Chiesa locale che celebra la sinassi e del vescovo di Roma con cui egli è in comunione ha lo scopo di rendere pienamente visibile l'universalità di cui è impregnata ogni celebrazione eucaristica. Il papa è prima di tutto il vescovo di Roma e, in quanto successore di Pietro, è il *centrum unitatis*, che ha il compito di garantire la comunione visibile di tutte le Chiese nella grazia della Chiesa apostolica di Gerusalemme⁵⁰. L'appartenenza alla comunione ecclesiale è quindi legata alla comunione col vescovo della propria Chiesa locale, che è in comunione con tutti gli altri vescovi perché in comunione col vescovo di Roma. Quest'ultimo è principio e segno della comunione delle Chiese nell'unica Chiesa di Dio, comunione però realizzata dallo Spirito nell'Eucaristia.

⁴⁷ TILLARD, *Chiesa di Chiese*, 38.

⁴⁸ Cf. TILLARD, *L'Église locale*, 558.

⁴⁹ TILLARD, *Carne della Chiesa, carne di Cristo*, 131: “La cattolicità della Chiesa è eucaristica. Perché la carne della *catholica* è quella del corpo donato, celebrato e radunato alla mensa del Signore”.

⁵⁰ TILLARD, *Il Vescovo di Roma*, 138: “Il vescovo di Roma è colui che consente al ministero dei suoi 'fratelli e coepiscopi' di sfociare nella comunione delle loro Chiese”.

In sintesi, nell'Eucaristia la Chiesa è in atto del suo mistero e per questo l'approfondimento di ogni sua dimensione deve avvenire alla luce della sinassi eucaristica e della comunione da essa incessantemente realizzata. Questa visione ecclesiale dell'Eucaristia è uno dei più importanti contributi di Tillard alla ecclesiology postconciliare ma anche una prova della fecondità teologica dell'interdipendenza tra *lex orandi* e *lex credendi*.

3. Conclusione

La passione per la comunione ha portato Tillard a scoprire l'Eucaristia come il cuore pulsante della Chiesa. Abbiamo visto che questo presuppone l'assunzione di un determinato metodo teologico che vede la liturgia della Chiesa come una fonte imprescindibile del suo pensare. In effetti, per Tillard l'atto liturgico per eccellenza, cioè la celebrazione eucaristica della Chiesa locale presieduta dal proprio vescovo, diventa il paradigma dell'autocomprensione della Chiesa. La sua attenzione si concentra quindi sul valore ecclesiologico della *lex orandi* della celebrazione eucaristica. Rilevante ecclesiologicamente non è solamente il contenuto di grazia dell'Eucaristia, ossia la sua *res*, ma l'intera celebrazione considerata come l'atto della sinassi del corpo di Cristo, capo e membra, della comunione di coloro che dimorano nel Figlio e nei quali egli dimora. Il segno dell'assemblea radunata e ministerialmente articolata, la liturgia della Parola, l'anafora con i suoi due dinamismi di tipo anamnetico ed epiletico, la comunione al pane di vita e al calice della salvezza rientrano tutte nel valore ecclesiogenetico ed epifanico dell'Eucaristia.

Tillard è convinto che l'analisi della *lex orandi* della Chiesa lo porta ad una più profonda compressione della sua *lex credendi*. Per questo Tillard identifica la sinassi eucaristica come la più perfetta espressione dell'identità comunionale della Chiesa: "popolo di Dio, la Chiesa è pienamente se stessa alla sinassi"⁵¹. La Chiesa è quindi soprattutto la comunità radunata dall'Eucaristia sotto la presidenza del vescovo attorniato dal suo presbiterio e dai diaconi. Essa è l'atto centrale della comunità, più precisamente detto è l'atto di Cristo nel suo corpo ecclesiale, in cui i credenti sono rinsaldati per mezzo della comunione al corpo e sangue eucaristici di Cristo nella comunione del suo corpo ecclesiale. Per questo il punto di partenza per ogni percorso riflessivo sulla Chiesa di Dio è la sinassi eucaristica

⁵¹ J.-M.R. TILLARD, *Chiesa di Chiese*, 126.

della Chiesa locale, in cui quest'ultima si manifesta come il frutto dell'incontro in Cristo tra la pienezza del dono di Dio e la sua pienezza umana e culturale. Il nucleo attorno al quale ruota tutta la vita liturgica della Chiesa, ossia la celebrazione eucaristica, è anche il nucleo dal quale Tillard parte per comprendere l'essere profondo e la missione della Chiesa: dalla *lex orandi* si arriva quindi in maniera naturale e profonda alla *lex credendi*.

Bibliografia

- BUGNINI A., *La riforma liturgica*, Roma 1983.
- CHRISTORY P.W., "Jean-Marie R. Tillard - Bibliographie (1961-2007)", *Science et Esprit* 61, 2009, 257-282.
- CLERCK P., "*Lex orandi, lex credendi*: un principe heuristique", *La Maison-Dieu* 222, 2000, 61-78.
- CONGAR Y., TILLARD J.-M.R. (ed.), *L'adaptation et la renovation de la vie religieuse. Décret "Perfectae caritatis"*, Cerf, Paris 1967.
- Ecclesiologia e liturgia. Atti della X Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia*, Casale Monferrato 1982.
- EVANS G. R. – GOURGES M. (ed.), *Communion et réunion: mélanges Jean-Marie Roger Tillard*, Leuven 1995.
- TANNER M., "In memoriam: Jean-Marie Roger Tillard, o.p. (1927-2000)", *One in Christ* 36, 2000, 378-381.
- TILLARD J.-M. R., *L'Eucharistie. Pâque de l'Église*, Paris 1964 (tr. it.: *L'Eucaristia Pasqua della Chiesa*, Roma 1969).
- , "Commentaire de l'Instruction sur le culte eucharistique", *La Maison-Dieu* 91, 1967, 45-63.
- , "Max Thurian et le Sacrifice eucharistique", *Sciences Ecclésiastiques* 13, 1961, 225-235.
- , "Eucharistie et Église selon Vatican II", *Parole et Pain* 4, 1967, 285-309.
- , "Le document d'Upsala sur le culte", *Nouvelle Revue Théologique* 90, 1968, 812-833.
- , "L'Eucaristia e la Chiesa", in L. RENWART (ed.), *Eucaristia: aspetti e problemi dopo il Vaticano II*, Assisi 1968, 57-86.
- , "L'Eucharistie et le Saint-Esprit", *Nouvelle Revue Théologique* 90, 1968, 363-387 (tr. it. *L'Eucaristia e lo Spirito Santo*, Milano 1998).
- , "Faisant mémoire de ton fils", *Parole et Pain* 9, 1972, 144-157.

- , “L’Église de Dieu est une communion”, *Irenikon* 53, 1980, 451-468.
- , *Il Vescovo di Roma*, Brescia 1982.
- , *Chiesa di Chiese. L’ecclesiologia di comunione*, Brescia 1989.
- , “La réforme liturgique et le rapprochement des Églises”, in *Liturgia opera divina e umana: studi sulla riforma liturgica offerti a S. E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70 anniversario*, P. JOUNEL (ed.), Roma 1982, 215-240.
- , “The Eucharist and the visibility of Koinonia”, *Mid-Stream* 27, 1988, 337-351.
- , *L’Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris 1995.
- , *Credo nonostante...: colloqui d’inverno con Francesco Strazzari*, Bologna 2001.
- , “Teologia. Voce cattolica. La comunione alla Pasqua del Signore”, in *Eucharistia. Enciclopedia dell’Eucaristia*, M. BROUARD (ed.), Bologna 2004, 459-508.
- , *Carne della Chiesa, carne di Cristo. Alle sorgenti dell’ecclesiologia di comunione*, Magnano 2006.
- TINCQ, H., “Jean-Marie Tillard, un théologien œcuméniste, fils spirituel du Père Congar”, *Le Monde*, 15 Novembre 2000, 16.
- WAINWRIGHT G., *Doxology: the praise of God in worship, doctrine and life. A systematic theology*, New York, 1980.

LA RICONCILIAZIONE DEL RE CARLO DI ROMANIA CON LA SANTA SEDE

FABIAN DOBOȘ¹

Abstract: This article describes the efforts that the first king of Romania, Carol I, made to reconcile with the Holy See after he got married, in the year 1869, with Elisabeta de Wied, who was protestant. The fact that the prince Carol got married without the dispensation from the Holy See with a protestant brought a strong tension between the two parts. This conflict would be resolved when the first king of Romania died, in 1914. The article emphasizes the effort that the king Carol made to receive the permission to confess and to take the communion in the Eastertide, but also with the help that he received from the archbishop of Bucharest (Raymund Netzhammer) and from the bishops of Iași: Nicolae Iosif Camilli and Dominic Jaquet.

Keywords: Carol I, Romania, Holy See, Bucharest, Iași, Nicolae Iosif Camilli, Dominic Jaquet, Raymund Netzhammer, Moldova, Ferdinand.

1. Il matrimonio di Carlo con Elisabetta di Wied (15 novembre 1869) e l'inizio della “questione Carlo”

Dopo l'unione dei Principati di Valacchia e Moldavia (1859), i politici romeni si impegnarono con tutte le forze per portare a compimento un importante desiderio che il popolo aveva espresso fin dal 1857, durante i lavori dei *Divani ad hoc* di Bucarest e Iași: la venuta al trono nel nuovo paese di un principe d'Occidente. Il governo di Alessandro Giovanni Cuza (1859-1866) preparò la via per la venuta del principe Carlo di Hohenzollern. Questi, arrivato a Bucarest il 10 maggio 1866, pronunziò subito davanti al parlamento, in lingua francese, il giuramento di fedeltà al popolo². Il primo documento importante firmato dal nuovo principe

¹ Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea “Alexandru Ioan Cuza”, Iași; email: fabiandobos@gmail.com.

² “Giuro di rispettare le leggi della Romania, di osservare la sua religione e di mantenere l'integrità del suo territorio” (PETRU DEMETRU POPESCU, *Dicționar de personalități istorice. Voievozi, principii, domnitori, regi*, București 2001, p. 78).

fu la costituzione romena, promulgata il 29 giugno 1866. L'articolo 82 prevedeva l'educazione ortodossa di tutti i discendenti di Carlo³. Il giuramento del principe Carlo sulla costituzione e la sua intenzione di sposarsi con una giovane che non fosse necessariamente di religione cattolica indussero il visitatore apostolico della Valacchia, mons. Giuseppe Antonio Pluym (1863-1870), a scrivere subito a Roma; egli chiedeva delle istruzioni riguardo al progetto di matrimonio del nuovo principe, poiché intravedeva nel comportamento di Carlo un futuro difficoltoso per quanto riguardava la relazione con la Chiesa Cattolica. Il principe infatti si riteneva un cattolico autentico e quindi desiderava che le nozze fossero benedette da un sacerdote cattolico. I superiori di Roma riconfermarono, il 29 agosto 1866, la tradizione e la legge secondo la quale nel caso di un matrimonio misto la parte cattolica (il principe) doveva impegnarsi nell'educazione cattolica dei futuri figli. Dopo l'approvazione del papa, il decreto che ribadiva la suddetta legge ecclesiastica fu mandato al visitatore apostolico di Bucarest e questi lo presentò a Carlo, il quale, dopo aver appreso la decisione venuta da Roma, dichiarò che si sarebbe rivolto egli stesso direttamente al papa⁴.

Il principe Carlo, nonostante conoscesse le prescrizioni della Chiesa Cattolica riguardo al matrimonio misto, sposò nel novembre del 1869 la giovane protestante Elisabetta di Wied, senza la dispensa da parte della Santa Sede⁵.

³ *Constituțiunea din 1866 cu modificările din 1879, 1884 și 1917*, București 1921, p. 28.

⁴ Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF), fondo *Sant'Ufficio (SO), Materie diverse (MD), 1870-1871*, fascicolo (fasc.) 12, *Relazione di mons. Lorenzo Nina, agosto 1870*, p. 2-3. Mons. Pluym esponeva ai suoi superiori le due possibilità che si presentavano a lui stesso nel caso del matrimonio del principe: se la giovane fosse stata di confessione ortodossa o protestante, egli avrebbe dovuto rifiutare senza nessuna perplessità, in quanto non aveva le facoltà necessarie, dato che la Santa Sede non poteva concedere la dispensa per un matrimonio misto senza che fosse osservata la regola riguardante l'educazione dei figli; ma se il principe desiderava sposarsi con una cattolica, la quale in seguito avrebbe dovuto, in virtù della costituzione, educare i figli nell'ortodossia, le difficoltà del visitatore apostolico diventavano irresolubili (*Ibidem*, p. 2).

⁵ Cfr. I. VOICU – E. BĂDESCU, *Regalitatea – o pagină din istoria României*, București 2005, p. 20.

Il matrimonio fu celebrato a Neuwied (Diocesi di Treviri, in Germania), davanti ad un sacerdote cattolico, il cappellano militare Dr. Cayser. Inizialmente il padre di Carlo, dopo aver saputo del rifiuto della dispensa da parte della Santa Sede, si rivolse al vescovo di Treviri, mediante il canonico Danniger. Ma il vescovo non fu d'accordo con

Con la lettera del 30 novembre 1869, il principe Carlo, ritornato a Bucarest, informò il papa del matrimonio che aveva contratto con Elisabetta di Wied, chiedendo anche la benedizione apostolica⁶.

Il papa rispose al principe con la lettera del 24 gennaio 1870, nella quale mostrava la sua scontentezza per il passo compiuto e allo stesso tempo lo invitava a correggere il suo comportamento e a riparare il male con il quale aveva dato scandalo ai cattolici⁷.

Il sabato santo del 1870 il principe Carlo andò dal segretario del visitatore apostolico, il sacerdote Richter, per confessarsi. Dopo una breve ma intensa discussione, il re fu convinto a rimandare la confessione⁸. Avendo saputo l'intenzione del re, che desiderava confessarsi, Mons. Pluym si rivolse subito alla Santa Sede, chiedendo istruzioni⁹. Il 7 settembre 1870 i cardinali del Sant'Uffizio approvarono il voto dei consultori, che era il seguente:

questa celebrazione per due motivi: 1. i futuri figli dovevano diventare ortodossi; 2. i due giovani volevano contrarre il matrimonio anche secondo il rito protestante, subito dopo la celebrazione del sacramento nella Chiesa Cattolica. Allora il padre di Carlo mandò il suddetto cappellano a Berlino, per ottenere dal cappellano maggiore dell'esercito prussiano, mons. Francesco Adolfo Namszanowski, vescovo titolare di Agatopoli (1868-1872), la dispensa per il matrimonio, adducendo il motivo che il principe Carlo faceva parte dell'armata prussiana e quindi era sotto la sua giurisdizione. Ma anche questo vescovo rifiutò, perché non aveva la facoltà necessaria da parte della Santa Sede; in più, egli aveva giurisdizione soltanto sui militari dell'armata attiva della Prussia. Allo stesso tempo il vescovo avvertiva il suddetto cappellano che nemmeno lui poteva celebrare un tale matrimonio. Nonostante ciò, il sacerdote cedette alla pressione della famiglia degli Hohenzollern e benedisse a Neuwied, il 15 novembre 1869, il matrimonio di Carlo ed Elisabetta. Dopo la celebrazione nella Chiesa Cattolica, i due sposi si recarono anche in una chiesa protestante, dove rinnovarono il consenso davanti ad un ministro ecclesiastico (ACDF, fondo SO, MD, 1870-1871, fasc. 12, *Relazione di mons. Lorenzo Nina, agosto 1870*, p. 3-4).

⁶ Archivio di Stato (AS) Bucarest, fondo *Casa regală (CR)*, vol. 99/1869, f. 1.

⁷ ACDF, fondo SO, MD, 1870-1871, fasc. 12, f. 44r.-45r.

⁸ ACDF, fondo SO, MD, 1870-1871, fasc. 12, *Relazione di mons. Lorenzo Nina, agosto 1870*, p. 6.

⁹ ACDF, fondo SO, MD, 1870-1871, fasc. 12, *Relazione di mons. Lorenzo Nina, agosto 1870*, p. 7.

Scribatur vicario apostolico ad mentem. La mente [l'istruzione] è, che qualora il principe Carlo riconosca i mali commessi, sia sinceramente disposto a riparare lo scandalo per quanto sarà possibile, segnatamente col frequentare la Chiesa Cattolica e i santi sacramenti e favorire gli interessi della religione, procuri nei migliori modi possibili la conversione della moglie e procuri inoltre negli stessi modi l'educazione della prole nella cattolica religione, astenendosi da qualsiasi cooperazione formale diretta all'educazione scismatica dei figli stessi; perchè il giuramento da esso principe fatto in contrario non l'obbliga in coscienza; ottenuto dal principe l'assenso a quanto sopra, ed essendo ben disposto, si assolvà dalle censure incorse, e si ammetta alla fruizione dei santi sacramenti: factò verbo cum SS.mo¹⁰.

Il nuovo visitatore apostolico di Bucarest, mons. Ignazio Paoli, C.P. (1870-1883) andò personalmente a Roma nel giugno 1871 per spiegare al Sant'Uffizio la situazione del sovrano. In quella occasione egli informò che, dopo aver ricevuto dal re le promissioni imposte dalla Santa Sede, gli aveva amministrato, previa confessione fatta con un sacerdote francescano nominato dal vescovo, la comunione pasquale¹¹. I cardinali del Sant'Uffizio approvarono questo comportamento il 13 settembre 1871, "ma il S.P. Pio IX, a cui fu riferito [il caso] lo stesso giorno, *mandavit pro nunc nihil esse respondendum*"¹². Il silenzio del papa fu interpretato dal re e dal visitatore apostolico in senso positivo. Infatti il re Carlo continuò a vivere nella fede cattolica, osservando con puntualità anche il precetto pasquale¹³.

¹⁰ ACDF, fondo SO, MD, 1870-1871, fasc. 12, *Voto del R.mo padre Camillo Tarquini, agosto 1871*, p. 2.

¹¹ ACDF, fondo SO, MD, 1870-1871, fasc. 12, *Voto del R.mo padre Camillo Tarquini, agosto 1871*, p. 4.

¹² ACDF, fondo SO, *Rerum variarum (RV)*, 1890, vol. I, fasc. 7, *Dubbio di monsignor vescovo di Jassy intorno al contegno da serbare col principe ereditario di Rumenia. Parere del P. Ugo Molza, giugno 1890*, p. 10. Il consultore si chiedeva nel suo "parere" se la Segreteria di Stato oppure la Congregazione degli Affari Straordinari avesse dato, in seguito, qualche risposta al principe.

¹³ Cfr. ACDF, fondo SO, RV, 1890, vol. I, fasc. 7, *Dubbio di monsignor vescovo di Jassy intorno al contegno da serbare col principe ereditario di Rumenia. Parere del P. Ugo Molza, giugno 1890*, p. 24.

2. La “questione Carlo” al tempo del primo vescovo di Iași, mons. Nicola Giuseppe Camilli (1884-1894)

La problematica religiosa di Carlo (re della Romania dal 1881) riemerse verso la fine del 1883, quando mons Camilli, ancora visitatore del Vicariato Apostolico della Moldavia, informò la Congregazione *De Propaganda Fide* che nelle chiese cattoliche della Valacchia c'era l'abitudine che dopo la benedizione eucaristica si facesse anche una preghiera per il re Carlo, mentre nella Moldavia si pregava soltanto per l'imperatore d'Austria-Ungheria, aggiungendosi al *Te Deum* una preghiera speciale. Dato che un giornale di Iași iniziò a criticare l'indifferenza dei cattolici verso il re, mons. Camilli chiese istruzioni al riguardo. La congregazione romana, dopo aver interpellato su questo argomento l'arcivescovo di Bucarest, mons. Ignazio Paoli (1883-1885), rispose: “Archiepiscopo Bukarestensis respondeatur: in casu et circumstantiis tolerari posse. Visitatori apostolico Moldavien-sis comunicetur hoc responsum”¹⁴.

La presenza del re Carlo alla celebrazione pasquale ortodossa nel 1884 preoccupò la Congregazione *De Propaganda Fide*, che avvisò dell'accaduto la Congregazione del Sant'Uffizio, mandando anche le lettere inviate da mons. Paoli il 4 e il 21 giugno 1884, dove l'arcivescovo spiegava con precisione la situazione religiosa e il comportamento del re¹⁵. I cardinali del Sant'Uffizio analizzarono le osservazioni dell'arcivescovo di Bucarest riguardo alla condizione religiosa del re nella congregazione particolare del 19 luglio 1884 e diedero la seguente risposta: “Pro nunc uniatur, et habeatur ratio si quid dubii vel postulatum ex parte episcopi supervenerit”¹⁶.

¹⁴ ACDF, fondo SO, RV, 1890, vol. I, fasc. 7, *Dubbio di monsignor vescovo di Jassy intorno al contegno da serbare col principe ereditario di Rumenia. Parere del P. Ugo Molza, giugno 1890*, p. 10-11.

¹⁵ ACDF, fondo SO, RV, 1890, vol. I, fasc. 7, *Dubbio di monsignor vescovo di Jassy intorno al contegno da serbare col principe ereditario di Rumenia. Parere del P. Ugo Molza, giugno 1890*, p. 11. L'arcivescovo spiegava ai superiori che il re non poteva rifiutare alcune tradizioni del paese senza il pericolo di una rivoluzione di massa e, in ogni caso, non si trattava di una partecipazione *in sacris* del re alla celebrazione pasquale ortodossa (*Ibidem*, p. 12).

¹⁶ ACDF, fondo SO, RV, 1890, vol. I, fasc. 7, *Dubbio di monsignor vescovo di Jassy intorno al contegno da serbare col principe ereditario di Rumenia. Parere del P. Ugo Molza, giugno 1890*, p. 13. Il consultore esprimeva i suoi dubbi nei confronti di una tale decisione. Egli metteva in dubbio soprattutto la sincerità del re nei riguardi della Chiesa Cattolica.

Il primo vescovo di Iași consegnò segretamente il 29 gennaio 1890, al segretario di Stato, il card. Mariano Rampolla (1887-1903), un memoriale con il quale informava sul comportamento scandaloso del re Carlo. Inoltre mons. Camilli affermava che il principe Ferdinando¹⁷, che aveva intenzione di stabilirsi nella città di Iași, si comportava nella stessa maniera. Infatti egli

ha già fatto capire di voler seguire gli esempi scandalosi del re, suo zio, nella pratica della religione scismatica. Imperocchè a Bucarest, insieme col re, egli va in chiese scismatiche per ascoltarvi messa la domenica (...) ed essendosi recato a Jassy (...) andò pure col re in grande apparato (*sic!*) ad ascoltare la messa in quella [chiesa] metropolitana scismatica senza nemmeno degnarsi di visitare la Chiesa Cattolica, benchè fosse stato costretto a passarvi dinanzi per visitare un'altra chiesa scismatica¹⁸.

Il vescovo chiudeva il suo memoriale chiedendo delle istruzioni precise, che gli sarebbero servite “di sicura e impreteribile regola per sapere fin dove egli possa estendere la tolleranza, se il principe Ferdinando, stabilitosi che sia in Jassy, imiterà lo zio nel frequentare le chiese scismatiche”¹⁹. A questo problema la Santa Sede non rispose subito²⁰.

In più, faceva osservare che il re non aveva ancora compiuto, lungo gli anni, niente di concreto per riparare il male fatto, come gli aveva imposto la Santa Sede fin dall'inizio (*Ibidem*, p. 16). Quindi egli concludeva consigliando i superiori del Sant'Ufficio di dare al re Carlo un severo ammonimento, chiedendogli di cessare di dare scandalo, poiché, in caso contrario, gli sarebbe stata rifiutata la comunione (*Ibidem*, p. 17).

¹⁷ Nacque a Sigmaringen (Germania) il 12 agosto 1865; era il figlio del fratello di Carlo, Leopoldo di Hohenzollern, e venne per la prima volta in Romania nel 1881 in occasione dell'incoronazione di suo zio. Il 18 marzo 1889 diventò ufficialmente erede del trono del Regno di Romania (I. VOICU – E. BĂDESCU, *Regalitatea – o pagină din istoria României*, p. 25).

¹⁸ ACDF, fondo SO, RV, 1890, vol. I, fasc. 7, *Dubbio di monsignor vescovo di Jassy intorno al contegno da serbare col principe ereditario di Rumenia. Parere del P. Ugo Molza, giugno 1890*, p. 18.

¹⁹ ACDF, fondo SO, RV, 1890, vol. I, fasc. 7, *Dubbio di monsignor vescovo di Jassy intorno al contegno da serbare col principe ereditario di Rumenia. Parere del P. Ugo Molza, giugno 1890*, p. 22.

²⁰ Non abbiamo trovato negli archivi ecclesiastici di Iași e di Roma nessuna risposta alla richiesta di mons. Camilli.

Il principe Ferdinando si sposò, il 10 gennaio 1893, con la principessa anglicana Maria, figlia del duca Alfredo di Edinburgo. Dopo numerose insistenze da parte della Casa reale di Romania, il papa accordò a Ferdinando la dispensa per contrarre matrimonio misto in chiesa, ma non durante la messa, con la condizione di battezzare tutti i futuri figli nella Chiesa Cattolica²¹. Dopo il battesimo dei primi due figli del principe Ferdinando (Carlo II nel 1893 e Elisabetta nel 1894), amministrato nella Chiesa Ortodossa, la Santa Sede prese delle misure molto rigide contro il successore di Carlo, negandogli l'ammissione alla comunione pasquale²².

Anche il nuovo arcivescovo di Bucarest, mons. Otto Zardetti (1894-1895), chiese alla Santa Sede che atteggiamento dovesse avere verso il re e il principe Ferdinando. I superiori della Congregazione del Sant'Uffizio risposero il 27 marzo 1895 prescrivendo, nel caso in cui i due avessero chiesto la comunione pasquale nella Chiesa Cattolica, di rifiutarsi, in quanto essi non avevano rispettato le imposizioni della Chiesa Cattolica riguardo il battesimo dei figli in caso di matrimonio misto. Inoltre il re aveva partecipato alle celebrazioni ortodosse e aveva comunicato pubblicamente con loro *in divinis*²³.

3. L'evoluzione della "questione Carlo" intorno al 1900

Al tempo in cui mons. Domenico Jaquet si insediava nella Diocesi di Iași (25 marzo 1895), la "questione Carlo" era ancora tra gli argomenti principali dell'attività della Santa Sede. In una nota, non datata, ma archiviata con i documenti

Nell'archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede si trova un decreto, datato il 10 gennaio 1894, in cui si afferma che la Santa Sede aveva sperato invano in una riparazione da parte del re Carlo per quanto riguardava l'educazione dei suoi discendenti nella fede cattolica. Quindi sia il re Carlo che il principe Ferdinando non potevano accedere alla confessione pasquale, in quanto lo scandalo che avevano dato ai cattolici non era stato riparato (ACDF, fondo SO, *Decreta*, 1894, 10 gennaio).

²¹ Cfr. I. DUMITRIU-SNAGOV, *Le Saint-Siège et la Roumanie Moderne, 1850-1866*, coll. *Miscellanea historiae pontificiae*, vol. XLVIII, Roma 1982, p. 141, nota 42.

²² Cfr. Archivio della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli (ACEP), fondo *Nuova serie (NS)*, rubrica (rubr.) 109/1896, vol. 94, f. 823v.

²³ ACDF, fondo SO, *Decreta*, 1895, 27 marzo. Il decreto menzionava anche il fatto che il re non aveva mantenuto la promessa di costruire due chiese cattoliche: una a Sinaia, di rito bizantino, e l'altra a Bucarest, di rito latino.

del 1895, mandata dalla Segreteria di Stato alla Congregazione del Sant'Uffizio, si afferma: "In Romania (Moldavia-Valacchia) poi è già avvenuto quello che ora avviene in Bulgaria. Poiché quivi pure si è battezzato il principe ereditario nel rito scismatico, colla flagrante infrazione di tutte le leggi divine ed umane. E così (...) si sono perduti, forse per sempre, due regni (cioè della Romania e Bulgaria) (...) di cui si poteva sperare che entrassero nel grembo della vera Chiesa"²⁴.

Nella lettera che mandò il 9 dicembre 1895 da Bucarest al prefetto della Congregazione *De Propaganda Fide*, il card. Miecislao Ledóchowski (1892-1902), il vescovo Jaquet, che in quel periodo occupava anche il posto di amministratore apostolico dell'Arcidiocesi di Bucarest, raccontava l'udienza che ebbe il 14 novembre dal re e quella che il primo ministro gli aveva concessa il giorno seguente²⁵.

Durante la discussione, dopo esser stato informato della difficile situazione economica dei cattolici della Moldavia, il re aveva dichiarato al vescovo che sarebbe stato contento se egli fosse passato insieme a tutti i fedeli cattolici moldavi al rito greco-cattolico. Inoltre il re aveva espresso il desiderio di costruire a Bucarest una chiesa per i greco-cattolici, mettendo in pratica in questo modo il desiderio del papa. Mons. Jaquet rispose che per il periodo della sua amministrazione a Bucarest non aveva pensato a questa iniziativa, ma se il re si impegnava in questo senso, sarebbe stato ottimo, secondo il vescovo di Iași, che egli passasse insieme a tutta la sua famiglia al rito greco-cattolico, trasformando così la futura chiesa in cappella reale. "Così la famiglia reale può diventare il *trait-d'union* per tutti i romeni e la situazione religiosa di Sua Maestà sarà risolta nello stesso tempo". Dopo aver ascoltato con interesse queste proposte, il re gli disse che era possibile ritornare su queste idee, dato che aveva già pensato a questa soluzione²⁶.

²⁴ ACDF, fondo SO, RV, 1895, vol. I, fasc. 46, *Constatazione di fatti di gravità straordinaria*, p. 1.

Il 10 luglio 1895 la Congregazione del Sant'Uffizio si proponeva di trattare specialmente 3 aspetti riguardanti la "questione Carlo": "1. L'assistenza del re alle funzioni scismatiche, indicando in quali circostanze questa assistenza può essere lecita e quando no; 2. Egualmente se possono essere lecite le elargizioni che di sua cassetta privata usa fare alle chiese scismatiche; 3. Se e come possa essere lecita l'istituzione dei vescovi scismatici, l'adunare il sinodo dei medesimi e il confermarne i decreti" (ACDF, fondo SO, *Decreta*, 1895).

²⁵ ACEP, fondo NS, rubr. 109/1896, vol. 94, f. 816r.-830r.

²⁶ ACEP, fondo NS, rubr. 109/1896, vol. 94, f. 821r.-822r.

Il giorno seguente il vescovo Jaquet fu ricevuto in udienza dal primo ministro Demetrio Sturdza, il quale si mostrò fin dall'inizio molto disponibile ad ascoltarlo. Egli, durante la conversazione, disse al vescovo che il re Carlo aveva capito bene la situazione religiosa della Romania e proprio per questo motivo aveva fatto battezzare i suoi discendenti nella Chiesa Ortodossa.

Allora io ho detto: "Vostra Eccellenza non deve ignorare che quel battesimo [a quella data erano stati già battezzati nella Chiesa Ortodossa: la figlia di Carlo, Maria, che morì all'età di 3 anni; il nipote Carlo II, nato il 15 ottobre 1893; la nipote Elisabetta, nata il 29 settembre 1894] ha rovesciato la coscienza del re. Lei sa che Sua Maestà soffre ancora e che egli sarebbe felice di poter allevare i suoi discendenti secondo le sue convinzioni". "Io so e tutta la Romania ebbe bisogno di questo suo sacrificio". "Io non vedo come l'educazione cattolica del figlio potrebbe portar danno al popolo romeno. La Sassonia è un paese molto protestante, mentre la sua famiglia reale è cattolica, e questa cosa va bene per il paese. Perché la Romania ortodossa si è adoperata per trovare una dinastia cattolica? Sua Maestà è un gran sovrano e un uomo di coscienza: non gli si deve chiedere che di far sì che i figli gli assomiglino". Ma il ministro ha detto che la situazione qua in Oriente, vicino all'ortodossia, è diversa dall'Occidente (la Sassonia) e ha detto che devono essere prudenti. "Cambiare la nostra costituzione significa metterci ad affrontare il più grave dei pericoli". "Ma non si tratta di cambiare la costituzione; basta un semplice *laisser-aller* del governo. Vostra Eccellenza sa che noi cattolici riconosciamo la validità del battesimo ricevuto nella Chiesa Ortodossa. Non si richiede, come è successo in Bulgaria, un nuovo battesimo del principe. Basta che Sua Maestà faccia educare i figli secondo la sua coscienza, e questo basta". "Ma questo non è possibile, rispose il ministro, perché il popolo romeno ha voluto che la famiglia reale sia cresciuta nell'ortodossia. Il sovrano è debitore di qualche cosa verso il suo popolo!" Io ho continuato con una emozione domata: "Eccellenza, a me sembra che, da parte sua, il popolo deve altrettanto qualcosa al suo sovrano, tanto più ad un sovrano come lui, il re della Romania. E quello che il popolo gli deve è soprattutto il rispetto della propria coscienza. Il popolo sarà sempre punito per avere fatto violenza alla coscienza del suo principe. Mi permetta, Eccellenza, di dire a Lei ciò che mi rivolta per l'avvenire della Romania, che io tanto amo, e ciò che mi dà il coraggio di insistere in questo momento? I discendenti del re, figli e nipoti di genitori cattolici, diventati ortodossi in virtù della costituzione, non avranno né la fede cattolica, né quella ortodossa; vale a dire che essi saranno semplicemente liberi pensatori, e la loro coscienza non avrà più una base. Ora, Vostra Eccellenza, sa che significa un

re senza coscienza! Ecco perché io sono inquieto per l'avvenire del paese". Queste parole provocarono nel ministro una visibile impressione. Egli mi ha risposto:

“Vostra Eccellenza mi parla di una ragione grave. Questa è una obiezione che potremmo fare”²⁷.

Nonostante le insistenze di mons. Jaquet presso la Santa Sede, il cardinale Ledóchowski gli comunicò il 22 novembre 1896 che il re non poteva essere ammesso alla comunione, in quanto aveva dato scandalo ai cattolici e non era mai riuscito a riparare²⁸.

Il nuovo arcivescovo di Bucarest, mons. Francesco Saverio di Hornstein (1896-1905) si rivolse a sua volta alla Santa Sede per risolvere la “questione Carlo”. Il segretario di stato Rampolla gli rispose con la lettera confidenziale del 30 marzo 1897, spiegando che anche in questo caso si applicava la regola generale. Quindi con il re di Romania non si poteva fare eccezione, perché se si creava un precedente con lui, allora altri principi avrebbero invocato questa soluzione, cosa che il papa non desiderava. Il cardinale vedeva un'unica soluzione: la venuta del re Carlo a Roma, in visita dal papa, ma in un momento in cui le autorità del Quirinale non fossero a casa, in quanto il papa si rifiutava di ricevere i principi che visitavano anche coloro che avevano distrutto lo Stato Pontificio²⁹. Nonostante queste disposizioni, mons. Hornstein informava il 28 aprile 1897 il segretario di stato che il re Carlo e il principe Ferdinando avevano ricevuto, nella cappella dell'episcopio, la comunione pasquale³⁰.

Il problema diventò molto più serio nel 1900, quando al principe Ferdinando nacque la figlia Maria. Il 23 marzo dello stesso anno il segretario di stato vaticano scriveva all'arcivescovo di Bucarest che aveva saputo da alcuni giornali che anche l'ultima figlia del principe di Romania era stata battezzata nel rito ortodosso, nella cappella russa del castello di Friedenstein (Germania). Nella stessa lettera il cardinale Rampolla chiedeva a nome del papa all'arcivescovo Hornstein di informarsi sull'evento e di comunicare quanto prima alla Santa Sede la situa-

²⁷ ACEP, fondo NS, rubr. 109/1896, vol. 94, f. 823v.-825r.

²⁸ AS Bucarest, fondo CR, vol. 11/1896, f. 1.

²⁹ AS Bucarest, fondo CR, vol. 4/1897, f. 1r.-2r.

³⁰ Archivio Segreto Vaticano (ASV), fondo *Segreteria di Stato (Segr. Stato)*, 1901, rubr. 283, fasc. 3, f. 75.

zione effettiva della famiglia reale e il modo in cui egli intendeva comportarsi, “in seguito a questa nuova violazione di solenni promesse da parte del predetto principe”³¹. Con la lettera del 29 marzo l’arcivescovo informava il segretario di stato che non aveva ricevuto nessuna comunicazione ufficiale della nascita e del battesimo della figlia del principe ereditario della Romania. Egli dichiarava di aver saputo di questi fatti dai giornali. Difatti il principe e la principessa avevano lasciato la Romania nel mese di dicembre del 1899 ed erano andati in Germania, dove la principessa aveva partorito. Mons. Hornstein trasmetteva al cardinale Rampolla che l’evento non era stato molto preso in considerazione in Romania. L’arcivescovo aveva fatto sapere, attraverso un amico, alla nobile famiglia di Sigmaringen che era desiderabile che il battesimo fosse amministrato da un sacerdote cattolico. Ma la persona che faceva da tramite lo informò che il principe Ferdinando aveva incontrato molte riserve da parte dei parenti della principessa di Romania. Saputa la notizia dai giornali, che si erano limitati a darla senza alcun commento, mons. Hornstein era rimasto molto toccato e aveva avuto subito un incontro con il padre D’Ester, cappellano delle *Dame inglesi* di Bucarest e confessore del principe Ferdinando, per informarlo dell’evento deplorabile che era successo³².

Il 2 aprile 1900 l’arcivescovo informava il segretario di stato che il giorno prima, domenica della passione, il re e il principe Ferdinando avevano partecipato alla messa nella cappella dell’arcivescovado e poi gli avevano fatto una lunga visita, assicurando di nuovo che il battesimo in rito ortodosso dell’ultima bambina era una cosa che non potevano in nessun modo rifiutare. Inoltre i due gli avevano dichiarato che se un giorno avessero dovuto lasciare la Romania per motivi politici, essi non avrebbero esitato un istante ad educare nel cattolicesimo tutti i figli del principe. Mons. Hornstein, viste le loro disposizioni sincere e le circostanze, chiedeva al papa il permesso che i due potessero adempiere il precetto pasquale³³.

Con la nota del 6 aprile 1900, la Congregazione del Sant’Uffizio informava la Segreteria di Stato che due giorni prima i cardinali si erano incontrati e avevano deciso che quel principe non poteva essere ammesso alla comunione finché non

³¹ ASV, fondo *Segr. Stato*, 1905, rubr. 283, fasc. 1, f. 29.

³² ASV, fondo *Segr. Stato*, 1905, rubr. 283, fasc. 1, f. 26r.-28r.

³³ ASV, fondo *Segr. Stato*, 1905, rubr. 283, fasc. 1, f. 30r.-31r.

avesse riparato il male commesso³⁴. Il 7 aprile il segretario di stato informava l'arcivescovo di Bucarest della decisione presa tre giorni prima dalla suddetta congregazione³⁵.

Con un'altra lettera, mandata il 22 febbraio 1901 al segretario di stato, mons. Hornstein chiedeva di nuovo una soluzione favorevole per il principe Ferdinando. In caso contrario "noi possiamo arrivare ad una rottura che ha delle conseguenze deplorevoli"³⁶. Ma neanche questa volta i cardinali del Sant'Uffizio diedero la possibilità al principe di fare la comunione³⁷.

Il principe Ferdinando cercò la riconciliazione con la Chiesa Cattolica mandando due volte (agosto 1901 e giugno 1902) il primo ministro Demetrio Sturdza dal nunzio di Vienna, mons. Emidio Taliani (1896-1903), il quale gli rispose che non spettava a lui dare soluzione ad un tale caso, ma poteva informare del problema la Santa Sede. Dopo essere stato informato della suddetta visita, il segretario di stato comunicò al nunzio che più volte la Congregazione del Sant'Uffizio si era occupata del caso del principe Ferdinando e la decisione era sempre stata la stessa³⁸.

Un altro tentativo di Demetrio Sturdza fu quello del mese di settembre del 1904, quando andò a spiegare la situazione religiosa del principe Ferdinando al nuovo nunzio di Vienna, mons. Gennaro Pignatelli di Belmonte, che sostituì mons. Taliani nel gennaio del 1904. Anche il nunzio Belmonte trovava ingiusta la richiesta della Casa reale di Romania³⁹.

³⁴ ASV, fondo *Segr. Stato*, 1905, rubr. 283, fasc. 1, f. 36r.-37r.

³⁵ ASV, fondo *Segr. Stato*, 1905, rubr. 283, fasc. 1, f. 34r.-35r.

³⁶ ASV, fondo *Segr. Stato*, 1905, rubr. 283, fasc. 1, f. 67r.-68r.

³⁷ ASV, fondo *Segr. Stato*, 1905, rubr. 283, fasc. 1, f. 69, 70r.-70v., 71.

³⁸ ASV, fondo *Segr. Stato*, 1905, rubr. 283, fasc. 1, f. 76r.-77r., 91r.-92r., 93.

³⁹ ASV, fondo *Segr. Stato*, 1905, rubr. 283, fasc. 1, f. 110r.-114v. In realtà, dietro tutti questi tentativi di riconciliazione, stava lo stesso re Carlo, il quale non riusciva a tranquillizzare la propria coscienza.

4. La situazione religiosa della Casa reale al tempo dell'arcivescovo di Bucarest Raimondo Netzhammer (1905-1924) e la fine della "questione Carlo"

Come tutti i suoi predecessori, anche mons. Netzhammer si impegnò fin dall'inizio nella riabilitazione della situazione religiosa del re Carlo e del principe Ferdinando. Ma già all'inizio dell'anno 1906 il segretario di stato, il card. Raffaele Merry del Val (1903-1914), lo aveva informato che il problema era già stato preso in considerazione dalla Santa Sede molte volte e quindi non aveva senso insistere per ottenere una risposta a favore del principe⁴⁰. Il 27 aprile 1906 l'arcivescovo di Bucarest ringraziava il cardinale segretario di stato per le chiarificazioni fornite nell'ultima lettera, assicurando che essa "sarà sempre per me la norma nella maniera di trattare quella questione gravissima alla corte reale di Bucarest"⁴¹.

Il 26 settembre 1908 l'arcivescovo di Bucarest scrisse alla Congregazione *De Propaganda Fide*, informando che il re Carlo era malato e la sua salute peggiorava sempre di più. Mons. Netzhammer chiedeva ai superiori di Roma delle istruzioni precise nel caso che il re fosse morto e seppellito in un luogo ortodosso⁴². La domanda dell'arcivescovo fu sottoposta il 6 ottobre al giudizio dei cardinali del Sant'Uffizio. Il 25 novembre dello stesso anno la Congregazione del Sant'Uffizio diede la risposta, approvata il giorno seguente dal papa, alla richiesta dell'arcivescovo. Le disposizioni, nel caso in cui il re avesse espresso nel testamento il

⁴⁰ Nella lettera dell'8 aprile 1906 il cardinale Merry del Val scriveva al nuovo arcivescovo di Bucarest: "Benché il Santo Padre sia animato dal vivo desiderio di usare tutta la sua benignità verso S.A.R. il principe ereditario, nondimeno la risoluzione favorevole implorata da V.S. Ill.ma e R.ma non potrà aver luogo se le condizioni di riparazione del male fatto non saranno, se non strettamente, almeno largamente sufficienti" (Archivio dell'Arcidiocesi Romano-Cattolica di Bucarest - AARC Bucarest - fondo *Netzhammer*, invòlucro 579, documento 486a). L'autore della lettera informava mons. Netzhammer che il papa era stato molto chiaro anche con il politico Demetrio Sturdza nelle due udienze che gli aveva accordato, spiegando che senza una riparazione del male fatto era impossibile dare al principe Ferdinando il permesso di ricevere la comunione pasquale. Con la stessa lettera, il segretario di stato mandava all'arcivescovo 5 copie delle varie decisioni della Santa Sede, tutte contro l'ammissione del principe Ferdinando alla comunione pasquale.

⁴¹ AARC Bucarest, fondo *Netzhammer*, invòlucro 579, documento 524.

⁴² ACEP, fondo NS, rubr. 109/1908, vol. 448, f. 320r.-321r.

desiderio di essere sepolto in un luogo ortodosso erano: non era lecito benedire la bara prima che fosse portata nella chiesa ortodossa; l'arcivescovo non aveva il permesso di celebrare una messa solenne con requiem in suffragio del re; non era lecito all'arcivescovo e al clero cattolico prendere parte al corteo funebre, nemmeno fino alla porta della chiesa ortodossa⁴³.

Mons. Netzhhammer aveva capito fin dal primo anno del suo episcopato che la situazione religiosa della Casa reale romena non poteva aver un esito favorevole al cattolicesimo finché non si riparava alla frattura verificatasi nel 1869, con il matrimonio di Carlo. Erano già passati quasi 40 anni in cui più volte la Santa Sede aveva dato la sua risposta radicale. Proprio per questo, l'arcivescovo non fece degli interventi straordinari a Roma per ottenere l'impossibile. Nonostante la sua situazione religiosa difficile, il re Carlo trovava sempre nell'arcivescovo Netzhhammer uno dei suoi migliori consiglieri. Infatti, nelle sue lunghe visite all'episcopio, il re si apriva, chiedendo spesso dei consigli anche sulle difficoltà di ordine economico, culturale e politico che doveva superare. Da parte sua, l'ar-

⁴³ ACEP, fondo NS, rubr. 109/1908, vol. 448, f. 325r.-326v.

Nel suo diario l'arcivescovo scriveva il 18 dicembre 1908: "Spesse volte si sono sentite, durante quest'anno, delle tristi notizie sullo stato di salute del re. Da ambienti ben informati ho saputo che il re aveva scelto Curtea de Argeș come luogo di sepoltura, quindi una chiesa ortodossa (...). Questi giorni ho ricevuto la risposta, datata il 9 dicembre, alla mia domanda. Questa corrisponde in tutto agli statuti della Chiesa e quindi è formulata in termini severi (...). Non ci è permesso di tenere nemmeno un requiem, mentre a me viene vietata ogni forma di partecipazione ai funerali. Quindi dovrò riconciliarmi con il pensiero che avrò alcune difficoltà sia da parte della corte e del governo, sia da parte della Santa Sede, insomma probabilmente da parte di ambedue!" (NETZHAMMER R., *Bischof in Rumänien. Im Spannungsfeld zwischen Staat und Vatican*, a cura di NETZHAMMER, N. – ZACH, K.; trad. rom., *Raymund Netzhhammer, episcop în România într-o epocă a conflictelor naționale și religioase*, vol. I-II, București 2005 –NETZHAMMER - vol. I, p. 202-203).

Questo atteggiamento duro, che la Santa Sede intendeva prendere alla morte del re, confermava la sua decisione primaria riguardo l'ammissione ai sacramenti, nonostante dopo il 1900 il re non fosse più ostacolato nel compiere la comunione pasquale. Il silenzio, le aspettative, l'insicurezza e anche il permesso dato al re per fare la comunione pasquale, che avevano caratterizzato l'atteggiamento della Santa Sede dal 1869 al 1914, furono imposti dal timore che avevano gli amministratori apostolici e gli arcivescovi di Bucarest di una rivolta nazionale contro la Chiesa Cattolica.

civescovo, che aveva un'immensa capacità di ascolto, riusciva sempre ad accontentare il re.

Il 1 febbraio 1914, durante uno dei lunghi dialoghi che aveva con il re, l'arcivescovo Netzhammer gli propose con molta cautela di aiutarlo a costruire una chiesa a Sinaia, la città che ospitava il re nelle vacanze. Questa chiesa, nel progetto di mons. Netzhammer, doveva essere consacrata nel 1916, in occasione del cinquantesimo anniversario di governo del re. Questi era in tutto d'accordo, e, su invito dell'arcivescovo, egli stesso aprì l'elenco dei benefattori, offrendo per la costruzione 4.000 franchi⁴⁴. Il legame con il re era così forte, che l'arcivescovo celebrò il 20 aprile 1914 una messa pontificale, con la predica in romeno e un *Te Deum*, in occasione del compleanno del re, che aveva raggiunto la venerabile età di 75 anni⁴⁵.

La morte del re Carlo, avvenuta il mattino del 10 ottobre 1914, fu un terribile colpo per tutto il popolo, soprattutto per la classe politica e culturale della Romania. Anche l'arcivescovo di Bucarest si commosse e si preoccupò, quando ne ricevette la notizia, tanto più che la Santa Sede non gli permetteva di partecipare in nessun modo ai funerali del suo grande amico. Egli scriveva nel suo diario il giorno della morte del re, sabato 10 ottobre:

Stamattina alle 8.00, è venuto, pieno d'emozione, da casa sua il mio amico e vicino, l'anziano signor Wilhelm Knechtel, e mi ha detto che il palazzo reale aveva appena dato informazione del decesso del re, avvenuto oggi alle 6,30 a Sinaia. Knechtel aveva delle lacrime agli occhi; il re fu per lui amico, al tempo in cui era direttore dei giardini regali, per più di 40 anni (...). Sono subito andato dal canonico Auner, il prete della parrocchia della cattedrale, ho ordinato che fossero suonate solennemente le campane come si suole nei funerali, e ho ordinato la decorazione della cattedrale secondo la tradizione del servizio funebre, e per il giorno seguente ho ordinato che, dopo la predica di domenica, si recitassero 5 Padre nostro per il riposo dell'anima del re dipartito da noi. Dopo sono andato davanti al tabernacolo e ho pregato che la misericordia e la grazia del buon Dio avesse pietà dell'anima del defunto (...). Alle 9,30 ho ricevuto via telegrafo dal maresciallo della Corte la notizia della morte del re: "Sa Majesté le Roi est mort subitement ce matin à 6 heures".

⁴⁴ NETZHAMMER, vol. I, p. 486-487.

⁴⁵ NETZHAMMER, vol. I, p. 495.

Dal monastero delle Dame inglesi è venuto al palazzo arcivescovile anche il loro padre spirituale, il direttore Giuseppe D'Ester, e ci ha raccontato che il re gli aveva detto che sarebbe dipartito dal mondo dei vivi; un quadro grande era caduto dal muro stamattina nella sua stanza. Il venerabile anziano si rattristava moltissimo, perché da molti anni, quando si trovava a Bucarest, il re assisteva praticamente tutte le domeniche al servizio divino e alla predica che egli teneva. A sua volta, D'Ester aveva sempre sperato che a lui fosse concesso di preparare il suo amico, il re, nell'ultima ora, dandogli il viatico. Ma adesso l'amato re se ne era andato, colpito improvvisamente dalla morte! (...)

Il principe mi ha informato che aveva l'intenzione di andare immediatamente dal suo amico, il politico Take Ionescu, per insistere presso di lui affinché il re cattolico fosse sepolto col rito cattolico. Non gli ho impedito di fare questo (...).

Sempre al mattino ho telegrafato la notizia della morte del re al papa Benedetto XV e al nunzio di Vienna⁴⁶.

La sera dell'11 ottobre arrivò all'episcopio il telegramma di condoglianze da parte del papa. Questa attenzione della Santa Sede per la Casa reale riempì di gioia e speranza il cuore dell'arcivescovo Netzhammer⁴⁷.

La sera del 15 ottobre, giorno in cui fu seppellito il re nella chiesa ortodossa di Curtea de Argeș, l'arcivescovo mandò al papa il seguente telegramma: "Le condoglianze sono state presentate. Impressione buona per tutti. Ringraziamenti da parte del re Ferdinando e del governo. Al palazzo reale, davanti al «cadavere», da lunedì a giovedì, quattro celebrazioni funebri solennissime. Nessuna *communicatio in sacris*. Intesa felice con la Corte e il governo. Il clero cattolico non ha partecipato né al corteo né alla sepoltura. Ringrazio Dio. Prego che ci benedica"⁴⁸.

Il 19 ottobre 1914 l'arcivescovo Netzhammer scrisse al prefetto della Congregazione *De Propaganda Fide*, raccontando lo svolgimento dei funerali del re Carlo⁴⁹. Subito dopo la morte del re, la regina aveva chiamato il parroco di Sinaia per

⁴⁶ NETZHAMMER, vol. I, p. 533-534.

⁴⁷ NETZHAMMER, vol. I, p. 536.

Il 16 ottobre il primo ministro Giovanni I.C. Brătianu (1914-1916) andò all'episcopio per ringraziare l'arcivescovo e la Santa Sede per le condoglianze ricevute da Roma (ACEP, fondo NS, rubr. 109/1914, vol. 544, f. 278).

⁴⁸ NETZHAMMER, vol. I, p. 541.

⁴⁹ ACEP, fondo NS, rubr. 109/1908, vol. 544, f. 277r.-278r.

delle preghiere; egli fu chiamato per pregare anche nel momento in cui il corpo fu messo nella bara per essere trasportato a Bucarest. Il testamento del re defunto fu aperto lo stesso giorno della sua morte. In esso il re dichiarava di essere rimasto sempre cattolico ed esprimeva il desiderio che il suo corpo, dopo la morte, fosse benedetto da un sacerdote cattolico, mentre doveva essere seppellito “presso la chiesa di Curtea de Argeş”. L’arcivescovo raccontava il dialogo con il ministro dei culti, Giovanni Duca (1914-1916), durante il quale egli si accorse subito che la decisione di seppellire il corpo del re nella chiesa suddetta fu presa da altri e non era il desiderio del sovrano, così come confermava in seguito anche lo stesso testamento. Mons. Netzhammer assicurò il ministro che, visto il luogo scelto per la sepoltura, egli non poteva partecipare a nessuna funzione funebre. Questa notizia tranquillizzò il ministro, il quale temeva che i cattolici avrebbero chiesto di partecipare attivamente ai funerali. “In seguito, abbiamo deciso 4 celebrazioni funebri cattoliche al palazzo reale di Bucarest, davanti al corpo esposto nella sala del trono (...). La corte e il governo furono contenti”. Quando il 16 ottobre il primo ministro Giovanni I. C. Brătianu andò in visita dall’arcivescovo, mons. Netzhammer gli chiese in che modo e chi aveva stabilito che la tomba fosse dentro la chiesa, dato che nel testamento il re aveva scritto “presso”, non “nella”. Il primo ministro rispose che anche lui aveva notato questo piccolo dettaglio. Tuttavia la regina Elisabetta gli aveva dichiarato che questo era il desiderio del defunto – di essere sepolto dentro la chiesa – e che il re Carlo non aveva avuto il coraggio di manifestare tale desiderio per timore che la Chiesa Ortodossa trovasse difficoltà. L’arcivescovo chiudeva la lettera del 19 ottobre esprimendo la sua opinione: “La mia convinzione – fondata su delle buone informazioni – è quella che il re Carlo ha fatto preparare il luogo per la sua tomba nella cappella del palazzo reale, che lui aveva costruito dietro la chiesa in discussione a Curtea de Argeş. Questa cappella è carina e vuota; essa non è né consacrata, né benedetta. Il prete cattolico avrebbe potuto fare in questo luogo la sepoltura cattolica”.

Con la scomparsa del re, finiva un’epoca di gloria per il popolo romeno. Allo stesso tempo finiva la “questione Carlo”, iniziata fin dal momento in cui egli aveva giurato fedeltà al popolo romeno (10 maggio 1866). Furono anni di gran tensione tra la Santa Sede e il sovrano della Romania. Da una parte il re voleva continuare a vivere e lavorare a favore del popolo, dall’altra la costituzione lo obbligava a compiere dei gesti che erano contrari alla fede cattolica e soprattutto alla disciplina ecclesiastica dell’epoca. Nonostante le difficoltà religiose incontrate nel suo cammino terreno, restate sconosciute alla gente comune, il re Carlo

è rimasto fino ad oggi nella memoria del popolo romeno come il fautore della Romania moderna⁵⁰.

Bibliografia

Archivi:

Archivio dell'Arcidiocesi Romano-Cattolica (AARC) di Bucarest, fondo *Netzhammer*.
Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF), fondo *Sant'Uffizio (SO), Materie diverse (MD), Rerum variarum (RV), Decreta*.
Archivio della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli (ACEP), fondo *Nuova serie (NS)*.
Archivio Segreto Vaticano (ASV), fondo *Segreteria di Stato (Segr. Stato)*.
Archivio di Stato (AS) Bucarest, fondo *Casa regală (CR)*.

Scritti:

Constituțiunea din 1866 cu modificările din 1879, 1884 și 1917, București 1921
DUMITRIU-SNAGOV, I., *Le Saint-Siège et la Roumanie Moderne, 1850-1866*, coll. *Miscellanea historiae pontificiae*, vol. XLVIII, Roma 1982.
NETZHAMMER R., *Bischof in Rumänien. Im Spannungsfeld zwischen Staat und Vatican*, a cura di NETZHAMMER, N. – ZACH, K.; trad. rom., *Raymund Netzhammer, episcop în România într-o epocă a conflictelor naționale și religioase*, vol. I-II, București 2005
VOICU, I. – BĂDESCU, E., *Regalitatea – o pagină din istoria României*, București 2005

⁵⁰ Nei sondaggi egli occupa il secondo posto, dopo Stefano il Grande, nella classifica dei più grandi romeni di tutti i tempi, nonostante non fosse romeno (cfr. www.mariromani.ro/primapagina [accesso: 6.10.2017]).

MUSICAL TREASURES FROM CLUJ-NAPOCA

MÁRTON SZABOLCS¹

“...no text of the authentic treasury of Gregorian chant should be lost!”
(Ordo Cantus Missae; Graduale Romanum)

Abstract: The subject of this article is a musical manuscript from the 16th century that is currently found in the Batthyaneum from Alba-Iulia, Romania. We speak about the Gradual from Cluj-Napoca that despite being scanty, it offers a well-enough insight into the Transylvanian musical life of that time. We are continuously exhibiting the manuscript, driven by the desire to reintegrate the chants into the Roman-Catholic Liturgy, offering this way a great practical importance to our theoretical research. We performed a historical, palaeographical and contentual analysis and comparison with the model gradual of that time, the Bakócz Gradual. The research work was encumbered by the uncertain proprietorship of the Batthyaneum Library, still unclear until Today. In spite of these obstacles and circumstances, we aimed for a thorough analysis. We promote the theory that the Gradual from Cluj-Napoca was written to serve the Saint Michael church from Cluj. We present, however another theory as well that considers the Gradual to be ordered for the old Roman-Catholic church from Kolozsmonostor. The article contains the transcription and a small analysis of the Saint Stephan (Stephan Regis) Alleluia from the two compared Graduals. Our article presents an important work from the 16th century's Transylvanian church music, in comparison with a well-known gradual from Hungary, highlighting this way the high-standard quality of the Transylvanian church music of those times.

Keywords: Gradual from Cluj-Napoca, Bakócz Gradual, manuscript, Transylvania, 16th century, Stephan Regis Alleluia, Saint Michael Church, Graduale Romanum, transcript.

¹ Music teacher, organist and choirmaster in the Roman Catholic Parish Church of Saint Michael in Cluj. Email address: szabolcs.marton@yahoo.com

The *Graduale Romanum* is the official Gregorian songbook in the most widespread Roman Catholic Rite, in *Ritus Romanus*. It should not be mistaken with the Gradual as a melismatic Gregorian genre² that takes place after the Holy Mass' first reading and that offers space for meditation on the the heard Scriptural Reading.

Initially the book that contained the lyrics of the chants, then together with the songs – was called *Antiphonarium Missae*. Its exhibits contained the chants associated with the parts of the Mass – *Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus* and the *Agnus Dei* (later called *Ordinarium*), as well as the lyrics and melodies of Medieval poems and sequences (*sequentia*). It contains therefore the Latin lyrics and Gregorian chants of the fixed and variable songs of the Mass. Followed by the reforms that resulted from the Second Vatican Council, a new edition of the Roman Gradual was published in 1974 in its form that is currently in force. In Gradual the melodies are typically illustrated in archaic, so-called quadratic notation.

In the following we would like to present an iconic Graduale that back in time played an important role in Cluj-Napoca's cultural history, as well as in the Roman-Catholic St. Michael church's Church musical repertoire from the 16th century. This treasure is sheltered in the great Batthyaneum library³ from Alba Iulia – with a still unclear Legal situation – that can be of great interest not only

² The gradual, as a genre was initially called *responsorium graduale*, that consisted of two psalm verses: the versus and the responsum (answer). There are no clear evidences for this, though, and it also looks like a psalm written for a solist (or a smaller choir). Almost all graduals borrow their scripture from the book of psalms, with some minor differences, like the *Christus factus est*. Its name comes from the Latin *gradus* (stair), referring to the performer who sung it on the stairs of a stage. AGUSTONI, Luigi: *A gregorián ének*, Gregorián Társaság, Budapest, 2010; DOBSZAY, László: *A gregorián ének kézikönyve*, Editio Musica, Budapest, 1993; SZUNYOGH, Xavér: *Kulcs a graduáléhoz*, Szent István Társulat, 2005.

³ The institute was established in 1798 by count Batthyány Ignác, Roman Catholic bishop. Beside an astronomical observatory and several collections characteristic of the museums, the library represented a part of the cultural foundation of public interest created by the bishop under the name of Institutum Batthyani / The Institute of Batthyani from Alba Iulia.

Nowadays, the private collection of bishop Batthyány Ignác, which consists of 18,000 bibliographic units, imprints and manuscripts from the beginning of the 9th century, is the core of Batthyaneum Library, its thesaurus substance, too. They were obtained

for Cluj-Napoca's inhabitants or for the Church musicians. The so-called Graduale from Cluj-Napoca is a codex that has the R.I.1 Library sign and it's originally entitled by Szentiványi Róbert⁴ as *Graduale abbatiae OSB, de Kolozsmonostor*.



The number „28” on the doorcase/pillar



The sacristy's medieval door knocker

We can presume its creation date is at the end of the 15th century due to its script style, while the “1528” year inscribed on the book buckle may reference the date of the bookbinding.⁵ Its author is unknown, while the “L B” monogram on the buckle may reference the blacksmith or the donator. We can only make assumptions, but there is a higher probability that the “L B” monogram stands for the blacksmith that executed these art works, since it is repeated on the original iron gate of the St. Michael church's sacristy.⁶ We have written evidences from Eszterházy János' work from 1862 that the year “1534” (probably the date of creation) and the red “L B” letters were inscribed on the original iron gate. While

through purchases during the last two decades of the 18th century. <http://www.bibnat.ro/Batthyaneum-Branch-s75-en.htm>

⁴ Dr. Szentiványi Róbert (Budapest, 1880. dec. 11. – Szeged, 1961, szept. 16.) Priest, ecclesiastical writer, librarian. He was chaplain in Cluj-Napoca. He has significant researches conducted in Batthyaneum. SZENTIVÁNYI, Róbert: *Catalogus concinnus librorum manuscriptorum Bibliothecae Batthyanyanae Albae in Transsilvania*, Szeged, 1958; BEKE, Antal: *Index manuscriptorum Bibliothecae Batthyanyanae diocesis Transylvaniensis*, K. Fehérvár Püspöki Könyvnyomda, Gyulafehérvár, 1871; ŞORBAN, Elena: *Muzică gregoriană în Transilvania medievală*, Academia de Muzică „Gh. Dima” Cluj-Napoca, 2001.

⁵ SZIGETI Kilián: *Magyar Könyvszemle*, 1973. No. 3., 165.

⁶ SZIGETI Kilián: *Magyar Könyvszemle*, 1973. No. 3., 168.

I was researching the above-mentioned date in vain, I found however the date (15)28 on the pillars of the statues from the entrance of the sacristy. The left pillar ought to have the “15”, but unfortunately it was seriously damaged during an unprofessional installation of the electricity cables. The identical dates from the book buckle and the gate cannot be coincidence, and it can lead us to some careful presumptions. It is probable that the prebend from that time, Wolphard Adorján (he became the parish clerk of the St. Michael parish in 1527) ordered the artistic gate and the professional, high-quality codex. We lack written evidences, though. The sacristy’s original iron gate was renewed in 1930, so there is no space for further investigations. Its door knocker was later found and preserved in Vienna for a while, and then it was transferred to the Hungarian Museum of Applied Arts.⁷

The Hungarian origin of the codex is proven by the existence of Saint Stephen’s Holiday („*O rex et apostole, Stephane, gentis tuae tuis precibus duc nos.../ Oh, Stephan king, your nation’s apostle, guide us...*”) or the Saint Elisabeth alleluia that starts on the 227th folio (“...*O pia regum... Elisabeth beata.../ Oh pious king... beatific Elisabeth*”).

According to Szentiványi Róbert the codex has its origins in Kolozsmonostor and he sustains this theory with morfological and paleographycal arguments, but it is more probable that the Gradual was in the possession and use of the St. Michael church from the very beginning. It is worth mentioning that the Academy Library from Cluj-Napoca hosts two more folios of fragments from the Gradual on two book’s parchment cover. On the bottom of the first book⁸ we observe „*Residentia Monostoriensis 1656*” written, while on the cover of the other book⁹ it is noted „*Domus PP. Monostoriensium Cat. insertus 1690*”. There is one more clue that made Szentiványi think that the Gradual from Cluj-Napoca belonged to Kolozsmonostor. He observed the ornate initial and the miniature drawn for the holiday of Candlemas, celebrated on February the 2nd, that is the official holiday of the church from Kolozsmonostor.

Nevertheless fact is that Saint Michael’s holiday (the patron saint of the Saint Michael church from Cluj-Napoca) gets special attention and emphasize in the

⁷ SAS Péter: *A kolozsvári Szent Mihály-templom és egyházi gyűjteménye*, Gloria Kiadó, Cluj-Napoca, 2009.

⁸ Academia R. P. R. Filiala Cluj Biblioteca 57795.

⁹ Academia R. P. R. Filiala Cluj Biblioteca 54660-54662.

Gradual, moreover its initial is much more valuable than the miniature created for the Candlemas. This initial clearly represents Saint Michael the Archangel, holding his sward and a balance, and on the margins we observe ornate leaf trails and gilded stars, truncated by now. In the interwar period the codex was relocated to the Batthyaneum, due to Szentiványi Róbert, who raised the then-bishop from Alba Iulia, Count Majláth Gusztáv Károly's awareness of this valuable Graduale. So was the codex relocated from the Highschool from Cluj Napoca to its present and worthy place.

The physical dimensions of the Graduale from Cluj-Napoca (570 x 412 mm) match the popular dimensions of the codexes from the 16th century. It currently contains only 214 folios, starting with the 36th and ending with the 255th. The book is binded with wood and brown-reddish leather, protected with a second layer light buckskin, but unfortunately its upper part is highly deteriorated. The existing sheets in the Graduale were preserved in a more or less good shape, but they are very deficient. The reason is pretty straightforward. The red-blue gilded initials with the exigent leaf trails from the sheets' margins were proved to be valuable pride for the morally corrupt and the ones that do not respect traditions along the history. As a result, the most of them were cut out or ripped out entirely.

The text of the Gradual is organized in one column, written with Gothica bastarda script, using red and black ink, some of the Initials being with blue or with the combination of the above colours. The notes seem to be written with black Metz-German Gothic Notation¹⁰, but because of the thick pen usage the neumes are dashed and the Climacuses seem to be independent. The stave usage allude to the contemporary northern school, because of the 5 red stave lines. The author uses the *c* and *f* clefs and the *custos*, which is not the usual half-cut *punctum* (with or without stem), but a whole *punctum* that has a long stem directed 45 degrees upwards. As accidental we can observe the flat (*b*), which is sometimes used as a regular key signature. The usage of the accidental is not consistent across the book. For example in the versus of Saint Lawrence's gradual (where the *c* clef is

¹⁰ Szendrei Janka wrote about the notation style used in the 15th century: „The Hungarian notation was not able to develop into a stand-alone, monumental notation style. The notation used in big choral books and codexes was not a clear Hungarian notation anymore, but was influenced by the Metz-German Gothic Notation and therefore it was a combined Hungarian-Metz-Gothic notation style.” SZENDREI Janka: *A magyar középkor hangjegyes forrásai*, MTA Zenetudományi Intézet, Budapest 1981.

transferred from the 4th to the 3rd staff line) the accidental is not noted right after the clef, but later on, but it has clear key signature function, because diminished intervals (*f*, *d*, *h* notes at the word „*invent*a”) were not used at the time. The basis of the the melody is pentatonic scale, but that is not consistently present.



examina - sti, et non est in-ven - ta

The almost complete *sanctorale* part includes only one Hungarian saint, Saint Stephan's holiday. Its date is presumably mistaken, since the Alleluia and the versus figure at the beginning of August, and not on August the 20th. Another peculiarity, which is not necessarily a mistake, is mixing up the movements between the Fifteenth and Sixteenth Weeks in Ordinary Time (Hebdomada Dec. Quinta and Hebdomada Dec. Sexta). Further analyzing the work, we find other as exciting solutions as well. Interesting fact is that instead of the gradual used usually on Saturday of the spring Ember days, *Covertere Domine*, we find another gradual, the *Salvum fac*. The Gradual from Cluj-Napoca is a great art work both from musical and illustrational standpoints, that can honourably be welcomed among other Hungarian codexes from that time.

To mention only one of the most significant ones, it is worth comparing it to the Bakócz Gradual¹¹, that is another big dimension, two-volume Hungarian codex that is preserved in the Cathedral Library of Esztergom. Though the Bakócz Gradual can be considered superior over the Gradual from Cluj-Napoca from many standpoints, like its artistic miniatures and its leaf trailed page decoration, its physical dimensions (85 x 62 cm versus 76 x 60.5 cm), and also its physical condition, we can find common ground for comparison. One of these basis of comparison is their period of creation. Written sources¹² sustain that The Bakócz Gradual was already used in the early 1500s by the archbishop from Esztergom.

¹¹ Ordered by Bakócz Tamás archbishop. Also called as *Graduale Strigoniense*.

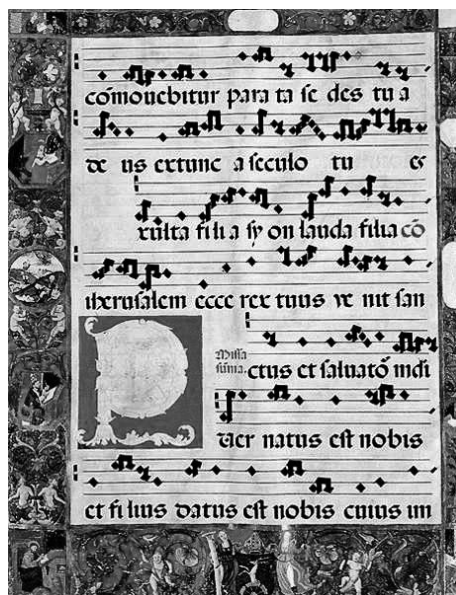
¹² FRAKNÓI Vilmos: *Erdődi Bakócz Tamás élete 1442-1521*, <http://mek.oszk.hu/05700/05734/html/>, 20.11.2017.

The Gradual from Cluj-Napoca dates also from this period as the above mentioned „1528” date from the book buckle supports. The particularities of their notation can be observed in the following figures:

*The Gradual from Cluj-Napoca*¹³



*The Bakócz Gradual*¹⁴



As we observe, both notations share the specifics of the Hungarian notation style from the end of the 15th century¹⁵, with minor differences. While in the Bakócz Gradual we encounter a Hungarian-Metz-Gothic mixed style¹⁶, with more Hungarian influence, the Gradual from Cluj-Napoca uses a more mature, late Metz-Gothic notation style with bigger notes, that due to its structure can

¹³ Source: http://epa.oszk.hu/00000/00021/00279/pdf/MKSZ_EPA00021_1970_86_03_165-172.pdf, 20.11.2017.

¹⁴ Source: <http://mek.oszk.hu/01800/01885/html/index923.html>, 20.11.2017.

¹⁵ The notation style derives in two categories starting the end of the 15th century: 1. shorthand cursive and 2. big Gothic style musical notes.

¹⁶ SZENDREI Janka: *Graduale Strigoniense* (s. XV/XVI.), Budapest 1993, /Musicalia Danubiana 12/1./ 9–11.

be considered a “pure” Metz-Gothic notation¹⁷. It is hard to conduct a thorough comparison analysis between these graduals as the deficiencies do not allow a one-to-one comparison of each part or movement. We highlight some interesting observations, though from the available materials, starting with the *Temporale*, then continuing with the *Sanctorale* parts. There is no *Kyriale* in the Gradual from Cluj-Napoca, but in the Bakócz Gradual. In the following we will set the two codexes against each other and will mention only those movements that functionally are the same, but there are differences in their texts and/or melodies.

	<i>Gradual from Cluj-Napoca</i>	<i>Bakócz Gradual</i>
	Temporale	
First Friday after Ash Wednesday: Off.	<i>Domine vivificabis me</i>	<i>Domine vivifica me</i>
First week of Lent Monday: Grad.	<i>Dirigatur oratio</i>	<i>Protector noster</i>
Off.	<i>In te speravi</i>	<i>Revela oculos meos</i>
Com.	<i>Cum invocarem</i>	<i>Voce mea ad Dominum</i>
Tuesday: Grad.	<i>Protector noster</i>	<i>Dirigatur oratio mea</i>
Off.	<i>Revela</i>	<i>In te speravi</i>
Com.	<i>Voce mea ad Dominum</i>	<i>Dum invocarem</i>
Saturday: Grad.	<i>Protector</i>	
Grad.	<i>Dirigatur oratio</i>	<i>Convertere</i>
Grad.	<i>Salvum fac servum</i>	
Third week of Lent Wednesday: Tr.	---	<i>Rex regum, paterque</i>
Saturday: Intr.	<i>Veritas mea</i>	<i>Verba mea</i>
Palm Sunday: Ant.	<i>Occurrunt turbae</i>	<i>Fulgentibus</i>
Ant.	<i>Scriptum est enim</i>	---
Resp.	<i>Ingrediente Domino</i>	---
Holy Monday: Off.	---	<i>Eripe me</i>
Com.	---	<i>Erubescant</i>
Holy Tuesday: Intr.	---	<i>Nos autem gloria</i>

¹⁷ MERCZEL György, *A Batthyáneum Könyvtár kottás forrásai*, PhD dissertation Liszt Ferenc University, Budapest, 2001.

MUSICAL TREASURES FROM CLUJ-NAPOCA

	<i>Gradual from Cluj-Napoca</i>	<i>Bakócz Gradual</i>
	Temporale	
Mass for the memory of the Last Supper: Intr.	<i>Nos autem gloriari</i>	---
Off.	<i>Dextera Domini</i>	---
Hymn.	---	<i>O, Redemptor, sume</i>
Ant.	<i>Calicem salutaris</i>	<i>Ante diem festum</i>
Ant.	<i>Cum his</i>	<i>Mandatum novum</i>
Ant.	<i>Custodi</i>	<i>Tellus ac ethera</i>
Ant.	<i>Cenantibus</i>	---
Good Friday Hymn.	<i>Crux fidelis</i>	<i>Laudes, omnipotens</i>
Hymn.	<i>Pange lingua gloriosi</i>	---
Hymn.	<i>Laudes omnipotens</i>	---
Holy Saturday	<i>Exultet</i>	---
Hymn.	---	<i>Rex sanctorum</i>
Litany	---	<i>van</i>
Resp.	---	<i>Christus resurgens</i>
Intr.	---	<i>Resurexi</i>
Grad.	---	<i>Haec dies</i>
The week after Easter		
Friday Grad.	<i>Haec dies quam/Lapidem</i>	<i>Haec dies quam/ Benedictus</i>
Al.	<i>Surrexit Dominus</i>	<i>Crucifixus</i>
First Sunday after Resurrection		
Al.	<i>In die resurrectionis meae</i>	<i>Post dies</i>
Third Sunday after Resurrection		
Al.		<i>Surrexit Dominus</i>
Fourth Sunday after Resurrection		
Al.		<i>Surrexit Christus</i>
	<i>In rogationibus</i>	<i>Letania Major</i>
Ant.	<i>Cum jocunditate</i>	<i>Clementissime</i>
	<i>Feast of the Ascension vigilia</i>	
Intr.	<i>Omnes gentes</i>	<i>Vocem iocunditates</i>
	<i>Feast of the Ascension</i>	

	<i>Gradual from Cluj-Napoca</i>	<i>Bakócz Gradual</i>
	Temporale	
Al.	<i>Ascendit Deus in iubilatione</i>	<i>Ascendens Christus</i>
Seventh Sunday after Resurrection		
Al.	<i>Dominus in Sinai in sancto</i>	
Monday after Pentecost		
Al.	<i>Paraclitus spiritus</i>	<i>Spiritus Domini</i>
Tuesday		
Al.	<i>Spiritus Domini</i>	<i>Paraclitus spiritus</i>
Off.	<i>Portas coeli</i>	<i>Emitte Spiritum</i>
Saturday		
Al.	<i>Verbo Domino</i>	<i>Laudate Dominum</i>
Off.	<i>O confirma hoc</i>	<i>Emitte spiritum</i>
The week after Pentecost	<i>Intr. Spiritus Domini replevit</i>	---
Trinity Sunday		
Al.	<i>Benedictus es Domine Deus</i>	<i>Honor, virtus et imperium</i>
Com.	<i>Benedicite Deum coeli</i>	<i>Benedicimus Deum coeli</i>
Ninth ordinary week		
Intr.	<i>Respice in me</i>	---
Grad.	<i>Jacta cogitatum tuum</i>	---
Al.	<i>Deus iudex iustus</i>	---
Off.	<i>Sperent in te omnes</i>	---
Tenth ordinary week		
Al.	<i>Diligam te Domine</i>	<i>Deus iudex iustus</i>
Thirteenth ordinary week		
Al.	<i>Omnes gentes</i>	<i>Magnus Dominus</i>
Twentyseventh ordinary week		
Grad.	<i>Beata gens</i>	<i>Timebunt gentes</i>
Ember days Saturday		
Grad.	<i>Salvum fac</i>	<i>Convertere</i>
H.	<i>Benedictus es</i>	---

MUSICAL TREASURES FROM CLUJ-NAPOCA

	<i>Gradual from Cluj-Napoca</i>	<i>Bakócz Gradual</i>
	Temporale	
Twentyninth ordinary week		
Off.		<i>Domine Deus, in</i>
Com.	<i>Amen dico vobis</i>	<i>Domus mea domus</i>
	Sanctorale	
S. Nicolai (Dec. 6.) All.	<i>Tumba sancti Nycolai</i>	<i>Sancte Nycolai tu dulce</i>
S. Agnetis (Jan. 21.) All.	<i>Induit me Dominus</i>	<i>Specie tua</i>
Purificatio (Feb. 2.) Ant.		<i>Lumen ad revelationem</i>
Al.	<i>Post partum virgo</i>	<i>Adorabo ad templum</i>
Tr.	<i>Gaude Maria</i>	Off. <i>Diffusa est</i>
S. Gregorii (March 12.)	Tr. <i>Beatus vir qui suffert</i>	<i>Ecce vir prudens</i>
Georgii Martyris (Apr. 23)		
Al.	<i>Georgii martyr</i>	<i>Sanctus martyr Georgius</i>
S. Servatii (May 13.) Al.	<i>O ingens gregis</i>	<i>Haec est vera</i>
In Nativitate S. Joannis Baptistae (June 24.) Al.	<i>Erat Johannes praedicans</i>	<i>Tu, puer propheta/ Internatos mulierum</i>
S. Apostolorum Petri et Pauli (June 29.) Al.		<i>Solve iubente Deo</i>
In Assumptione B. Mariae Virginis (Aug. 15.) Al.		<i>Transit ad aethera Virgo</i>
In Decollatione S. Johannis Baptistae (Aug. 29.) All.	<i>Mosso Herodes</i>	<i>Justi epulentur / Justus germinabit</i>
S. Aegidii Abbatis. (Sept. 1.) Al.	<i>Egregie confessor Dei</i>	<i>Amavit hunc</i>
De apostolis		
Intr.	<i>Mihi autem</i>	

	<i>Gradual from Cluj-Napoca</i>	<i>Bakócz Gradual</i>
	Sanctorale	
Tr.	<i>Constitutes eos</i>	
Gr.	<i>In omnem terram</i>	
Gr.	<i>Nimis honorati</i>	
All.	<i>In omnem terra</i>	
All.	<i>Non vos me elegistis</i>	
All.	<i>Jam non estis</i>	<i>Jam non estis</i>
All.	<i>Per manus autem</i>	<i>Per manus autem</i>
O.	<i>Mihi autem nimis</i>	
O.	<i>Constitutes eos</i>	
O.	<i>In omnem terram</i>	
Com.	<i>Ego vos elegi</i>	
Com.	<i>Vos qui secuti</i>	
De uno Martyre		
Intr.	<i>Letabitur iustus</i>	
Intr.	<i>Iustus non conturbabitur</i>	
Intr.	<i>In virtute tua Domine</i>	<i>In virtute tua Domine</i>
Intr.	<i>Gloria et honore</i>	
Gr.	<i>Posuisti Domine</i>	<i>Posuisti Domine</i>
Gr.	<i>Gloria et honore</i>	
Gr.	<i>Beatus vir qui timet Dominum</i>	
Gr.	<i>Iustus non conturbabitur</i>	
All.	<i>Iustus ut palma</i>	<i>Isti sunt amici Dei</i>
All.	<i>Letabitur iustus</i>	
All.	<i>Iustus germinabit</i>	<i>Iustus germinabit</i>
All.	<i>Beatus vir qui timetDominum</i>	
All.	<i>Iustus non conturbabitur</i>	
Off.	<i>In virtute tua Domine</i>	<i>Gloriabuntur</i>
Off.	<i>Desiderium animae eius</i>	
Off.	<i>Posuisti Domine</i>	
Off.	<i>Iustus ut palma</i>	
Com.	<i>Posuisti Domine</i>	<i>Posuisti Domine</i>
Com.	<i>Magna est gloria</i>	
Com.	<i>Dum speravit</i>	

	<i>Gradual from Cluj-Napoca</i>	<i>Bakócz Gradual</i>
	Sanctorale	
Com.	<i>Ego sum vitis vera</i>	
Com.	<i>Qui mihi ministrat me</i>	

We observed the peculiarities of a gradual from Esztergom, with central Hungarian customs in comparison with a more peripheral gradual focusing on their content. Next we will continue comparing the *Alleluia* from Saint Stephan's holiday in order to analyze their melodic properties through the author's transcription.

Stephan regis - *Alleluia*

The musical score is presented in three systems, each with a Soprano (Kol. Grad) and Bass (Bak. Grad) part. The lyrics are in Latin and are aligned with the notes.

System 1:
 Kol. Grad: Alle - lu - ia. O rex et a - postole Ste - pha - ne
 Bak. Grad: Alle - lu - ia. O rex et a - postole, Ste - phane

System 2:
 Kol. Grad: gen - ti tu - e tu - is precibus duc nos ad contemplan - dam
 Bak. Grad: gen - tis tu - e tu - is precibus duc ad contemplan - dam

System 3:
 Kol. Grad: speci - em cel - si - tu - di - nis Chri - sti quos el - le - va -
 Bak. Grad: speci - em cel - si - tu - di - nis Chri - sti quos el - le - va -

MÁRTON SZABOLCS

Kol.Grad.

- tis mani-bus in coe - lum tu mo-ri-ens ma - tri Chri-

Bak.Grad.

- tis in coe-lum ma - ni-bus tu mo-ri - ens Chri-

Kol.Grad.

-sti commi - si - sti.

Bak.Grad.

sto commenda - sti.

We observe differences already at the starting interval. The Gradual from Cluj-Napoca starts with a perfect fourth, whereas the Bakócz Gradual uses a minor third for the starting interval. The verses are mixed at some points, there are some declensional differences, as well as variations in the melody, but their melody lines are guided in a very similar way. The melismatic formulas differ at the *terminatio*: the Bakócz Gradual's melismatic passage in *Christo commendasti* offer a more elegant and richer solution than the *Christi commisisti* passage from the Gradual from Cluj-Napoca.

Finally we present the content of the Gradual from Cluj-Napoca, without going into details. From the *Sanctorale* part we can only present the chants having musical notes (and lyrics), the ones with lyrics only were left out of this summary. As the table of content points out, the Codex begins with the gradual (fragment) from Ash Wednesday (36th folio), and it ends with „*Sacerdotes eius*” introit (255th folio). The latine text corresponds to the Latine grammar rules as applied Today, and not as it appears in the Gradual.

Feria quarta cinerum
 Feria quinta post cineres
 Feria Sexta

Dominica prima in quadragesimae
Feria secunda
Feria tertia
Feria quarta
Feria quinta
Sabbato
Dominica secunda in quadragesimae
Feria secunda
Feria quarta
Feria quinta
Feria sexta
Sabbato
Dominica tertia in quadragesimae
Feria secunda
Feria tertia
Feria Quarta
Feria quinta
Feria sexta
Sabbato
Dominica quarta in quadragesimae
Feria secunda
Feria tertia
Feria quarta
Feria quinta
Feria sexta
Sabbato
Dominica quinta in quadragesimae
Feria secunda
Feria tertia
Feria quarta
Feria quinta
Feria sexta
Sabbato
Hebdomana Sacta
Dominica in Palmis
Feria tertia

Feria quarta
Missa vespertina in Cena Domini
In parasceve
Infra octavam pascha
Feria secunda
Feria tertia
Feria quarta
Feria quinta
Feria sexta
Sabbato
Dominica prima post resurrectionis
Dominica secunda post resurrectionis
Dominica tertia post resurrectionis
Dominica quarta post resurrectionis
Dominica quinta post resurrectionis
In rogationibus
Vigilia ascensionis
Ascensio
Dominica septima post resurrectionis
Dominica Pentecostes ad missam in vigilia
Dom. Pentecostes ad missam in die
Feria secunda
Feria tertia
Feria quarta
Feria quinta
Feria sexta
Sabbato
In octavam pentecostes
Dominica Sanctissimae Trinitatis
Corpus Christi
Hebdomada Septima(dom. I post pent.)
Hebdomada Octava (dom. II.)
Hebdomada Nona (dom. III.)
Hebdomada Decima (dom. IV.)
Hebdomada Undecima (dom. V.)
Hebdomada Duodecima (dom. VI.)

Hebdomada Decima Tertia (dom. VII.)
Hebdomada Dec. Quarta (dom. VIII.)
Hebdomada Dec. Quinta (dom. IX.)
Hebdomada Dec. Sexta (dom. X.)
Hebdomada Dec. Septima (dom. XI.)
Hebdomada Dec. Octava (dom. XII.)
Hebdomada Dec. Nona (dom. XIII.)
Hebdomada Vigesima (dom. XIV.)
Hebdomada Vig. Prima (dom. XV.)
Hebdomada Vig. Secunda (dom. XVI.)
Hebdomada Vig. Tertia (dom. XVII.)
Feria IV. Quatuor Temporum
Feria VI. Quatuor Temporum Quadragesimae
Sabbato Quatuor Temporum Quadragesimae
Hebdomada Vig. Quarta (dom. XVIII.)
Hebdomada Vig. Quinta (dom. XIX.)
Hebdomada Vig. Sexta (dom. XX.)
Hebdomada Vig. Septima (dom. XXI.)
Hebdomada Vig. Octava (dom. XXII.)
Hebdomada Vig. Nona (dom. XXIII.)

Sanctorale

Incomplete Vig. Sancti Andree (Nov. 29.)
Incomplete Sancti Andree (nov. 30.)
S. Nicolai (Dec. 6.)
S. Agnetis (Jan. 21.)
S. Pauli Conversio (Jan. 25.)
Purificatio (Feb. 2.)
S. Agathe (Feb. 5.)
S. Dorotheae (Feb. 6.)
Kathedra Sancti Petri (Feb. 22.)
S. Gregorii (March 12.)
Annuntiatione (March 25.)
S. Georgii Martyris (Apr. 23)
S. Marci Evangelistae (Apr. 25.)

In Inventione S. Crucis (May 3.)
S. Phylippi et Jacobi Apost. (May 11.)
De Passione domini
S. Servatii (May 13.)
In Vigilia Iohannis Baptiste (Jun. 23.)
IN Nativitate S. Joannis Baptistae (Jun. 24.)
In Vigilia S. Petri et Pauli (Jun. 28.)
S. Apostolorum Petri et Pauli (Jun. 29.)
In Commemoratione S. Pauli Apostoli (Jun. 30.)
S. Mariae Magdalenae Poenitentis (Jul. 22.)
S. Stephani I. Papae, Martyris (Aug. 2.)
S. Stephani regis
Vigilia S. Laurentii Martyris (Aug. 9.)
S. Laurentii Martyris (Aug. 10.)
In Assumptione B. Mariae Virginis (Aug. 15.)
In Oct. S. Laurentii (Aug. 17.)
S. Stephani regis (Aug. 20.)
S. Bartolomaei (Aug. 24.)
In Decollatione S. Joannis Baptistae (Aug. 29.)
S. Aegidii Abbatis. (Sept. 1.)
In Nativitate B. Mariae (Sept. 8.)

S. Michaelis (Sept. 29.)
Intr. Benedicite Dominuo omnes Angeli
Gr. Benedic anima meae
All. Concussum est mare et
Off. Stetit Angelus juxta
Com. Benedicite omnes Angeli

S. Ursulae (Oct. 21.)
S. Martini Episcopi, Conf. (Nov 11.)
S. Elisabeth Viduae (Nov. 19.)
S. Clementis (Nov. 23.)
S. Katherinae Virg. et. Mart. (Nov. 25.)
In Vigilia unius Apostoli
Plurium apost.

De Evangelistis
De uno Martyre
De pluribus Martyribus
De Confessoribus

Our article presents an important work from the 16th century's Transylvanian church music, in comparison with a well-known gradual from Hungary, highlighting this way the high-standard quality of the Transylvanian church music of those times.

Bibliography

- AGUSTONI, Luigi: *A gregorián ének*, Gregorián Társaság, Budapest, 2010.
- BEKE, Antal: *Index manuscritorum Bibliothecae Batthyianae diocesis Transylvaniensis*, K. Fehérvár Püspöki Könyvnyomda, Gyulafehérvár, 1871.
- DOBSZAY, László: *A gregorián ének kézikönyve*, Editio Musica, Budapest, 1993.
- Graduale Hungaricum – A premontrei rend gödöllői kanóniája, 2007.
- Graduale Romanum.
mek.osz.hu
- MERCZEL, György: *A Batthyáneum Könyvtár kottás forrásai*, PhD dissertation Liszt Ferenc University, Budapest, 2001.
- SAS, Péter: *A kolozsvári Szent Mihály-templom és egyházi gyűjteménye*, Gloria Kiadó, Cluj-Napoca, 2009.
- ŞORBAN, Elena: *Muzică gregoriană în Transilvania medievală*, Academia de Muzică „Gh. Dima” Cluj-Napoca, 2001.
- SZENDREI, Janka: *A magyar középkor hangjegyes forrásai*, MTA Zenetudományi Intézet, Budapest, 1981.
- SZENDREI, Janka: *Graduale Strigoniense (Bakócz Graduálé)*, MTA ZTI, Budapest, 1993.
- SZENTIVÁNYI, Róbert: *Catalogus concinnus librorum manuscritorum Bibliothecae Batthyanyanae Albae in Transsilvania*, Szeged, 1958.
- SZIGETI, Kilián: *Magyar Könyvszemle*, 1973. 3. szám.
- SZUNYOGH, Xavér: *Kulcs a graduáléhoz*, Szent István Társulat, 2005.

EMBODIMENT: THE INCARNATION OF FEELINGS IN LANGUAGE¹

ILDIKÓ HOMA²

Abstract

Abstract concepts, but human experiences too, are constructed in language through the process of metaphorical mapping between a source domain and a target domain. One of the most basic sources of humans is the corporeal experience. Cognitive metaphors help us understand reality, but they also limit us. Some elements of the source domain are used, and their importance is amplified in the target domain, and some elements of the source domain are never used, these would remain hidden. This present study proposes a different modality of understanding emotionality expressed through language. A case study will help us present the new concept of “impressional representation”, described by Sándor Szilágyi N.

Keywords: cognitive metaphor, embodiment, impressional representation, emotions, semantics of depression

In the perspective of cognitive linguistics, abstract concepts become intelligible to us through the process of conceptualization, through which we transfer our concrete, sensory experiences, like experiencing space or our own corporeality, upon abstract concepts. The means which make possible the understanding of abstract domains through concrete categories, are called *cognitive metaphors*. Thus, the role of cognitive metaphors is structuring experience, and making it

¹ This study was presented at the 13th National Congress of the Existential Analysis and Logotherapy Society, May 16–18, 2014 (*Congresul Național al Societății de Analiză Existențială și Logoterapie, 16–18 mai 2014*), at Predeal with the title: „*De la suflet la trup*” – *abordarea terapeutică a tulburărilor psihosomatice* („From body to soul” – a therapeutic approach to psychosomatic disturbance)

² Ildikó Homa, PhD student at the Doctoral School of Hungarology Studies, Babeș-Bolyai University, www.psychologos.ro, ildiko.homa@gmail.com.

intelligible. Emotions are also conceptualized metaphorically, and the modality of conceptualization also defines the way we understand the feeling.³

1. Embodiment in cognitive metaphors of emotional states

In linguistics, the term *embodiment* refers to the way the conceptualization of some abstract notions is based on the perception of the human body. A large portion of the conceptual system is based on *image schemas*, which result from our physical experiences and interactions with our surroundings. We know several *image schemas*.⁴ The *container schema* represents the way we perceive our body. The human body is a container, which contains organs and bodily fluids. Several cognitive metaphors of emotions and states of mind use this schema of the container. (E.g. “I’m *in* distress”, “It boils *in* me”, “It *fills* my heart with joy”.)

The *part-whole* scheme also starts from experiencing corporeal existence; we ourselves are wholes, made of parts. For example, we consider our love *our other half*, we *gather together*, we *couple*.

The *contact* scheme is based on the experience of being connected, the primordial experience being the umbilical cord, or the need of attachment. The physical experience of being connected to something is at the basis of many metaphors. Words that are based on this schema: *attachment*, *dependence*.

The *centre-periphery* scheme is extracted from the physical experience of having limbs and a torso, and the vital organs being situated in the torso, the centre is more appreciated than the periphery. For example, the expressions *central problems*, *the core of the problem* are based on the metaphor: WHICH IS IN THE CENTRE, IS IMPORTANT.

The *source-path-goal* scheme is based on the physical experience of movement. Events, states of mind are conceptualized according to this schema. For example, the expression: *I have come to the end of my patience*.

In cognitive metaphors, we distinguish two domains: the *source domain* and the *target domain*. The target domain is understood and described through the means of the source domain. This is why, in the majority of cases, the two domains cannot be switched, there is a unidirectionality. Some elements of the

³ CRAWFORD, L.E., „Conceptual Metaphors of Affect”, in *Emotion Review*, 2009, 1/2, 129–139 (130).

⁴ KÖVECSES Zoltán – BENCZES Réka, *Kognitív nyelvészet*, Budapest, 2010, 134–135.

source domain correspond to the elements of the target domain. This correspondence system between the two domains is called *metaphorical mapping*.⁵ Lakoff and Johnson define three types of metaphors:

Orientational metaphors systematize groups of target domains. These metaphors are based on the directions of orientation: *up-down, inside-outside, centre-periphery*. For example: the metaphors of HAPPY IS UP; SAD IS DOWN appear in the expressions: *Jumping up in joy. I was feeling down. I'm plunging. I feel like coming down.*

Ontological metaphors classify abstract notions of the target domains into general categories. The abstract notions, situations, states, surfaces, unlimited physical objects are described with the help of source domains, such as: physical objects, materials, recipients.⁶ For example: *the wheels of the mind* – THE MIND IS A MACHINE; *out of one's mind* – THE MIND IS A CONTAINER, *he could not control his fear* – FEAR IS A WILD ANIMAL, *he was overflowing with joy* – JOY IS A LIQUID.

After the notions were framed and systematized by the ontological metaphors, they can be structured further with the help of *structural metaphors*. For example, if our mind is a machine, it might be possible that our mind does not work in the morning, because we wake up with a rusty mind.

Many times, sooner or later, our clients ask us questions, formulations referring to the concept of LIFE: *What am I doing with my life? Is this life anymore? I do not want to live this life anymore.* Life, in spite of being as palpable as it is, is an abstract concept. One of the conceptualizations we use when talking about life is: LIFE IS A GAME. George Lakoff and Mark Johnson identify the metaphor LIFE IS A GAMBLING GAME: *I'll take my chances. The odds are against us. I've got an ace up my sleeve. It's a toss-up. If you play your cards right, you can do it. He's a real loser. Where is he when the chips are down?*⁷

The cognitive metaphor LIFE IS A GAME appears in the following expressions: *he played his life, he's playing with his life, he lost his life, doing something as a game, lucky life, risking his life.*

There are several aphorisms based on this metaphor:

⁵ KÖVECSES Zoltán, *A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe*, Budapest, 2005, 20–28.

⁶ KÖVECSES, 2005, 96–98.

⁷ LAKOFF, George – JOHNSON, Mark, “The Metaphorical Structure of the Human Conceptual System”, in *Cognitive Science* 4, 1980, 195–208 (198).

Life is a chess game with God. (Herman Hesse)

Life is a game no one can retire from, taking their winnings. (André Maurois)

Though most cognitive metaphors are unidirectional, in this case, we can say that THE GAME IS LIFE. The metaphor appears in the following expressions: *playing is his life (a child's), the game of life, the game can be amorous, it can be lively and colourful, etc.*

Actually, both metaphors can be questioned, because we defined the cognitive metaphor as a transfer of knowledge from a concrete domain upon the abstract domain, and in this case, both domains are abstract. The concept of GAME is one of the concepts that cannot be determined or described, because there is no universal definition which would contain all kinds of games. Wittgenstein proposes *the principle of family resemblance* for defining the categories of games, since there are no essential common markers or distinctive markers for the different kinds of games.⁸ Likewise, the concept of LIFE is hard to define in a categorical conceptual system, because it does not have main and secondary categories. We could possibly try to describe it based on *scenarios*, thus coming to definitions like: “life is a sexually transmitted disease which causes death.”

Even if the two metaphors – LIFE IS A GAME, THE GAME IS LIFE – are questionable, we can attempt to make a metaphorical correspondence between the two concepts.

THE GAME	LIFE	FUNDAMENTAL MOTIVATION
The frame of the game (space, time, randomness)	The frame of life (space, time, randomness)	FM1
The atmosphere of the game (happiness)	The atmosphere of life (happiness)	FM2
The rules of the game (rigidity, flexibility)	The rules of life (rigidity, flexibility)	FM3
The finality of the game (loss, win)	The finality of life (loss, win)	FM4

⁸ KÖVECSES–BENCZES, 2010, 29.

We can see that basically, in the four domains of conceptualizing life as a game, the four fundamental existential motivations (FM) described by Alfred Längle⁹ can be recognized. Just like a healthy game, a healthy life also needs these four criteria: to have space (FM1), to be felt (FM2), to have boundaries (FM3), and to open up new perspectives (FM4).

Language is a key element, any psychotherapeutic orientation remains a *talk-ing cure*, as Freud has defined it. David Peat defines a specific *linguistic field* between the client and the therapist, in which semantics and syntax are used in a stylized and limited fashion. This linguistic field has a diagnostic and a prognostic value.¹⁰

Keeping with the example of life as a game, we can observe the way people talk about life. The cognitive metaphors help us understand reality, but they also limit us. Some elements of the source domain are used, their importance is amplified in the target domain, and other elements of the source domain would not be used, they would remain hidden. For example, with the metaphor LIFE IS A GAME, we might use the FINALITY element (*I've lost my luck, my time, years, my life*), the RULES element (*I couldn't afford to play*), the FRAME element (*I lost ground, lost the match of my life*), but we might not be able to use the ATMOSPHERE element (*I felt like on a stage, I felt like in a game, I felt scorned, I feel like a loser*).

Identifying emotional states from the verbal formulations of clients is a serious challenge to the therapist. Metaphorical expressions of emotions and states of mind, of all the verbal formulations, represent the *via regia* to understanding the human soul.

Feelings express our personal relation to the world and ourselves, and the individual is in fact ineffable (*omne individuum est ineffabile*), and largely unknowable to others. The therapist engages in a process intended to assist the client in expressing the ineffable and understand the incomprehensible. Knowing the semantic and emotional components of the language is indispensable in this step.

Janusz Bańcerowski identifies 8 domains in conceptualizing positive feelings: SPACE, TEMPERATURE, PRESSURE, COLOUR, OBJECT, POWER, BEING, VIEW.¹¹

⁹ LÄNGLE, Alfred, "Ce anume îl mișcă pe om? Motivația existențială a persoanei", in *Analiza Existențială* 2, 1-2, 2000, 18-31.

¹⁰ <http://www.f davidpeat.com/ideas/langling.htm#psycho>. [September 05, 2013.]

¹¹ BAÑCZEROWSKI, Janusz, "A pozitív érzelmek konceptualizálásának néhány kérdése", in *Magyar Nyelvőr*, 2005, 71-78.

Movement in SPACE has a primary role in the process of conceptualizing emotions. These movements are, most often, tied to an organ or a body part. The organ is a container, and the movement is happening *from inside outwards* or *from outside inwards*.

For example: **THE HEART** / from outside inwards: *my heart filled with joy,*

THE HEART / from inside outwards: *I have emptied my heart from love, what dwells in my heart must come to light – the love that dwells in the heart,*

THE EYES / from outside inwards: *eating with your eyes,*

THE EYES / from inside outwards: *the eyes lit up with joy, something flickering in one's eyes, love's light burning in one's eyes.*

The eyes are considered the *mirror of the soul*, they reflect the inner state. We have many expressions which express the relation between sight and emotions: *his vision was troubled, he was blinded by emotions, do something with one's eyes closed.*

Movement can proceed not only on the inside/outside axis, but the whole body is trained in movement. We know the following expressions: *dance with joy, cry with joy, radiate happiness.*

LIGHT and WARMTH are also used for conceptualizing positive emotions: *her face radiated with happiness, her face radiated light, having a warm look, shining with joy, the light of his eyes, his eyes burning with desire.*

The PRESSURE domain is related to the CONTAINER domain. When the container is full, the pressure will grow: *we can pop*, not only from envy, but also, *from joy*. The conceptual metaphor EMOTION IS A FLUID IN A CONTAINER can be found in the majority of emotions: joy, anger, guilt, fear. The OBJECT domain appears in these ontological metaphors of emotions. Emotion is conceptualized through the form of a substance, it is a fluid filling the body. Some of the expressions that certify this metaphor are: *calmness flooded on me, the desire grows in me, I boil with anger.* Emotion as fire appears in the expression *I breathe fire.*

The way we speak about feelings, emotions, suggests the presence of a BEING in us: *love is born in the human heart.* The POWER domain appears in relation to many emotions: *we are filled, overcome, defeated, overwhelmed* by feelings, emotions.

2. Language and feeling

From a linguistic point of view, Wierzbicka distinguishes *feelings* and *emotions*. The feeling is closer to the universal human experience, but the verbal expression of emotion depends on the language, this is why it cannot be used in a genuine study of the human nature.¹² While studying different cultures, Wierzbicka identified some *conceptual primitives* and *lexical universals*. Due to their universal character, these make intercultural communication possible. With these basic concepts, which cannot be reduced to others, all other concepts can be understood. The following concepts exist in each language: FEEL, WANT, KNOW, THINK, SAY, DO, HAPPEN, IF. These concepts have the same meaning in all languages.

According to Wierzbicka's model, feelings are of two types: *cognitive* and *non-cognitive*. In the first case, the word FEEL is tied to a cognitive scenario, in the second case, the scenario does not contain thoughts.¹³

The linguistic analysis of words and expressions has a pivotal role in researching the domain of emotions and feelings. They cannot be avoided, since emotion is expressed on every level of language.

Wierzbicka's researches are consistent with the emotional theory of existential analysis. According to existential analysis' interpretation, emotional states have two categories: *feelings* and *affects*. The role of the affects is to protect life, and the feelings are meant to help one discover relevant values.¹⁴ Affects are connected to the somatic, psycho-physical needs (there is no cognitive scenario), and the feelings relate to the noetic dimension (there is a cognitive scenario). Längle distinguishes a third category: the *senses*.¹⁵ Sense and intuition are close to each other. What is intuited, is sensed, presentiment consists of this. Presentiment is

¹² WIERZBICKA, Anna, *Emotions Across Languages and Cultures: Diversity and Universals*, Cambridge University Press, Paris, 2005, 4.

¹³ WIERZBICKA, 2005, 4.

¹⁴ LÄNGLE, Alfried, "Emotionality – An Existential-Analytical Understanding and Practice", in TRNKA, R, BALCAR K, KUSKA M (Eds.), *Re-Constructing Emotional Spaces. From Experience to Regulation*, Prague, 2011, 41–62 (44).

¹⁵ LÄNGLE, 2011, 49.

the sense of what is essential in a situation, it is a kind of phenomenological feeling, an *intentional feeling*, as named by Max Scheler.¹⁶

Natural Semantic Metalanguage, as described by Wierzbicka, can be utilized for studying emotional states, and it is more useful than the Lakoffian theory of cognitive metaphors.

The sanogenetic character of the discussion about feelings, the lived emotions, and verbalizing what the client is feeling, is confirmed by countless empirical studies. Healing proceeds when pain, emotion, sentiment can be nominalised in its essence. This intuitive knowledge also appears in the Brothers Grimm's story, *Rumpelstiltskin*. If something can be named, it won't bother us anymore. But how can we objectify something ineffable? What is happening in the human soul, the inner emotional state does not have a correspondent in the exterior world? The primary function of language is expressing our internal states.

3. Impressional representation

Sándor Szilágyi N. asserts *the analogical nature of language*. The connection between signifier and signified is not arbitrary, the inner content of knowledge is, most of the times, expressed analogically. Analogical expression proceeds not only on the level of words, but also, on a grammatical level.¹⁷

Language and archaic thinking were built upon *impressional representations*, and conceptual thinking is based on *conceptual representations*. The author assumes that, for example, "sound symbolism cannot be explained on the basis of our concept-based and rational mind. Instead of conceptual representations (CR), which are a late and secondary product in the human evolution, we should consider our primary system of representations, made up not by conceptual, but impressional representations (IR). This system is nothing else but the continuance (in fact, the survival) of the pre-linguistic system of behavior, similar to that of the representations in the animals. While the CR-system has a digital and procedural strategy for information processing, the functioning of the IR system as a huge neural network is based on analogy, its main concerns being

¹⁶ LÄNGLE, 2011, 50.

¹⁷ SZILÁGYI N. Sándor, "Hangulatfestés – de mit is festünk?", KÁDÁR Edit and SZILÁGYI N. Sándor (eds.), *Motiváltság és nyelvi ikonicitás*. Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár, 2015, 23–42.

qualities, valences, intensity, simultaneity, salience, and, in the case of events, activity and schematic motion shapes.”¹⁸ This means that even before the appearance of language, humans already had a representation system, which had not been a conceptual system – the *primary representational system*. The emergence and development of conceptual thinking did not result in the disappearance of intuitive, IR-based thinking. In language, we can observe the activity of both the rational system, with the nerve centres, the left cerebral cortex, and the emotional intuitive system, with its own nerve centres in the right cerebral cortex and the limbic system. Emotional states are preverbal, they are part of the ancestral human experience. This is why talking about states of mind and emotions can more accurately be described based on specific dimensions of the impressional representation. The rational system operates with categorical concepts embedded in a hierarchical network. The concepts answer the question WHAT IS (THIS)?, and they are grammatically expressed by nouns. The IR system is much more dynamic, IRs do not result in clean-cut categories, but they can be characterised on the base of some antagonistic dimensions: *good – bad, strong – weak, active – passive*. Impressional representations respond to the question HOW IS IT?, and the grammatical categories are the adjectives, and to that OF WHAT HAPPENS?, expressed by verbs and adverbs.

In the *personal existential analysis*, we actually work with these impressional representations, which express impressions, images, symbols, and also, emotions – which we call *primary emotions* –, and often arriving to the conceptual representation of knowledge.

4. Case study: the semantics of depression

Let us consider an excerpt of a psychotherapy session. The client is 37 years old woman, and is suffering from depressive personality disorder.

– *It’s just... it’s just that I’m there again, that I can’t bear myself, and the feeling... the feeling is so horrifying inside of me, the one sometimes I feel I could free myself from, if I tore it out of myself, so, so it’s that: I would do almost anything, just, just not to feel like this, so it wouldn’t be like this.*

– *How is this horrifying feeling?*

– *(Silence)*

¹⁸ SZILÁGYI, 2015, 42.

– *What does it resemble?*

– *Like a dark tumbling, in which, an alternation of some kind of, an alternation of some, like... not images, it does not have the shape of images, but something like, like some powerful stuff. So once, this... it is very, very, very bad, it's when this is, but this, even from moment to moment, or it keeps on tumbling, and this tumbling also has a side that I need to do something, to free myself from this, a side of a powerful escape, of breaking free or something like that, so this, this is like I should go somewhere, I don't know what to do, but not this, so it's unbearable.*

And this tumbling also has another side, that "I give up", it's over, I, here and now, I don't know, I just lay down, I won't do anything, and it sucks, because at 6 a.m.... or at 7.30 at least I have to set off to work, and it's hard enough to deal with it.

And sometimes, there's the side of some kind of loneliness, which doesn't, which doesn't, I mean it doesn't let itself be influenced by the real surroundings, and in this, I feel like there's a wall around me, or I don't know, on a level where it doesn't matter at all if there are people around me, this category is completely unimportant to me, I could stay on the North Pole alone with a flag with the same effort, because I cannot connect to anyone at the given moment, I just can't, I just can't open the channel in a given situation, with anyone, because they are there, there are people around me, normal people, OK people, so the problem is with me, because as a whole, I'm like this, so I'm suffocating.

So, this part is really empty, and at a given moment, it's not in me, it's like there was a huge hole, where, where normally is that energy which makes me know how to love, which makes me make another step, ... from which something is born, I don't know what, something that makes me go outside, so in that place, there's a hole.

When analysing the linguistic material, we can see just how difficult it is verbalizing those horrifying "feelings", even though the written material does not show it as clearly as the audio material. I would first like to point on the visual character of the things related, even though the client affirms that *there are not images, it does not have the shape of images*. The *dark tumbling*, however, suggests a visual representation, but the dynamic character of the representation has an utmost importance, it is in constant motion. In this case, from a linguistic point of view, there is a symbolic comparison, the feeling is associated to the shape of movement.

The client attempts to describe this "tumbling" based on specific dimensions of impressional representations:

– the good/bad dimension: *very, very, very bad*; the tumbling is threatening: *I need to do something, to free myself from this.*

– the active/passive dimension: *it keeps on tumbling, it alternates.*

– the strong/weak dimension: *some powerful stuff, I tore it out of myself*

Equanimity can be formulated by the expression “*I feel I am in the right place*” or “*I feel at home*”. Inner turmoil is reflected by the fact that a certain imbalance is produced, an out-of-place-ness in the symbolic spatial structure of the linguistic universe. The imbalance hits an extreme in the client’s comparison to the *North Pole*. The opposite direction of the imbalance is *being surrounded by walls* – that is, no movement, which has the same pathological consequence.

According to the existential analysis, the symptoms of depression can be grouped into three categories: 1. decrease of perception of reality, 2. feeling of impotence, 3. feeling empty.¹⁹

The distorted perception of reality is formulated by the client: she places herself on the *North Pole*, an uninhabited place, a position that cannot be influenced by her surroundings. Her impotence also appears in some parts of the dark tumbling: “*I give up*”, *it’s over, I, here and now, I don’t know, I just lay down, I won’t do anything.*

The feeling of impotence also appears in the impressional representations’ dimension: the person is helpless facing what is *very, very, very bad*. The feeling of emptiness appears in the visual image of the *hole*.

After this psychotherapy session, where the client attempted to describe that *horrifying feeling*, being asked if the visual image of the HOLE, the WALL, or the TUMBLING, ALTERNATING, SHIFTING movements reminded her of something, she suddenly remembered the image of a lift, of an experience she has been through years ago, as a child. We have subsequently asked her to describe the experience:

“An automatic door, it closes, and I cut my feelings off. This is the experience which prevents me to live a life more alive, in which there are feelings, treasures, friendships, nuances, colours... Happiness and suffering, failure and challenge. When this door closes, I ‘freeze’, and a cataleptic appears from behind the doors,

¹⁹ LÄNGLE, Alfried, “Depression oder Selbst-PreSSION? Existenzanalytische Grundstrukturen und Therapie psychogener und noogener Depressionsformen.”, in LÄNGLE, A., FUNKE, G. (Hg.), *Mut und Schwermut, Existenzanalyse der Depression. Tagungsbericht der GLE*, 1987, Nr. 3/87, 94–128.

whose world is devoid of feelings, or better said, a lonesome world, black and white, and square...

At the beginning of today's session, I had thought that the door was merely a symbol, and that it came to me randomly. But then, the moment came when I realised that what became symbolic, is as real as it comes, from my past, something I stirred up day by day, until it became an automatic mechanism.

I have been living at the 9th floor, and whenever I stepped into the staircase, waiting for the lift, I tried to restrain myself in a way that by no means could anything be seen on me, which could set off a nervous crisis in my mother, and it was enough for her to discover any trace of emotion in me. And because of this, this was safety then, it meant survival, killing my feelings, joy and pain alike.

Today, I don't live in that house anymore, and I don't need to do this. Today, I can allow myself, and I want to allow myself to feel. I want to face my fear rooted in me, in order to be free. Today, I have a 'home' where I can feel anything without being punished. Today, I have people around me, which, even if only up to a certain limit, but accept me with my feelings... I don't have to live a cataleptic life. I want to LIVE!"

5. Conclusion

In this study, I presented the way we attempt to formulate and verbalize our emotional experiences, and in order to do this, I chose an approach opposite to the psychosomatic approach "*from soul to body*". Cognitive linguistics' theory shows us the direction "*from body to soul*". Our verbal expressions are based on our corporeal, sensorimotor experiences, so they are, in a way, embodied.²⁰ Our emotions, however, are also self-embodied, there are no emotions without corporeal implications. Not only the source domain, but the target domain is *embodied*, too. According to the new researches, others' emotions are understood through a process of embodiment, we relive the presented emotions in our own body. Studies show that understanding emotional language requires the simulation of the motor components of the given emotion.²¹

²⁰ CRAWFORD, 2009, 137.

²¹ Idem.

Therefore, it requires courage to let ourselves be embodied in the emotional life of the clients, our discussion partners, because when *their hearts ache*, our heart aches too, and when *their heart leaps*, we can leap with joy too.

Bibliography

- BANCZEROWSKI, Janusz, “A pozitív érzelmek konceptualizálásának néhány kérdése”, in *Magyar Nyelvőr*, 2005, 71–78.
- CRAWFORD, L.E., „Conceptual Metaphors of Affect”, in *Emotion Review*, 2009, 1/2, 129–139.
- KÖVECSES Zoltán, *A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe*, Budapest, 2005
- KÖVECSES Zoltán – BENCZES Réka, *Kognitív nyelvészet*, Budapest, 2010.
- LAKOFF, George – JOHNSON, Mark, “The Metaphorical Structure of the Human Coceptual System”, in *Cognitive Science* 4, 1980, 195–208 (198).
- LÄNGLE, Alfried, “Depression oder Selbst-Pression? Existenzanalytische Grundstrukturen und Therapie psychogener und noogener Depressionsformen.”, in LÄNGLE, A., FUNKE, G. (Hg.), *Mut und Schwermut, Existenzanalyse der Depression. Tagungsbericht der GLE*, 1987, Nr. 3/87, 94–128
- LÄNGLE, Alfried, “Ce anume îl mișcă pe om? Motivația existențială a persoanei.”, in *Analiza Existențială* 2, 1-2, 2000, 18–31.
- LÄNGLE, Alfried, “Emotionality – An Existential-Analytical Understanding and Practice”, in TRNKA, R, BALCAR K, KUSKA M (Eds.), *Re-Constructing Emotional Spaces. From Experience to Regulation*, Prague, 2011, 41–62 (44).
- SZILÁGYI N. Sándor, “Hangulatfestés – de mit is festünk?”, in KÁDÁR Edit and SZILÁGYI N. Sándor (eds.), *Motiváltság és nyelvi ikonicitás*. Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár, 2015, 23–42.
- WIERZBICKA, Anna, *Emotions Across Languages and Cultures: Diversity and Universals*, Cambridge University Press, Paris, 2005
<http://www.f davidpeat.com/ideas/langling.htm#psycho>. [September 05, 2013.]

DAS NOETISCHE UND DAS ETHISCHE IN UNS MENSCHEN. EIN PHILOSOPHISCHER ESSAY

OTTO ZSOK¹

Abstract: In the following, the spiritual and ethical will be philosophized not only abstractly but in the context of the existential and living completion of human life. The noetic dimension or the spiritual must not be equated with mental processes. These only enable the spiritual, but do not cause it. Ethical action is an original, a specifically human phenomenon. Ethical awareness is an inalienable essence of human beings as *homo humanus* and *homo noeticus*.

Keywords: The spiritual, the ethical, noetic dimension, decision of conscience, Viktor E. Frankl, Max Scheler, Immanuel Kant.

1. Hinführung zum Noetischen und zum Ethischen

Es soll im Folgenden über das Geistige und Ethische nicht nur abstrakt, sondern im Kontext des existenziellen und lebendigen Vollzugs des menschlichen Lebens, und das heißt: Im lebendigen Gefüge des „*Ich – Du – Wir*“ im 21. Jahrhundert und mitten in der Europäischen Union philosophiert werden, – nachdem wir den Ersten und den Zweiten Weltkrieg „hinter uns gebracht“, aber ihre Langzeitnachwirkungen noch nicht gänzlich bewältigt haben. Unser Leben in der Welt – im Alltag zu Hause, in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft – spielt sich nämlich in einer sozialetischen Dimension ab, ob wir uns das ganz bewusst machen oder es ignorieren.² Zum Zeitpunkt dieses Essays [November 2017] bekommt man verschiedene, oft hasserfüllte, extrem rechtsorientierte Äußerungen und Handlungen einiger Kreise und Persönlichkeiten mit, die das alte Kontinent Europa – von Russland bis Portugal und England, und von Norwegen bis Sizilien – seit ca. drei Jahren erschüttern. Dabei ist die „Ukraine-Krise“, die noch vor Kurzem die Gemüter so sehr bewegt hat, in den Hintergrund getreten. Nicht die

¹ Dr. Otto Zsok, (Jhrg. 1957), ist Dozent am Süddeutschen Institut für Logotherapie und Existenzanalyse in Fürstfeldbruck bei München. E-Mail: zsok@logotherapie.de

² Vgl. dazu: Otto Zsok, *Sozialetische Dimensionen in Politik und Wirtschaft*, St. Ottilien: EOS Verlag 2008, vor allem 7–15 und weiter.

natürliche Liebe zur eigenen Nation, – die andere Nationen respektiert und wertschätzt, – sondern vielmehr die Nationalismen erwecken den Eindruck, als hätten viele Menschen eine gestörte Identität, als würden sie keinen Sinn mehr darin erkennen, dass sie nur in einem solidarischen Miteinander gut leben können.

Angenommen, dass wir in Europa ca. 3000 Jahre Geschichte für eine Stunde lang vor Augen halten und zu erspüren versuchen, ob es darin, bei allen realen vielfältigen Faktoren (wie Krieg, Wirtschaft, Politik, geopolitische Situation, berechnete Interessen, Hunger, Krankheit, aber auch Kunst, Wissenschaft, Religion usw.), welche unsere europäische Geschichte bedingt, geprägt und beeinflusst haben, so etwas wie *ein Grundmuster* festgestellt werden kann, so stoßen wir zweifelsohne auf ein Grundmuster. Dieses hat mit Entscheidungen Einzelner zu tun und es lässt sich so charakterisieren: Wählen und Verwerfen ist des Menschen basale Tun. Bei allen Determinanten, seien sie psychophysischer, erzieherischer, politischer, wirtschaftlicher usw. Natur, entscheiden sich einzelne Menschen – und zwar Kinder, Jugendliche, Erwachsene und Greise – jeden Tag, *dieses* zu tun und *jenes* zu lassen. Dieses Konkrete vorzuziehen und etwas Anderes fallen zu lassen. Dabei spielt, vorläufig, der Grad der Bewusstheit [z.B. ob sich jemand ganz hellbewusst, halbbewusst oder nur unterbewusst für Steuerehrlichkeit oder gegen die Atomenergie entscheidet] zunächst keine Rolle. Das hier ins Gewicht Fallende lässt sich in drei Punkten umreißen:

(1) Wie eine Art *Basso continuo* zieht sich im Dasein und Sosein des Menschen das hindurch, was der französische Philosoph Gabriel Marcel (1889 – 1973) so formuliert hat: „Es gibt kein Erfassen des Wirklichen, in welcher Ordnung es auch sei, ohne eine Art Erschütterung. Und zweifellos kann diese Erschütterung (...) nur auf eine intermittierende Weise nachempfunden werden. Nur der Geist, der sich an das Tägliche gewöhnt hat, der in ihm verhaftet ist (*installé*), kann sie entweder nicht mehr nachempfinden, oder findet ein Mittel, die Erinnerung an sie auszulöschen – wohingegen der *metaphysische Geist* sich niemals ganz an das Tägliche hingibt und es als einen Schlaf wertet. (...) Ich für meinen Teil wäre geneigt, jedem Werk die eigentlich philosophische Qualität abzuspochen, bei dem sich nicht das erkennen lässt, was ich die *Bißstelle des Realen* nennen möchte.“³

³ Gabriel MARCEL, *Entwurf einer konkreten Philosophie*, in: Werkauswahl, Band III: Unterwegssein. Ansätze zu einer konkreten Philosophie. Dialog mit Zeitgenossen, hrsg. v. Peter Grotzer und Siegfried Foelz, Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 1992, 57. Hervorhebungen im Zitat sind von mir – O. Zsok.

Gesagt ist damit, dass dem metaphysischen Geist [wir kommen noch darauf zurück] solch eine hellwache Bewusstheit eigen ist, dass er die Somnambulität des Alltäglichen transzendiert und das, was wirklich Wert hat, – man kann auch sagen: den Sinn des Augenblicks – erkennt. Überall dort, wo es einem Menschen gelingt, ein erlittenes Unrecht nicht gleich mit einem neuen Unrecht zu beantworten, oder etwas [z. B. ein Kunstwerk, ein Ausbildungskonzept] schöpferisch zu gestalten, wird dieser sogenannte metaphysische Geist erkennbar und erlebbar – auch für einen aufmerksamen Außenstehenden.

(2) Und ebenso wie ein Grundakkord soll uns ein Satz von Viktor Frankl [Erzvater der Logotherapie und Existenzanalyse, also der sinnzentrierten Psychotherapie] leiten, hier sinngemäß formuliert: Existenzanalyse lässt sich in der Formel zusammenfassen: *Ich werde mir immer mehr bewusst, dass ich Verantwortung habe und verantwortlich bin.* – Unmittelbar darauf bezieht sich die sehr konkret gemeinte Frage: Wofür eigentlich bin *ich*, dieser konkrete und einmalige, einzigartige und unwiederholbare Mensch, verantwortlich?

Gewiss, auch ein Maffiamitglied fühlt sich „verantwortlich“, wenn ihm der Befehl erteilt wird, diesen oder jenen Gegner bzw. Feind zu töten. Aber: Wofür eigentlich fühlt er sich wirklich, in seinem Innersten „verantwortlich“? Ebenso mag ein Staatspräsident sich verantwortlich fühlen, wenn er – heute im 21. Jahrhundert – zustimmt, dass das Nachbarland militärisch angegriffen werden soll. Wofür fühlt er sich dann „verantwortlich“? Schließlich wird sich auch diejenige erwachsene Person „verantwortlich“ fühlen, die der Ansicht ist, dass es „gut“ sei, nationalsozialistisches Gedankengut in Deutschland – oder in anderen europäischen Ländern – zu verbreiten.⁴ In all diesen und vielen anderen Beispielen sieht man Menschen am Werk, die sich für etwas „verantwortlich“ fühlen, oder zumindest der Überzeugung sind, dass sie dieses oder jenes zu tun haben bzw. tun müssen. Man erkennt aber auch, dass *die Ausrichtung* der Verantwortung, – also das, woraufhin sich dieses Sich-verantwortlich-Fühlen hinzielt, – *nicht gleich-*

⁴ Ich denke hier, um nur *ein* Beispiel zu nennen, an den rechtsextremen Verleger Dietmar Munier, der es für „gut“ findet, oder sich dafür „verantwortlich“ fühlt, die (heute in Deutschland agierenden) Anhänger der Waffen-SS mit Pressematerial zu bedienen. Zu Muniers Verlagsgruppe Lesen & Schenken mit Sitz in Martensrade, Schleswig-Holstein, gehören die Verlage Arndt, Orion-Heimreiter und Pour le Mérite. Dort erscheinen Publikationen wie „Der Schlesier“ oder Bücher, in denen die Rolle der SS und der Wehrmacht im Dritten Reich verharmlost wird (vgl. DER SPIEGEL Nr. 12/17.03.2014, 73).

wertig – ja, von Fall zu Fall ganz falsch – sein kann. Entscheidungen, die einzelne Menschen treffen, sind nicht nur von Umständen umgeben, und sie sind nicht nur interessegeleitet, [niemand bestreitet, dass es berechnete Interessen gibt], sondern sie haben auch eine *Richtung*, welche mit dem Ethischen konform ist oder ihm widerspricht. Dem metaphysischen Geist eignet die Grundfähigkeit, das zu erkennen, was mit dem Ethischen, das den Charakter eines *Apriori* hat, konform geht.

(3) Das aber führt uns zum dritten Kerngedanken dieses Essays: Damit die richtige Richtung einer Entscheidung in den Blick genommen wird, ist es notwendig, dass ein Moment der *geistigen* (und nicht nur psychologischen) *Selbstwahrnehmung* und *Selbsterkenntnis* sozusagen als Voraussetzung vollzogen wird, bevor ein Mensch die Verbindlichkeit des ethischen Anrufs in einer so und so bestimmten, konkreten Situation für sich selbst und vor sich selbst als eben verpflichtend, bindend und verbindlich empfindet. Dem Verbum *empfinden* kommt hier eine besondere Bedeutung zu: es beinhaltet schon das Finden. Nur wer immer wieder in die Stille geht, um öfters und tief mit seinen besten *Gefühls- und Seelenkräften* hinzufühlen, [dorthin zu fühlen, wo die richtige Richtung sein könnte], wird zum Finder.

2. Das Konkrete in den Entscheidungen

Entscheidungen, so haben wir kurz angedeutet, werden im Lebenskontext getroffen. Ob die Bundeskanzlerin Angela Merkel, ein Siemens-Manager, ein Bankdirektor, ein Hochschulrektor, ein Soldat oder eine Mutter von drei Kindern sich für oder gegen etwas entscheidet, – z. B. ob Waffenlieferungen in bestimmten Ländern genehmigt werden soll oder nicht; ob ein Geschäft den gerade geltenden ethischen Prinzipien entsprechen oder nicht; ob die unverhältnismäßige Erhöhung des Gehaltes angenommen werden soll oder nicht; ob ein didaktisches Konzept im Rahmen einer Hochschule zugelassen werden soll oder nicht; ob eine Mutter mit drei Kindern sich scheiden lassen soll oder nicht –, immer werden solche nicht gerade leichte Entscheidungen in einem konkreten Lebenskontext – und nicht in einem „luftleeren Raum“ – getroffen. Das hier gemeinte Konkrete kann man, mit Gabriel Marcel, als den „Biß des Realen, des Wirklichen“ (*le morsure du réel*) bezeichnen. Dieser „Biß des Realen“ berührt den denkenden, fühlenden und handelnden Menschen – sofern er nicht ganz abgestumpft ist – eigentlich immer. Er bewegt und fordert ihn heraus, weil der

Mensch – gegenüber dem Tier – seit Urzeittagen eine elementare, spezifische »Wertfähigkeit« (Max Scheler) in sich selbst trägt. Dass sie durch Erziehung (in der Kindheit) und Selbsterziehung (in der Jugendzeit und im Erwachsenenalter) geschult, geformt und aktiviert werden sollte, versteht sich zwar von selbst und dennoch darf die Notwendigkeit dieser Art Schulung besonders betont werden.

In all diesen Beispielen, und in Hunderttausenden anderen, lässt sich ein Grundmuster feststellen: Wählen und Verwerfen ist des Menschen fundamentalste Tun. Was immer der Mensch seit 5000 Jahren bekannte Geschichte auf Erden tat und tut, – von den am meisten nobelsten und humansten Taten bis zu den am meisten, radikal bösen Taten, – immer wählt er etwas und damit verwirft er dieses oder jenes. Das gilt primär für jeden Einzelnen, sekundär aber auch für Gruppen, Parteien und Nationen, – in allen Kulturkreisen dieser Erde. In der Perspektive des Einzelnen betrachtet, kann festgestellt werden: Dabei ist nicht nur ein „Etwas wählen“ gemeint, sondern ein *sich selbst Tun* mitgemeint.

Doch niemals könnte ein Mensch die Herausforderung, die im konkreten Lebens-Kontext in Form eines *Sinns des Augenblicks* offen oder latent da ist, spüren und erfüllen, wäre in ihm nicht das wirksam, was ich mit Viktor Frankl die „noetische Dimension“ bezeichne. Zu verstehen ist darunter – in Anlehnung auch an den Wertphilosophen Max Scheler – eine, dem menschlichen Wesen inhärente, eigenständige und mit dem „Mysterium“ korrelativ zu denkende und zu empfindende *ontologische* Dimension, die zwischen Geburt und Tod mit dem Psychophysikum zusammen den einen Menschen als Subjekt und Person, als „Leib-Seele-Geist-Einheit und Ganzheit“ ausmacht.⁵ Nur in Auswahl seien hier einige Zitate von Viktor E. Frankl eingeblendet, – alle aus dem frühen Werk „Der unbedingte Mensch“, – welche die noetische Dimension prägnant charakterisieren:

Derjenige sei zunächst „der unbedingte Mensch“, so Frankl,

„der unter allen Bedingungen Mensch ist und auch noch unter den ungünstigsten und unwürdigsten Bedingungen [wie z.B. im Konzentrationslager] Mensch bleibt – der[jenige] Mensch, der unter keiner Bedingung sein Menschentum verleugnet, vielmehr in Unbedingtheit ,zu ihm steht‘.

⁵ Vgl. zu diesem Komplex: Otto Zsok, *Der Arztphilosoph Viktor E. Frankl. Ein geistiges Profil*, St. Ottilien: EOS Verlag 2005, vor allem 84–129 (Von der Psyche zum Geistigen) und 174–209 (Zehn Thesen über die Person).

Diese Kennzeichnung des unbedingten Menschen ist eine *ethische*; sie entspricht einer moralischen (und nicht Durchschnitts-)Norm, einem Idealtypus. Neben diese normative, sollensmäßige Definition stellt sich jedoch auch eine daseinsmäßige, *ontologische*, und im Sinne dieser Begriffsfassung ist der Mensch insofern ein unbedingter, als er in seiner Bedingtheit ‚nicht aufgeht‘; insofern, als keine Bedingtheit imstande ist, den Menschen vollends ‚auszumachen‘; insofern, als sie ihn zwar *konditioniert*, aber *nicht konstituiert*. Unter Bedingungen des Menschseins stehend, steht der unbedingte Mensch trotzdem zu seinem Menschsein: er *trotzt* den Bedingungen, inmitten deren Fülle er sich gestellt findet. In diesem, im ontologischen Sinne, ist der Mensch jedoch nur bedingt ein unbedingter: er *kann* unbedingt sein, aber er muss es nicht sein. Demgegenüber würde die analoge ethische Formulierung lauten: Er *muss* es zwar nicht sein, aber er *soll* es sein. Die Ontologie des Menschen meint also nicht den ‚seienden‘ Menschen, sondern das *Menschsein* selbst. (...) Die Ontologie des Menschen kennt neben der menschlichen [biologisch, psychologisch oder soziologisch bedingten] Faktizität auch noch die Existenzialität des Menschen, oder, wenn man so will: den existenziellen Menschen ‚vor dem Fall‘ in die Faktizität. Der *unbedingte* Mensch ist weder der vital bedingte *Homo sapiens recens*, noch das *Animal rationale*, noch das sozial bedingte *Zoon politikon*, vielmehr ist der *unbedingte* Mensch *der Mensch als solcher*: der *Homo humanus*.“⁶

Dieser *Homo humanus* aber ist zugleich der *Homo noeticus*: der geistige Mensch oder der Geistes-Mensch.

Anzumerken ist, dass Frankl diese Zeilen nach seiner KZ-Erfahrungen schreibt bzw. in Form einer Semestervorlesung an der Wiener Universität 1949 entfaltet. Gesagt ist damit, dass hier nicht bloß Reflexionen eines Mannes zu lesen sind, die er, am Schreibtisch sitzend, spekulativ dahin schreibt, sondern man liest und fühlt hier abgrundtief dichte und sinnschwangere Sätze eines KZ-Überlebenden.⁷ Diese Sätze sind um die Begriffe *Kann*, *Muss*, *Soll*, *ontologisch* und *ontisch* zentriert. Sie lassen im Leser den „Biß des Wirklichen“ (Marcel) erspüren. Man könnte auch sagen: Philosophische Anthropologie *konkret*. Es folgen weitere Zitate nach Frankl zur noetischen Dimension:

⁶ Viktor E. FRANKL, *Der unbedingte Mensch* (1949). Vorwort, in: *Der leidende Mensch*, Bern: Hans Huber Verlag 1996, 66.

⁷ Vgl. Viktor E. FRANKL, *...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, München: DTV Verlag 2000. Neueste Auflage: Kösel Verlag 2012.

„Das Leibliche ist *conditio*, aber nicht *causa* des Seelisch-geistigen. Die leibliche Erkrankung schränkt die Entfaltungsmöglichkeiten der geistigen Person ein, und die somatische Behandlung gibt sie ihr zurück, gibt ihr wieder Gelegenheit, sich zu entfalten: dies lehrt uns die Klinik – nicht weniger, aber auch nicht mehr. (...)“

Die Beziehung zwischen geistiger Person und somatischem Organismus ist eine instrumentale; der Geist instrumentiert das Psychophysikum, die geistige Person macht ihn überhaupt erst zu ‚ihrem‘, indem sie ihn zum Werkzeug macht, zum Organon, zum instrumentum. (...) Der Geist und der Leib befinden sich keineswegs auf ein und derselben Seinsstufe. (...) Wenn ein Mensch im Sinne einer Psychose, die eigentlich eine Somatose ist, ‚verstimmt‘ ist [wie z. B. in einer schweren Depression], so ist dies keineswegs die Erkrankung des eigentlichen Geistes, der geistigen Person. Es ist keineswegs die geistige Person, die da ‚an‘ der Psychose ‚erkrankt‘ ist – womit nicht bestritten wird, dass sie ‚unter‘ der Psychose ‚leidet‘. Erkranken kann einzig und allein der psychophysische Organismus. (...) Die geistige Person bleibt unberührt, selbst noch in der Psychose; der personale Geist wird von der ‚Geistes‘-Krankheit nicht tangiert.⁸ Mag die Person noch so sehr verdeckt und verstellt sein vom vordergründigen Krankheitsgeschehen – im Hintergrund steht sie nach wie vor, wenn auch ohnmächtig und unsichtbar: ohnmächtig im angemessenen Gebrauch ihres Instrumentes, des psychophysischen Organismus, – [und] unsichtbar bis auf vereinzelt Aspekte, in denen der ‚Geist‘ wie ein ‚Blitz‘ durch die ihn von uns isolierende psychophysische Schicht hindurchschlägt.“⁹

Noetische Dimension, mit einem anderen Wort *das Geistige*, darf *nicht* mit mentalen Prozessen gleichgesetzt werden. Diese ermöglichen lediglich das Geistige, verursachen ihn aber nicht. So wie das Klavier das Spielen einer Sonate er-

⁸ In der Logotherapie und Existenzanalyse sprechen wir deshalb nicht von Geisteskrankheiten oder von geistiger Behinderung, sondern von schweren mentalen Störungen, die eben als *somatopsychisch* oder *psychosomatisch* verursacht werden. Diese Einsicht des Wiener Psychiaters und Neurologen Frankl ist heute – siehe den Bereich des ganzen Gesundheitswesens und einer Kultur oder Unkultur des Sterbens – von höchster Aktualität.

⁹ Viktor E. FRANKL, *Der unbedingte Mensch. Metaklinische Vorlesungen (1949)*, in: *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, Bern: Hans Huber Verlag 1998, 106, 107, 108.

möglichst, es aber niemals mit der Musik selbst identisch gesetzt werden kann, so ermöglicht auch das Gehirn – und das ganze Psychophysikum als „Organon“, als Werkzeug, als Ausdrucksmedium – das Offenbarwerden des Geistigen im Menschen. Ohne hier Max Scheler *per longum et latum* zu zitieren, seien seine den Geist betreffenden Kerngedanken zusammengefasst.

3. Der Geist (nach Max Scheler)

Schon die Griechen kannten und behaupteten ein anfängliches Prinzip, – einen unhintergehbaren Anfang [Prinzip heißt ja vom Griechischen *arché* her übersetzt: Anfang und Herrschaft zugleich] des Menschseins, – und nannten es Vernunft. Wir jedoch, so Scheler, ziehen es vor, dafür ein anderes Grundwort zu verwenden, nämlich: *Geist*.

In diesem Grundwort sind spezifisch menschliche Akte, welche dem Tier nicht zugeschrieben werden können, umfassender eingefangen bzw. mitumfasst:

- Das *Denkenkönnen* von Ideen als das innere Antlitz der Dinge.
- Die *reine Anschauung* von Wesensgehalten wie die Werte: das Heilige, das Gute, das Wahre, das Schöne, das Liebenswürdige, das Erhabene und das Noble, um nur einige zu nennen.
- Das bejahende *Wollenkönnen* von Sinn und Werte.
- Das *Erfühlenkönnen* der Güte, des Schönen, der Seligkeit, der Liebe, des Seelenfriedens, aber auch der Reue, der Scham, der Ehrfurcht, des Staunens und der freien Entscheidung.

All diese spezifisch menschlichen Urphänomene werden im Wort „Geist“ mitumfasst. Demnach ist Geist mehr als Verstand (*ratio*) und Vernunft (*intellectus*). Der die Werte erfühlende *Geist*, – der die fundamentale Wertfähigkeit besitzende Mensch als Geistwesen, – ist gegenüber dem psychophysischen Geschehen in ihm selbst *transzendent*.

Geist umfasst den Verstand und die Vernunft. Bildhaft: Geist ist der schöpferische Künstler, der Verstand (*ratio*) und Vernunft (*intellectus*) als Werkzeuge benutzt. Geist ist aber auch derjenige schöpferische Künstler, dem die Wertfähigkeit, die Kontemplationsfähigkeit und das Wollenkönnen des Wert- und Sinnvollen inhärent [innewohnend] sind; dem die Fähigkeit eigen ist, *höhere*

Inspiration für ein Kunstwerk empfangen zu können.¹⁰ Und jetzt kommt etwas Entscheidendes in der Argumentation von Scheler. Er spricht von der endlichen Seinssphäre. Das aber impliziert auch ein Wissen [wenn auch nur ein fragmenthaftes Wissen, eine Ahnung oder ein Vorwissen] über die unendliche, transzendente und göttliche Seinssphäre, in der *der Ewige Schöpferische Geist*, der „creator spiritus“, noch einmal *anders* ist, lebt und wirkt als innerhalb der endlichen Seinssphäre. Das wollen wir nur andeuten und nicht weiter ausführen. Hier, in der endlichen [irdisch-menschlichen] Sphäre des Da-Seins, so Scheler, manifestiert sich das Zentrum des wirkenden Geistes als *Person*. Und diese Person als wirkendes geistiges Zentrum müsse scharf unterschieden werden von allen *psychophysischen, funktionellen Lebenszentren*, die im Menschen selbstverständlich auch da sind und die von der Biologie, Medizin, Psychologie und Neurowissenschaften untersucht und weitgehend erkannt werden können.

Nun aber, so Scheler weiter, müsse man genauer und noch differenzierter bestimmen, was *Geist* als neues und entscheidendes Prinzip am und im Menschen wesentlich sei. Zuvor aber sei festzuhalten: Selten habe man [im Laufe der Geschichte] mit einem so zentralen Wort, eigentlich „Grund-Wort“ unserer Sprache, so viel Unfug getrieben, wie mit dem Wort *Geist*. Dieser Feststellung von Scheler ist voll zuzustimmen. Ich selbst möchte diese Feststellung hier noch schärfer differenzieren und hervorheben: Bis heute sprechen wir im Deutschen [und auch in anderen Sprachen] von „geistiger“ Tätigkeit dort, wo im Grunde und realiter nur Denk- und Denkerarbeit, kombinatorische, analytische, zerlegende Verstandestätigkeit oder auch synthetisierendes Vernunftdenken oder eben höchste und subtilste denkerische Gehirnarbeit – wie z. B. im Bereich der höheren Mathematik – geleistet wird. Das alles ist zwar sehr wichtig für unser Leben auf Erden, ganz klar, aber es ist *noch nicht* die Sphäre des Geistes, noch nicht die *noetische* Dimension. Dieses Gehirnmäßige, Mentale, Verstandesmäßige ist lediglich „Organon“, also ein [freilich unverzichtbares] Werkzeug des Geistes. Das Gehirnmäßige ist *das Ontische*. Der Geist und die geistige Dimension aber *das Ontologische*. Und einen Eindruck, der sich mir seit Jahrzehnten aufdrängt, kann und will ich hier nicht verschweigen: Wir aber (in Europa) beten nur das Werkzeug

¹⁰ Mehr dazu in: Otto Zsok, *Musik und Transzendenz. Ein philosophischer Beitrag zur Eruerung der geistig-spirituellen Inhalte der großen abendländischen Musik. Gregorianik, Bach, Beethoven und Mozart*. St. Ottilien: EOS Verlag 1999.

an und wöhnen, das Geistige erfasst zu haben. Dem ist aber nicht so. Max Scheler sagt nun mit großer Klarheit:

Grundbestimmung eines geistigen Wesens, wie immer es psychophysisch geschaffen sei, „ist *seine existentielle Entbundenheit vom Organischen*, seine Freiheit, seine Ablösbarkeit, sein Distanz-halten-können von dem Bann, von dem Druck, von der Abhängigkeit vom *Organischen* und also auch von seiner eigenen triebhaften Intelligenz. (...)“

Der wesentlich geistige Akt, wie ihn der Mensch [und nur er] vollziehen kann, heißt: *Sammlung*. Ziel dieses „Sichsammelns“ ist: „Bewusstsein des geistigen Aktzentrums von sich selbst“ oder „Selbstbewusstsein“. (...)“

Sammlung, Selbstbewusstsein und Sachlichkeit oder Gegenstandsfähigkeit bilden [im Menschen] *eine einzige unzerreißbare Struktur*, die als solche erst dem Menschen eigen ist.¹¹

Der Geist also macht dieses Selbstbewusstsein, diese neue Zurückbeugung und Zentrierung des Menschen Existenz möglich, und Kraft seines Geistes vermag der Homo humanus auch *seine eigene psychophysische Beschaffenheit* und jedes einzelne psychische Erlebnis sowie jede einzelne seiner vitalen Funktionen selbst wieder *gegenständlich* zu machen. Nur darum vermag dieses Wesen [Mensch] auch sein Leben frei von sich zu werfen [sein Psychophysikum zu töten].¹²

Schließlich charakterisiert Scheler das anorganische, das pflanzliche und das tierische Gebilde, um dann hervorzuheben: Jenes innere Zentrum aus dem das Geistige im Menschen sich auswirkt, nennen wir *Person* und sie muss als dasjenige Zentrum gedacht werden, „das *über* dem Gegensatz von Organismus und Umwelt erhaben ist.“ In meinen Worten: Die geistige Person, die geistig-personale Existenz erweist sich gegenüber dem Psychophysikum und dessen Beziehungen zur Umwelt als eine *transzendente Größe*.

Sie kann nicht so gegenständlich gemacht werden wie der psychophysische Leib, denn „das Sein der geistigen Person“ besteht *im freien Vollzug ihrer geistig-personalen Akte*. „Zum Sein unserer Person können wir uns nur *sammeln*, zu ihm hin uns konzentrieren – nicht aber es objektivieren“, sagt Scheler. Und dann: Am Leben anderer Personen können wir aber *Anteil* gewinnen, indem wir ihre

¹¹ MAX SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn: Bouvier Verlag 1991, 38, 41.

¹² SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 41f. Zitat unwesentlich abgeändert – Otto Zsok.

freien Akte *nach-* und *mitvollziehen* durch dasjenige fühlende „Verstehen“, das durch die Haltung der geistigen *Liebe* möglich ist.¹³ Von dieser Liebe sagt Scheler:

Sie liebe und schaue im Lieben immer etwas weiter als nur auf das, was sie in den Händen habe und besitze. „Der Triebimpuls, der sie [diese geistige Liebe] auslöst, mag ermüden – sie selbst ermüdet nicht.“¹⁴ Gemeint ist hier die Liebe als universale, alles durchdringende Kraft, als Kaiserin und Königin aller kosmischen Kräfte. An dieser „Ur-Kraft“ Liebe habe der Mensch Anteil. Und zwar so sehr, dass er zunächst und primär ein *ens amans* [liebendes Wesen] und dann erst ein *ens cogitans* [denkendes Wesen] oder *ens volens* [wollendes Wesen] sei. „Es ist die erbauende und *aufbauende* Aktion in und über der Welt, die wir als Wesen der Liebe bestimmen. (...) Die Liebe des Menschen [aber] ist nur eine besondere Teilfunktion dieser universalen, in allem und an allem wirksamen [Ur-]Kraft.“¹⁵

Sofern der Mensch Träger der Liebe ist, strebt er das innere Wertwachstum der Dinge und der Mitmenschen an, auch wenn dabei seine Liebe oft bruchstückhaft, auch egoistisch und unvollendet bleibt. Wir halten hier fest: Das innere Wertwachstum der Dinge anzustreben, ist Ausdruck des Geistigen und des Ethischen im Menschen, einer frei vollzogenen Verantwortlichkeit „für“ [etwas oder für jemanden]. Mit diesem Ansatz kann *gar nicht* vereinbart werden diejenige politische Doktrin, welche – sei es in einem europäischen Land oder außerhalb Europas – offen oder nur versteckt „Zerstörung durch Krieg“ als „Wertwachstum“ ansieht und latent den Krieg propagiert. Nicht nur in den Jahren 1912 bis 1914, und nicht nur in den Jahren 1933 bis 1939 lebten in Europa sogenannte Kriegstreiber. Zwar tritt heute kein europäischer Politiker in Erscheinung, der *explizit* den Krieg befürwortet; dennoch gibt es „Gestalten“ in der Politik, die

¹³ SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 48.

¹⁴ MAX SCHELER, *Ordo amoris*, in: MAX SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Band 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre* (GW, Band 10), Bonn: Bouvier Verlag 1986, S. 358.

¹⁵ SCHELER, *Ordo amoris*, 355. Anmerkung: Liebe und Gemüt aber hängen bei Scheler zutiefst zusammen. Er sagt: *Das Gemüt* verdiene „*mehr der Kern des Menschen als Geistwesen*“ (348) genannt zu werden, als Erkennen und Wollen, und: Liebe sei eine universale, „in allem und an allem wirksame Kraft, die ein Werden, ein Wachsen, ein Aufquellen der Dinge in die Richtung des Urbildes, das in Gott von ihnen gesetzt ist“ (SCHELER, *Ordo amoris*, 355), generiert.

zumindest keinen heftigen inneren Widerstand fühlen würden, wenn ein Krieg ausbrechen würde. Zurück zu Scheler.

Die Sonderstellung des Menschen im Kosmos bringt Max Scheler zuletzt auch mit dem geistigen Phänomen „Humor“ in Verbindung:

„Sofern der Mensch Person ist, vermag er sich über sich – als [biologisches und psychophysisches] Lebewesen – *emporzuschwingen*. Er ist fähig von einem [inneren] Zentrum aus gleichsam *jenseits* der raumzeitlichen Welt *alles*, darunter auch sich selbst, zum Gegenstande seiner Erkenntnis zu machen. So ist der Mensch als *Geistwesen* das sich selber als [biologisches] Lebewesen und der [physisch-kosmischen] Welt überlegene Wesen. Als solches ist er auch der *Ironie* und des *Humors* fähig, die stets eine *Erhebung* über das eigene Dasein einschließen.

Das Zentrum aber, von dem aus der Mensch die Akte vollzieht, durch welche er seinen Leib und seine Psyche vergegenständlicht, die Welt in ihrer räumlichen und zeitlichen Fülle gegenständlich macht – es kann nicht selbst ein »Teil« eben dieser Welt sein: es kann nur *im obersten Seinsgrunde selbst* gelegen sein.“¹⁶

So weit die zentralen Gedanken von Max Scheler zum *Geist* und zur *noetischen Dimension*. Den „obersten Seinsgrund“ aber nenne ein jeder so, wie es seiner Schulung, seiner Begrifflichkeit, seiner religiösen Erziehung und seiner Empfindung am besten entspricht (das Göttliche, die Erste und Letzte Wirklichkeit, die urewige Liebe, der Ewige Schöpfergeist, das ontologische Apriori, das Ur-Sein, der Ur-Grund usw.). Immer wird es sich dabei um ein „*Mysterium magnum et tremendum*“ handeln: um den Ewigen Schöpfergeist, um die urewige Liebe, um den gründenden Grund, um die Urseinskräfte Yang und Yin die, bipolar aufeinander bezogen, ewig zeugen und gebären usw. Und mit all Diesem hat die von Max Scheler sogenannte Sonderstellung des Menschen im Kosmos zu tun. „Die existenzielle *Entbundenheit des Geistes vom Organischen*, seine Freiheit, Ablösbarkeit (...) von dem Bann, von dem Druck, von der Abhängigkeit vom *Organischen*, (...) auch von seiner eigenen triebhaften »Intelligenz«,“ begründet aber die von Viktor Frankl sogenannte Grundfähigkeiten des Menschen: *die Selbstdistanzierung* und *die Selbsttranszendenz*.

¹⁶ MAX SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 47. Zitat von mir sehr geringfügig ergänzt – Otto Zsok.

Die letzte Entbundenheit und Abgelöstsein vom Organischen, vom Psychophysikum erfährt aber der Mensch im Sterben bzw. im Tod. Doch bis dahin darf und kann er sich immer wieder einüben und, im Sinne einer Selbstdistanzierung [von seiner Angst, von seinem Zwang, von seiner Depression, von seiner blinden Wut], die Herrschaft über manche Impulse, Regungen und Kräfte seines Psychophysikums sinnvoll nutzen, formen, lenken und beherrschen lernen. Denn, wie Scheler schreibt: „Die *Person* im Menschen muß als das Zentrum gedacht werden, das über dem Gegensatz von Organismus und Umwelt *erhaben* ist.“¹⁷ Nach dieser ontologischen Charakterisierung der geistigen Person widmen wir uns dem Ethischen im Menschen.

4. Das ethische Moment

Die in der geistigen Person, im Geistigen, in der noetischen Dimension eingeschlossene Fähigkeit, „das ethische Moment“ oder auch den höheren Wert in einer konkreten Situation wahrzunehmen und selbstreflexiv sich fühlend zu überlegen, ob ihm entsprochen werden soll oder nicht, wird im Folgenden entlang einer *sehr realen* Geschichte aus dem Zweiten Weltkrieg dargelegt. Zuvor erinnere ich noch einmal daran: Im lebendigen Gefüge des „*Ich – Du – Wir*“ vollziehen wir unsere Existenz. Unser Leben in dieser irdischen Welt spielt sich in einer sozialetischen Dimension ab. Dies ist auch dann der Fall, wenn es Krieg vorherrscht, wie in den Jahren 1939 bis 1945.

Zitiert wird aus den Kriegserinnerungen von Walter Böckmann (1923–2014), der später ein bedeutender Schüler des Wiener Arztphilosophen Viktor E. Frankl (1905–1997) geworden ist und auch ein Logotherapieinstitut in Bielefeld gegründet und (von 1983 bis 1991) geleitet hat.¹⁸ Böckmann ist noch nicht ganz 19 Jahre

¹⁷ Max SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 43.

¹⁸ Walter BÖCKMANN, *Freiwilligkeit ist der Preis der Freiheit*, Teil I und II, Bielefeld 1996. Unveröffentlichtes Manuskript, 603 Seiten. Siehe noch zu und über Böckmann: Otto Zsok, *Sinn-Orientierte Führungslehre nach Walter Böckmann. Leben und Werk des Bielefelder Soziologen*, St. Ottilien: EOS Verlag 2013. Und: Otto Zsok, *Ein logotherapeutisches Quartett. Viktor E. Frankl und vier seiner Schüler. Uwe Böschmeyer, Walter Böckmann, Elisabeth Lukas und Wolfram K Kurz*, Edition Logos und Ethos Stiftung für Logotherapie und Existenzanalyse, München 2013.

alt, als er die nun folgende schreckliche Situation erleben muss, wobei er das alles im Rückblick als 75-Jähriger schreibt: Es ist Januar 1942. Ostfront in Russland.

„Die Rote Armee hat inzwischen nordwestlich von uns einen tiefen Einbruch erzielt, und wir werden zurückverlegt. Vorher soll jedoch alles zerstört werden, was dem nachrückenden Gegner als Stützpunkt dienen könnte. (...) Es geht um *die letzten Häuser* in unserem Waldgebiet. So bekomme ich den *Befehl*, in einem Geländeabschnitt von zwanzig Kilometer Länge und fünf Kilometer Tiefe alle noch halbwegs intakten Gebäude und Häuser niederzubrennen. Klingt im ersten Augenblick ganz logisch, denn in vier Wänden mit einem Dach darauf lebt es sich länger, kann man Verwundete versorgen und sich stundenweise wieder in einen Menschen zurückverwandeln. Häuser müssen deswegen weg. Die Praxis sieht dann anders aus. Die einzigen Hüttchen, die wir finden, drei an der Zahl und tief im Walde versteckt, sind dicht belegt, Landser von irgendeiner Trossseinheit, die gerade abzieht, und Zivilisten, so viele wie nur bei Russen in russische Häuser hineingehen. Wir drücken uns eine ganze Nacht bei den Leuten herum, bis auch der letzte Trosssoldat verschwunden ist, und jetzt müssten wir eigentlich handeln... Ich weiß zwar, was ich auftragsgemäß tun *muss*, aber nicht, was ich tun *soll*. Der Unterschied ist erheblich. Meine beiden hervorragenden Unterführer merken das. Und sie merken auch, dass es nicht der Neue ist, der Unerfahrene ohne Frontbewährung und Praxis im Umgang mit dem Feind, der da mit sich hadert, sondern *der ‚Mann an sich‘* [der Homo humanus]. ‚Was machen wir nun‘ – fragt einer der beiden, aber ich kann im Augenblick nur die Achsel zucken. Dann vergeht wieder eine Stunde. Allmählich wird es dunkel. Ich streiche mit dem blödesten Gefühl der Welt draußen um die Häuser herum und komme zu keinem Entschluß. Da steht plötzlich Schwiefel vor mir, einer der beiden Unterführer und gebürtig aus Odessa am Schwarzen Meer, in der Hand hat er eine Schachtel Streichhölzer. ‚Die nassen Dächer brennen einfach nicht‘, sagt er und wirft ein halb abgebranntes Streichholz in den Schnee. ‚Wenn Sie meinen‘, sage ich und versuche in seinem Gesicht zu lesen“¹⁹ (S. 374f.).

Und genau so findet schließlich Böckmann in jener schrecklichen Situation einen *winzigen Freiraum*, um nach dem „Soll“ zu handeln. Die Häuser werden nicht niedergebrannt, die Streichhölzer reichen gar nicht aus, um die nassen Dächer anzuzünden. Und später, als Böckmann und Truppe zum Bataillon zurückkehren, ist keine Gelegenheit mehr da, den sogenannten Vollzug zu melden und

¹⁹ BÖCKMANN, *Freiwilligkeit ist der Preis der Freiheit*, 374f.

„niemand mehr fragt uns nach dem Ausgang unseres Unternehmens“²⁰. Hätte jemand gefragt, so hätte Böckmann – klug geworden durch eigene konkrete Erfahrungen – einen Regel Nr. 2 zur Anwendung gebracht: „Es kommt nicht so sehr darauf an, was man sagt, sondern *wie* man es sagt“.²¹

Es heißt im Text: „Ich weiß, was ich dem militärischen Befehl nach tun *muss*, aber nicht, was ich tun *soll*.“

Genau das hier ist der springende Punkt. Woher und wieso taucht dieses „Soll“ auf? Man könnte sagen, Böckmann sei evangelisch sozialisiert, er habe ein Abitur gemacht und im Gymnasium in Wernigerode sich das Minimum an christlicher Moral angeeignet. Andererseits sei er absolut freiwillig in den Krieg gezogen und sei „Feuer und Flamme“ für das Dritte Reich gewesen, wie er selbst öfters erwähnt hatte. Dieses „Soll“, – das nicht vom Menschenhand gemacht ist, wie auch das „Sein“ nicht vom Menschen gemacht ist, – taucht einerseits aus der konkreten Situation, andererseits aus dem Inneren des handelnden und erkennenden Soldaten bzw. Menschen Walter Böckmann auf.

Nach meiner Einschätzung war *dort* und *damals*, an der Ostfront in Russland, mehr im Spiel als nur die Auswirkung verinnerlichter Normen oder Gebote der Sozialisation eines Walter Böckmann. Die Entscheidung, die Häuser, in denen alte russische Menschen und Kinder gewohnt haben, nicht niederzubrennen, war eine ureigene, persönliche, aufgrund eines Ringens mit „dem Menschen in sich selbst“ getroffene Entscheidung, die dort und damals dem „Soll“ der Situation, dem „Sinn des Augenblicks“, aber auch einer elementaren Wertfähigkeit im Inneren entsprochen hat. Es war das Ringen des *homo noeticus* mit dem *homo lupus*. Es war die innere Auseinandersetzung des Geistig-Ethischen mit dem *animal rationale*. Es war die innere Auseinandersetzung des Gewissens als „Sinn-Organ“ (Frankl) mit dem „Über-Ich“ (Freud). Unter dem schrecklichen Druck der äußeren Situation, – auf Befehl russische Häuser niederzubrennen, in denen Kinder und alte Menschen wohnten, – meldete sich in dem 19-jährigen Walter Böckmann die in ihm wirkende „noetische Dimension“ zum Wort, [wobei er selbst erst 25 Jahre später diesen Begriff überhaupt kennen lernen wird] und lud ihn sanft ein, eine *Selbstdistanzierung* zu vollziehen, d. h. nicht ganz in der Situation aufzugehen, sondern aus einem gewissen inneren Abstand sich selbst und

²⁰ BÖCKMANN, *Freiwilligkeit ist der Preis der Freiheit*, 376.

²¹ BÖCKMANN, *Freiwilligkeit ist der Preis der Freiheit*, 376.

die dort, mitten im Krieg gegebene ganz konkrete Situation – und darin den Sinn des Augenblicks – wahrzunehmen.

Die Wahrnehmung dieses „Soll“ in sich selbst wurde aber durch das eigene Gewissen ermöglicht, das als „Sinn-Organ“ (Frankl) die spezifisch menschliche – noetische, geistige – Fähigkeit ist, in einer konkreten Situation das Sinnwidrige vom Sinnvollen zu unterscheiden. Eine restlose und schreckliche Einsamkeit ist mit solch einer Entscheidung verbunden. Der Einzelne wird auf *sich selbst* zurückgeworfen. Doch auch die konkrete Situation selbst bietet manche Anhaltspunkte mit Bezug auf das Herausfinden dessen, was hier und jetzt als sinnvoll erscheint und ist. Wir wollen diese Anhaltspunkte mit dem Begriff „Sinn des Augenblicks“ umschreiben und meinen damit, im Duktus der Existenzanalyse und Logotherapie, einen jeder Situation innewohnenden „Anruf eines Werthafter“, das mich als Person und Subjekt hier und jetzt angeht. Dass dieser Anruf immer wieder überhört werden kann und wird, ändert nicht an seiner Realität: er ist da, offen oder verborgen, augenscheinlich fassbar oder latent. Man kann hier auch von einer „Logos-Gestalt“ sprechen, die der Mensch in einer konkreten Situation erahnt und erspürt. Schon Heraklit hat auf diese *metaphysische Gegebenheit* hingewiesen mit mehreren Worten: „Mit dem sie am engsten verkehren, dem *Sinn*, von dem kehren sie sich ab, und worauf sie täglich stoßen, das erscheint ihnen fremd“ (B 72). Deshalb sind diese Menschen „wie taub: hören, aber verstehen nicht. Der Spruch bezeugt es ihnen: Anwesende sind abwesend“ (B 34).²²

Gesagt ist hier nicht mehr und nicht weniger, dass der Logos zum Schicksal des Menschen geworden ist; dass das Gewahrwerden meiner (subjektiv erlebbar) noetischen Dimension eine Begegnung mit dem (transsubjektiven) Logos darstellt. Dieser Logos heißt in manchen logotherapeutischen Schriften: *das Gemeinte, das Bestmögliche, das Gesollte* und *das Gottgewollte* (Elisabeth Lukas).²³ Dieser Logos ist nicht, wie manche irrtümlich meinen, machbar oder erfindbar. Er kann nicht gesetzt, angeordnet, befohlen oder dekretiert werden. Er kann nur abgetastet und entdeckt werden. Als transsubjektive Größe ist Logos unabhängig

²² HERAKLIT, *Fragmente. Griechisch und Deutsch*, hrsg. v. Bruno Sell, Zürich: Artemis & Winkler Verlag 1995.

²³ Vgl. Elisabeth LUKAS, *Geist und Sinn. Logotherapie – die dritte Wiener Schule der Psychotherapie*, München 1990, S. 86.

von menschlicher Willkür, d. h. er ist ein *dem Wollen Vorausliegendes*.²⁴ Bevor jemand nach irgendetwas strebt; bevor jemand überhaupt etwas will oder nur anvisiert, ist der Logos schon da. Er ist *ein Apriori*. Im Anfang *ist* der Logos (in Anlehnung an das Evangelium nach Johannes).

Entscheidungen werden im konkreten Lebens-Kontext getroffen, sagten wir. Etwas, eine Art Anruf in einer bestimmten Situation berührt den Menschen, spricht ihn an und fordert ihn heraus, lädt ihn sanft ein, sich in die richtige Richtung zu bewegen. Dieses „Etwas“ liegt außerhalb des Menschen als Subjekt und Person und ist dennoch mit ihm auf geheimnisvolle Weise zutiefst verbunden. Bildhaft ausgedrückt: Die Sonne liegt außerhalb der Erde, aber unser Planet ist mit ihrem Licht und ihrer Wärme unausweichlich verbunden. Die Sonne ist für die Erde *ein Apriori*, eine Voraussetzung, ein Früher, ohne die auf Erden es kein Licht geben und kein Leben bestehen könnte.

Betrachtet man die Europäische Union als ein System, das auf Sinn – auf den Logos – angelegt ist, kann man erkennen, dass die Beziehungen der EU zu Russland, das letztlich auch ein zu Europa gehörendes Land ist, nicht bloß pragmatisch und zweckmäßig zu regeln sind, sondern eben vom „Sinn des WIR“ her.

Wie auch immer in der sogenannten „Ukraine-Krise“ diese oder jene Seite agiert hat, fest steht, dass *die Menschen selbst*, die in der Ukraine leben, denjenigen *transsubjektiven Logos* in dem komplexen System „EU und Russland“ darstellen, *an den* sich die Politik, im Westen wie im Osten, zu richten hat bzw. sich richten sollte. Laienhaft gedacht? Zu idealistisch gemeint? Oder naiv? Vielleicht. Vielleicht aber auch nicht.

Auch hier spürt man, sofern man spüren will, dass der „Logos der Situation“, der „Sinn des Augenblicks“ dem rein zweckgerichteten, machtpolitischen Willen vorausliegt. Es handelt sich letztlich, ich kann es nicht anders sagen, um einen „Sinn des WIR“.

Man könnte sagen: Es ist das *transsubjektive* Element in der jeweiligen Situation, das nicht vom Menschen gemacht, gesetzt, angeordnet oder postuliert oder erfunden, sondern von ihm eher entdeckt, erspürt, erfüllt, abgetastet und empfunden wird. Wie nun dieses subjektive Abtasten und Empfinden mit dem

²⁴ Vgl. Gerd HAEFFNER, *Positiverfahrungen – ein Problem der Philosophie. Ein Versuch, Glück und Sinn auseinander- und zusammenzuhalten*, in: Bernhard Grom, Norbert Brieskorn, Gerd Haeffner, *Glück. Auf der Suche nach dem „guten Leben“*, Frankfurt am Main – Berlin: Ullstein 1987, 211.

dem *Wollen vorausliegenden* (transsubjektiven oder gar objektiven) *Sinn* kohärent dargelegt und begründet werden kann, hat uns Immanuel Kant (1724–1804) in seiner Schrift „Was heißt, sich im Denken orientieren?“ überzeugend gezeigt. Es scheint mir an dieser Stelle wichtig, seine Reflexionen ausführlicher, wenn auch abgekürzt, in Erinnerung zu rufen. Kant schreibt:

„Sich *orientieren* heißt in der eigentlichen Bedeutung des Wortes: aus einer gegebenen Weltgegend (in deren vier wir den Horizont einteilen) die übrigen, namentlich den *Aufgang* zu finden. Sehe ich nun die Sonne am Himmel und weiß, daß es nun Mittagszeit ist, so weiß ich Süden, Westen, Norden und Osten zu finden. Zu diesem Behuf [Zweck, Erfordernis] bedarf ich aber durchaus *das Gefühl* eines Unterschieds an meinem eigenen *Subjekt*, nämlich der rechten und linken Hand. Ich nenne es ein *Gefühl*: weil diese zwei Seiten äußerlich in der Anschauung keinen merklichen Unterschied zeigen. Ohne dieses Vermögen in der Beschreibung eines Zirkels, ohne an ihn irgendeine Verschiedenheit der Gegenstände zu bedürfen, doch die Bewegung von der Linken zur Rechten von der in entgegengesetzter Richtung zu unterscheiden und dadurch eine Verschiedenheit in der Lage der Gegenstände *a priori* zu bestimmen, würde ich nicht wissen, ob ich Westen dem Südpunkte des Horizonts zur Rechten oder zur Linken setzen und so den Kreis durch Norden und Osten bis wieder zu Süden vollenden sollte. Also orientiere ich mich *geographisch* bei allen objektiven Datis am Himmel doch nur durch einen *subjektiven* Unterscheidungsgrund. (...)

Diesen geographischen Begriff des Verfahrens sich zu orientieren, kann ich nun erweitern und darunter verstehen: sich in einem gegebenen Raum, mithin bloß *mathematisch* orientieren. Im Finsternen orientiere ich mich in einem mir bekannten Zimmer, wenn ich nur einen einzigen Gegenstand, dessen Stelle ich im Gedächtnis habe, anfassen kann. Aber hier hilft mir offenbar nichts als das Bestimmungsvermögen der Lagen nach einem *subjektiven* Unterscheidungsgrunde: denn die Objekte, deren Stelle ich finden soll, sehe ich gar nicht. (...) Ich orientiere mich durch das bloße *Gefühl eines Unterschiedes* meiner zwei Seiten, der rechten und der linken. (...)

Endlich kann ich diesen Begriff noch mehr erweitern. Er bestände dann in dem Vermögen, sich nicht bloß im Raume, sondern *überhaupt im Denken*, – *logisch*, – zu orientieren. Man kann nach der Analogie erraten, daß dieses ein Geschäft der reinen Vernunft sein werde, ihren Gebrauch zu lenken, wenn sie, von bekannten Gegenständen (der Erfahrung) ausgehend, sich über alle Grenzen der Erfahrung erweitern will und ganz und gar kein

Objekt der Anschauung, sondern bloß Raum für dieselbe findet; da sie alsdann gar nicht mehr imstande ist, nach objektiven Gründen der Erkenntnis, sondern lediglich nach einem subjektiven Unterscheidungsgrunde, in der Bestimmung ihres eigenen Urteilsvermögens, ihre Urteile unter eine bestimmte Maxime zu bringen. Dies subjektive Mittel, das alsdann noch übrig bleibt, ist kein anderes als *das Gefühl* des der Vernunft eigenen Bedürfnisses. (...) [Es ist also] eine Maxime nötig, wonach wir unser Urteil fällen; denn die Vernunft will einmal befriedigt sein. (...) Nun tritt *das Recht des Bedürfnisses* der Vernunft ein als eines subjektiven Grundes, etwas vorauszusetzen und anzunehmen, was sie durch objektive Gründe zu wissen sich nicht anmaßen darf; und folglich sich im Denken, im unermesslichen und für uns mit dicker Nacht erfüllten Raume des Übersinnlichen, lediglich durch ihr eigenes Bedürfnis zu *orientieren*. (...)

Unsere Vernunft fühlt ein Bedürfnis nach dem Begriff eines ersten *Urwesens*, das zugleich das höchste Gute ist. (...) Man kann das Bedürfnis der Vernunft in ihrem *praktischen* Gebrauch so ansehen: wir werden benötigt, die Existenz Gottes vorauszusetzen, nicht bloß dann, wenn wir *urteilen wollen*, sondern weil wir *urteilen müssen*. Denn der reine praktische Gebrauch der Vernunft besteht in der Vorschrift der moralischen Gesetze. Sie führen aber alle auf die Idee des *höchsten Gutes*, was in der Welt möglich ist, sofern es allein durch *Freiheit* möglich ist: die *Sittlichkeit*.²⁵

Wir wollen gar nicht so weit gehen, das Wort „Gott“ und die damit gemeinte Erste und Letzte Wirklichkeit, „das absolute heilige Geheimnis“ (Karl Rahner) im Zusammenhang unseres Thema zu strapazieren, denn noch so eine kohärente gedankliche Annäherung an die mit dem Wort „Gott“ bezeichneten Urwirklichkeit, – und die Darlegung von Kant scheint mir hier durchaus kohärent zu sein, – würde niemals diese Urwirklichkeit selbst dem eigenen Bewusstsein realiter fühlbar machen, sondern höchstens das Denken für eine Offenheit gegenüber der Transzendenz vorbereiten. Ich persönlich bejahe den Satz, der da lautet: „Vom *Menschen* aus müssen wir zu Gott gelangen, sonst bleibt Gott in Ewigkeit ein Fremder!“²⁶

²⁵ Immanuel KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren?* in: Mit Kant am Strand, hrsg. v. Brigitte Hellmann, München: DTV 2008, 9–16. Zitat von mir teilweise gekürzt und komprimiert – Otto Zsok.

²⁶ BÔ YIN RÂ (Joseph Anton Schneiderfranken), *Das Buch der königlichen Kunst*, Bern: Kober Verlag 1983, 178. (Erste Auflage 1932).

„Vom Menschen aus“ heißt aber im Lichte des bisher Gesagten: Den Menschen müssen wir immer tiefer kennen lernen, erspüren und erfassen – durch Selbsterkenntnis. Unser ureigenes Menschsein sollen wir immer tiefer erkennen und empfinden lernen. Dazu gehört Erkenntnis des Leibes, der Seele und des Geistes. Wie lange dauert im Leben eines Menschen dieser Lernprozeß der Selbsterkenntnis? Vom *homo humanus*, vom *homo noeticus*, vom Geistes-Menschen gehen wir aus, zu dessen „Wahr-Bild“ es gehört:

Dass er in sich selbst eine Wertfähigkeit vorfindet, die irgendwann in einer konkreten Situation ihm befiehlt, etwas Schlimmes zu unterlassen, [z. B. das gemeinsame Kind dem anderen Elternteil nicht zu entfremden], oder ihm gebietet, etwas Konkretes und Sinnvolles und Gutes zu tun [z. B. einen Konsens für die nahe Zukunft der zerrütteten Familie zu suchen oder einen Konsens in der Krise Europas zu finden].

Dass er in manchen Momenten seines Lebens sich nach innen sammeln und sich von bedrückenden Faktoren distanzieren kann.

Dass er in sich selbst einen „Lichtfunken“ körperlich spürbar und bewusst empfindend wahrnimmt, der mehr ist als nur das Licht des Verstandes.

Den Ausgangspunkt „vom Menschen aus“ zu nehmen und von ihm her einen weiten Weg zu erwandern, um – eventuell – zu Gott, zur Ersten und Letzten Wirklichkeit zu gelangen,²⁷ bedeutet, sich selbst, durch das Bewohnen des Leibes und über den wundervollen Leib hinaus, als *Seele* und *Geist* erkennen und empfinden zu lernen und darin auch das Ethische für sich selbst zu erfassen.

Im Beispiel von Walter Böckmann haben wir gesehen, dass sich das Ethische im Konkreten meldet bzw. in einer konkreten Situation aufscheint. Dasselbe haben wir erkannt im angedeuteten Beispiel der streitenden Eltern, die im gemeinsamen Kind das Werthafte erkennen und – eventuell – ihm entsprechen.

Ethisches Handeln ist ein ursprüngliches, ein spezifisch *menschliches* Phänomen. Ethisch empfinden zu können, ist eine unveräußerliche Wesenseigenschaft des Menschen als *homo humanus* und als *homo noeticus*. Nur dem Menschen eignet eine tiefere Empfindung, welche im Begriff der „Sollensnotwendigkeit“ zum Ausdruck kommt. Tiere sind *jenseits* von gut und böse, jenseits von Ethik und außerhalb jeder Sollensnotwendigkeit, denn auch wenn sie „töten“ [ein anderes Tier, um ihr Hunger zu stillen], tun sie es niemals aus Mordlust oder nach reifen Überlegungen. Anders verhält es sich bei dem Menschen, der sehr wohl

²⁷ Es muss hier gänzlich offen bleiben, ob dies im irdischen Leben gelingt oder nicht.

aus „der Art schlagen“ und unmenschlich sein, oder aber auch dem „Soll“ einer Situation bzw. dem „Sinn des Augenblicks“ entsprechen kann, – je nachdem welche Möglichkeit er im Konkreten wählt und verwirft.

So gesehen, stimme ich mit Max Scheler dort überein, wo er ausführt: Die Aufgabe der Ethik sei nicht, eine Theorie der jeweilig „geltenden Sittlichkeit“ zu geben, oder verständlich zu machen, was als gut und böse in „sozialer Geltung“ stehe, sondern Aufgabe der Ethik bestehe darin, offenbar zu machen, „was gut und böse *ist*. Nicht um die *sozialen Werturteile* hinsichtlich des Guten und Bösen, sondern um die *Wertmaterie* ‚gut‘ und ‚böse‘ selbst handelt es sich bei ihr; nicht um die Urteile, sondern um das, *was* sie meinen und worauf sie abzielen.“²⁸

Scheler ist überzeugt: Es gibt ethische Wesenserkenntnis und der ethische Grundsatz schlechthin – *das Gute soll sein* – ist unabhängig von den momentan gerade geltenden sozialen Werturteilen.²⁹ Außerdem vertritt Scheler die Ansicht, dass es nicht auf (induktiv gewonnene) Erfahrung beruhe, „zu finden, was gut und schlecht ist.“ Denn: „Auch wenn niemals *geurteilt* worden wäre, daß der Mord böse ist, bliebe er doch böse. Auch wenn das Gute nie als ‚gut‘ ‚*gegolten*‘ hätte, wäre es doch gut.“³⁰

Von allen Lebewesen auf Erden *kennen* nur Menschen das Gute und das Böse, und nur Menschen *können* das Gute und das Böse bewusst [und manchmal auch unterbewusst] tun. Seit ca. 3000 Jahren kennt man in Europa eine reflektierte Ethik, die schon Sokrates in sich verkörperte und durch seine Haltung „Maßstä-

²⁸ MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern und München: Franke Verlag 1980, 65.

²⁹ Leute wie Hitler und Stalin haben einer ganzen Nation Mancherlei für als „gut“ verkauft, und Mancherlei Dämonie galt innerhalb eines „sozialen Werturteils“ als gesetzlich vertretbar, als „gut fürs Vaterland“ oder für die bolschewistische Partei usw., und dennoch waren jene „Dinge“ weder gut, noch nützlich, sondern schlichtweg böse und verbrecherische Taten mit unfassbar langen, bis heute anhaltenden und schweren Auswirkungen in der Geschichte Europas.

³⁰ SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, 66. Im Weiteren können wir in diesem Essay davon absehen, wie Scheler die Auseinandersetzung mit Kant führt. Scheler zufolge gibt es im Menschen eine ursprüngliche ethische Intuition, eine Wesensschau für Werte, die gelten. Der Mensch ist fähig, eine „*phänomenologische Anschauung*“ zu haben oder eine „*phänomenologische Erfahrung*“ zu machen und darin und dadurch „erschaut“ und erfasst er das Wesen des Wertes bzw. des Ethischen (vgl. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, 68).

be“ gesetzt hat. Geistig auf einer höheren Ebene stehend, hat auch der erhabene Meister aus Nazareth einen unvergänglich gültigen „Maßstab des Menschseins“ verkörpert. Relevant sind aber auch die Erkenntnisse von Kant, Jaspers, Scheler und Frankl. Die Essenz dieser philosophischen Erkenntnisse lautet:

Freiheit und Verantwortlichkeit ist im geistigen Personsein des Menschen begründet. Sobald ein Mensch 12 bis 14 oder 16 bis Jahre alt geworden ist, wird *ihm selbst* seine Freiheit und Verantwortung, wenn auch in Graden, sehr wohl bewusst. Das Ethische ist im Menschsein begründet, oder anders gesagt: Ethik gründet in der Anthropologie. Darum sagte Kant, alle zentralen Fragen der Philosophie (was kann ich wissen, was darf ich hoffen, was soll ich tun) lassen sich in der einen Frage bündeln: *Wer und was ist der Mensch?*

Ethik ist die wertbezogene Reflexion auf das schon Gelebte, oder auf das, was einem gerade widerfährt. Man denke an das Beispiel von Walter Böckmann: Soll ich die Häuser der Russen niederbrennen oder nicht? Ethik ist aber auch die Reflexion des eigenen, bisher sich angeeigneten Ethos.³¹ Darüber hinaus ist Ethik auch die Empfindung darüber, was hier und heute wirklich geht oder nicht geht: was hier und heute getan werden *soll* oder eben nicht getan werden *darf*, obwohl es getan werden könnte. Legalität ist nicht identisch mit Moralität. Sehr viele „Dinge“ waren im Nationalsozialismus und im Kommunismus „legal erlaubt“ und dennoch definitiv unethisch.

Aristoteles sagt in diesem Zusammenhang sinngemäß, dass Ethik eine Wissenschaft für Fortgeschrittene sei, sie setzte die Schulung am wirklichen Leben voraus. Unwillkürlich erinnert man sich an die Worte von Gabriel Marcel: Nur der *Biß des Wirklichen*, der existenzielle Erschütterung hervorrufe, habe den Charakter einer echten Philosophie. Gabriel Marcel sagt aber mit Bezug auf das „ontologische Geheimnis“ auch:

„Es muss *Sein* geben (...), es muss so sein, dass sich nicht alles auflöst in ein Spiel aufeinanderfolgender und flüchtiger – das letztere Wort ist wesentlich – Erscheinungen; oder, um mit Shakespeare zu reden, in eine Geschichte, erzählt von einem Narren. An diesem Sein, an dieser Realität, möchte ich unbedingt

³¹ Unter Ethos versteht man das, was von einem Verband, z. B. Familie oder Gesellschaft, anerkannt wird. Es ist die sittliche Gesinnung oder die Haltung des einzelnen oder einer Gruppe. Das griechische Wort *ethos* sagt soviel, wie das umzäunte Gelände, eine Art „hortus conclusus“.

irgendwie teilhaben – und vielleicht ist diese Forderung selbst schon in gewissem Grade ein Teilhaben (*participation*), wenn auch noch keimhaft.“³²

Das den Menschen mit dem nicht flüchtigen Sein spürbar in Verbindung bringende ethische „Organ“ heißt in der abendländischen Tradition: *Gewissen*. Nicht das Über-Ich von Freud, auch nicht bloß ein im guten Elternhaus sich angeeignete Verhaltenskodex ist damit gemeint, sondern eine originäre, geistige und dem *Menschsein* selbst inhärente Fähigkeit. Nehmen wir an, und damit soll ein drittes konkretes Beispiel erwähnt werden:

Ein Herr Maier könnte seinen Chef verleumdern. Er hätte einen guten Grund dazu, da er dadurch Karriere machen, mehr Geld verdienen und so seine Rente aufstocken könnte. Für die Verleumdung hätte er also – auf den ersten Blick – ein nachvollziehbares Interesse. Ein anderer Grund jedoch verbietet es ihm, seinen Chef zu verleumdern. Dieser andere Grund meldet sich in ihm zunächst als Skrupel, als ein unangenehmes Gefühl, vielleicht auch als „leise, innere Stimme“. Es handelt sich letztlich um den sittlichen Handlungsgrund, der Herrn Maier die Verleumdung „verbietet“. Das subjektive Erleben des Ringens mit zwei verschiedenen Handlungsmotiven – Verleumdung oder Nichtverleumdung – führt uns an das Gewissen heran. Robert Spaemann drückt es so aus: „Der sittliche Grund ist nicht ein Grund, der zu anderen in Konkurrenz tritt, so dass es eines Schiedsrichters bedarf. Der sittliche Grund ist entweder *der* ausschlaggebende Grund, oder er verschwindet. Wenn sich ein sittlicher Grund im Konflikt mit unseren Interessen meldet, sprechen wir vom Gewissen.“³³

Zwar „spricht“ (nicht akustisch gemeint) das Gewissen *eindeutig*, die Verleumdung zu unterlassen. Doch ein Mensch kann sich auch gegen der Eindeutigkeit seines Gewissens entscheiden – sogar auf Dauer. Darauf verwies der Wiener Psychiater und Philosoph Viktor Frankl als er einmal aussprach: Hitler wäre nie geworden, was er wurde, wenn er die Stimme des Gewissens in seinem Inneren nicht auf Dauer unterdrückt hätte. Dem Menschen aber ist es möglich, die „Stimme“ seines eigenen Gewissens auf Dauer zu unterdrücken, und nicht auf

³² Gabriel MARCEL, *Sein, Haben, Hoffnung. Das ontologische Geheimnis. Fragestellung und konkrete Zugänge*, in: Gabriel Marcel, Werkauswahl Band I: *Hoffnung in einer zerbrochenen Welt?* Eingeleitet und herausgegeben von Peter Grotzer, Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 1992, 62f.

³³ Robert SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart: Klett-Cotta Verlag 1996, S. 181.

sein Gewissen zu hören.³⁴ Man nennt dies in der Logotherapie die Freiheit gegenüber dem Gewissen, wobei diese Freiheit nicht einschließt, was das Gewissen *inhaltlich* meint. Wir Menschen wissen es aus eigener Erfahrung, wie leise diese „Stimme“ in uns ist und wie schnell wir den Inhalt dessen, was „die innere Stimme“ (nicht akustisch) sagt, ignorieren.

Hierin gründet, meiner Ansicht nach, das Faktum, dass alle hochentwickelte Religionen ausdrücklich Normen des Verhaltens formuliert haben. Sie wollten vielen, nicht sehr bewusst lebenden Menschen *von außen*, von der religiösen Autorität her ein Stück weit bewusst machen, dass sie sich in ihrem Tun an verbindlichen Regeln zu halten haben. Unter diesem Aspekt lässt sich sagen: Ethische Norm und Gewissen bilden die zwei Seiten derselben Münze.

Die [von Außen her kommende] ethische Norm vergegenwärtigt eine Sollensnotwendigkeit, die ein Mensch in seinem Innersten Inneren erlebt. Die ethische Norm konkretisiert eine Sollens-Forderung. Normen ermöglichen im sozialen Kontext dauerhafte Beziehungen, – man denke an den Spruch: *pacta sunt servanda*, Verträge sind einzuhalten, – und entlasten den Einzelnen im sozialen Miteinander.

Sicherlich wird nicht jede Handlung erneut zu einer Gewissensentscheidung; analog dazu gibt es Verkehrsregeln auf der Straße oder Spielregeln beispielsweise in einem Schachklub. Ethische Normen besagen von Außen, zum Beispiel: Du darfst unter gar keinen Umständen kleine Kinder quälen. Du darfst dem anderen nicht verweigern, was ihm rechtmäßig zusteht. Ethische Normen wollen auf schätzenswerte Güter und Werte hinweisen und sprechen von Außen an, [jeder Kulturkreis kennt solche Normen], was der Mensch im Innersten seines Wesens – in seinem Gewissen – mit Gewißheit weiß: *Das Gute muß man lieben. Das Gute soll sein. Es ist mir absolute Gewissheit, dass ich dieses Kleinkind nicht missbrauchen darf.*

³⁴ Vgl. Risto NURMELA, *Die innere Freiheit. Das jüdische Element bei Viktor Frankl*, Frankfurt/Main: Peter Lang Verlag 2001, 76–81. Diese Möglichkeit, sagt Karl Rahner an einer Stelle, sei die Freiheit des Menschen gegenüber der Transzendenz: die Freiheit, sich auch dem Göttlichen gegenüber zu verschließen.

Dieses praktische, für das Tun des Menschen unausweichliche und letztlich unhintergehbare Wissen wird im „Ur-Gewissen“, in der *con-scientia*, erfasst, erföhlt und ist in ihm bewahrt.³⁵

5. Das Vorbild von Max Maurer

In einer wahren Geschichte, die sich in Bayern abgespielt hatte, lässt sich das Ur-Gewissen im Verhalten eines Mannes buchstäblich anfassen, der als Amtsperson der Nazidiktatur *anders* gehandelt – weil anders gewählt – hat, als man von ihm Kraft seines Amtes erwartet hätte. Zur Abrundung dieses Essays wird seine Geschichte – als leuchtendes Vorbild und als Inkarnation des Ethischen – nacherzählt.

Da war in Niederbayern, in der Gemeinde Ergoldsbach, ein Polizist namens MAX MAURER, der 13 Juden vor den Nazis rettete. Seine leuchtende Tat ist auf das engste mit dem jüdischen Fotografen JOHN WEINER verbunden. Weiner hatte seine ganze Familie – Eltern und zwei Brüder – in Konzentrationslagern verloren und war mit 19 Jahren in der ersten Aprilwoche 1945 gemeinsam mit 1560 Häftlingen des Konzentrationslagers Buchenwald von SS-Leuten auf einem wahren Todesmarsch nach Süden getrieben worden. [Es gab viele solche Todesmärsche kurz vor dem Zusammenbruch des Dritten Reiches].

Die Bewacher wollten den anrückenden Truppen der Sowjets und Amerikaner keine Beweise für die Vernichtungsmaschinerie der Nazis hinterlassen. Nach 19 Tagen Marsch erreichten nur noch 320 ausgemergelte Häftlinge, die dem Tod näher waren als dem Leben, das niederbayerische Dorf Oberlinthart. Dreizehn Juden versuchten sich zu verstecken, wurden von den SS-Leuten wieder gefunden und der örtlichen Polizei übergeben. Der Polizist Max Maurer erhielt den Auftrag, die 13 ins nächste Gefängnis zu bringen, wo sie erschossen werden sollten. Doch statt in den sicheren Tod führte Maurer die erschöpften Häftlinge in ein Versteck. In Ergoldsbach, in der Scheune des befreundeten Bauern GNADL, verbrachte die Gruppe die Nacht – und schon am nächsten Morgen rollten amerikanische Panzer durch den Ort. Die Juden kamen frei. Maurer und Gnadl mußten nicht mehr fürchten, selber erschossen zu werden.

³⁵ Vgl. Josef PIEPER, *Die Wirklichkeit und das Gute*, in: Werke in acht Bänden, hier Band 5: Schriften zur philosophischen Anthropologie und Ethik: Grundstrukturen menschlicher Existenz, hrsg. v. Berthold Wald, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1997, 79f.

JOHN WEINER war einer der Geretteten. Nachdem er in einem Regensburger Krankenhaus gepflegt worden war, lud ihn der Polizist aus Ergoldsbach ein, eine Weile bei ihm und seiner Familie zu wohnen. Weiner nahm die Einladung dankbar an. Später kehrte er in sein Heimatland Ungarn zurück und wanderte dann nach Australien aus. Dort wurde er ein bekannter Fotograf. Es ließ ihn in all den Jahren nie die Erinnerung an seinen Lebensretter los, und so kam es, dass er in Israel Mitarbeiter der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem bat, eine Ehrung Maurers zu prüfen. Im März 1997, da war der Polizist schon 15 Jahre tot, überreichte der damalige israelische Botschafter Avi Primor bei einer Feier in Ergoldsbach der Maurer-Tochter Marta Wimbürger die Ehrung ihres Vaters als „Gerechter unter den Völkern“ – das ist die höchste Auszeichnung, die Israel an Nicht-Juden vergibt. Der Bürgermeister Franz Diener sagte damals: „Wir sind stolz auf seine Tat – und der Markt Ergoldsbach kann es auch sein.“

Im Juli 2004 wurden die Ergoldsbacher erneut an MAX MAURER und die Geschichte von der Rettung der 13 KZ-Häftlinge erinnert. Im Nachtprogramm der ARD [des Ersten Deutschen Fernsehens] erzählte der Dokumentarfilmer N. Walid Nakschbandi das Leben des JOHN WEINER, der seinen Retter hoch verehrt. Weiner lebt in Sydney, wo er junge Leute durchs jüdische Museum führt, in dem eine Erinnerungstafel mit dem Foto des Ehepaares Maurer hängt. [Warum nicht in Ergoldsbach? – fragt man sich unwillkürlich.] – Am Ende des Films erklärt der 77 Jahre alte Weiner mit einem freundlichen, bittenden Ton in der Stimme, er fände es wunderbar, wenn er es noch erleben könnte, dass die Schule in Ergoldsbach den Namen seines Retters trage. Die Kinder sollten danach fragen, *wer* das denn gewesen sei, dieser MAX MAURER.³⁶

Alle, die sich so oder so ähnlich verhalten haben und verhalten, wie dieser Max Maurer, sind lebendige Vorbilder des metaphysischen Geistes und des Geistig-Ethischen. Dieses aber ist *transnational*. Der den Menschen ursprünglich auszeichnende Geist bzw. Geistesfunke ist nicht nur transnational, sondern auch jenseits jeder Religion. Nicht die hohe oder niedrige Zahl solcher Vorbilder fällt ins Gewicht, sondern, dass es sie – in allen Kulturkreisen – immer gab, gibt und immer geben wird, solange Menschen auf dieser Erde leben.

³⁶ Rolf THYM, *Seltsame Scheu vor einem Helden. Der Polizist Max Maurer rettete 13 Juden vor den Nazis – sein Heimatort will Schule nicht nach ihm benennen*, in: Süddeutsche Zeitung (Bayern-Teil), 19.08.2004.

In den Jahren von 2015 und bis 2045, (wenn man sich zum hundertsten Mal erinnert haben wird, dass der Zweite Weltkrieg zu Ende ging), bleibt die Herausforderung für *alle Europäer* – wir für alle Menschen dieser Erde – eine heilige Pflicht zu erfüllen: Sich als Einzelner, als ein Individuum innerhalb einer Nation, immer tiefer kennen und empfinden zu lernen, dass ich ein Wesen der Transzendenz, ein „Ich im Licht“ bin, dem das Noetische und Ethische so sehr inhärent sind, wie dem Körper Lunge, Magen und Herz innewohnend sind. Die folgende Weisheitsgeschichte von „Zwei“ fasst das bisher Gesagte und Gemeinte dicht zusammen:

Schweigend saß der alte Indianer mit seinem Enkel am Lagerfeuer. Die Bäume standen wie dunkle Schatten, das Feuer knackte und die Flammen züngelten in den Himmel.

Nach einer langen Weile sagte der Alte:

„Manchmal fühle ich mich, als ob *zwei* Wölfe in meinem Herzen miteinander kämpfen. Einer der beiden ist rachsüchtig, aggressiv und grausam. Der andere aber ist liebevoll, sanft und mitfühlend.“

„Welcher der beiden wird den Kampf um dein Herz gewinnen?“, fragte der Junge.

„Der, den ich mehr füttere“, antwortete der Alte.

Bibliografie

BÔ YIN RÂ (Joseph Anton Schneiderfranken), *Das Buch der königlichen Kunst*, Bern: Kober Verlag 1983.

BÖCKMANN, Walter, *Freiwilligkeit ist der Preis der Freiheit*, Teil I und II, Bielefeld 1996. Unveröffentlichtes Manuskript.

DER SPIEGEL Nr. 12/17.03.2014.

FRANKL, Viktor E., *...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, München: DTV Verlag 2000. Neueste Auflage: Kösel Verlag 2012.

FRANKL, Viktor E., *Der unbedingte Mensch. Metaklinische Vorlesungen (1949)*, in: *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, Bern: Hans Huber Verlag 1998.

HAEFFNER, Gerd, *Positiverfahrungen – ein Problem der Philosophie. Ein Versuch, Glück und Sinn auseinander- und zusammenzuhalten*, in: Bernhard Grom,

- Norbert Brieskorn, Gerd Haeffner, Glück. Auf der Suche nach dem „guten Leben“, Frankfurt am Main – Berlin: Ullstein 1987.
- HERAKLIT, *Fragmente. Griechisch und Deutsch*, hrsg. v. Bruno Sell, Zürich: Artemis & Winkler Verlag 1995.
- KANT, Immanuel, *Was heißt: sich im Denken orientieren?* in: Mit Kant am Strand, hrsg. v. Brigitte Hellmann, München: DTV 2008.
- LUKAS, Elisabeth, *Geist und Sinn. Logotherapie – die dritte Wiener Schule der Psychotherapie*, München 1990.
- MARCEL, Gabriel, *Entwurf einer konkreten Philosophie*, in: Werkauswahl, Band III: Unterwegssein. Ansätze zu einer konkreten Philosophie. Dialog mit Zeitgenossen, hrsg. v. Peter Grotzer und Siegfried Foelz, Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 1992.
- MARCEL, Gabriel, *Sein, Haben, Hoffnung. Das ontologische Geheimnis. Fragestellung und konkrete Zugänge*, in: Gabriel Marcel, Werkauswahl Band I: Hoffnung in einer zerbrochenen Welt? Eingeleitet und herausgegeben von Peter Grotzer, Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 1992.
- NURMELA, Risto, *Die innere Freiheit. Das jüdische Element bei Viktor Frankl*, Frankfurt/Main: Peter Lang Verlag 2001.
- PIEPER, Josef, *Die Wirklichkeit und das Gute*, in: Werke in acht Bänden, hier Band 5: Schriften zur philosophischen Anthropologie und Ethik: Grundstrukturen menschlicher Existenz, hrsg. v. Berthold Wald, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1997.
- SCHELER, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern und München: Franke Verlag 1980.
- SCHELER, Max, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn: Bouvier Verlag 1991.
- SCHELER, Max, *Ordo amoris*, in: Max SCHELER, Schriften aus dem Nachlass, Band 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre (GW, Band 10), Bonn: Bouvier Verlag 1986.
- SPAEMANN, Robert, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart: Klett-Cotta Verlag 1996.
- THYM, Rolf, *Seltsame Scheu vor einem Helden. Der Polizist Max Maurer rettete 13 Juden vor den Nazis – sein Heimatort will Schule nicht nach ihm benennen*, in: Süddeutsche Zeitung (Bayern-Teil), 19.08.2004.
- ZSOK, Otto, *Der Arztphilosoph Viktor E. Frankl. Ein geistiges Profil*, St. Ottilien: EOS Verlag 2005.

Zsok, Otto, *Ein logotherapeutisches Quartett. Viktor E. Frankl und vier seiner Schüler. Uwe Böschmeyer, Walter Böckmann, Elisabeth Lukas und Wolfram K Kurz*, Edition Logos und Ethos Stiftung für Logotherapie und Existenzanalyse, München 2013.

Zsok, Otto, *Musik und Transzendenz. Ein philosophischer Beitrag zur Eruiierung der geistig-spirituellen Inhalte der großen abendländischen Musik. Gregorianik, Bach, Beethoven und Mozart*, St. Ottilien: EOS Verlag 1999.

Zsok, Otto, *Sinn-Orientierte Führungslehre nach Walter Böckmann. Leben und Werk des Bielefelder Soziologen*, St. Ottilien: EOS Verlag 2013.

Zsok, Otto, *Sozialethische Dimensionen in Politik und Wirtschaft*, St. Ottilien: EOS Verlag 2008.

DAS INSPIRATIONSVERSTÄNDNIS VON KARL RAHNER: SCHRIFTINSPIRATION ALS MOMENT DER KIRCHENURHEBERSCHAFT GOTTES

JÁNOS VIK¹

Abstract: The belief in the inspiration, and thus in the authorship of God in the formation of the biblical texts was challenged in modern times by the natural and religious sciences. Since the 17th century until the mid-20th century, the question of inspiration has been reduced to the problem of inerrancy. Karl Rahner (1904-1984) presented a comprehensive new draft of the theology of inspiration a few years before the council, which attracted much attention. This work should contribute to a brief presentation of Rahner's new design, embedded in the history of the Christian understanding of inspiration and Rahner's theology.

Keywords: inspiration, biblical texts, Karl Rahner, early church, authorship of the church, interaction between God and man.

Motto:

„Fragen an einen dogmatisch indiskutablen Sachverhalt sind keine Zweifel noch Bezweiflungen dieses Sachverhaltes, sondern das unvermeidliche Geschäft des Theologen, der nicht die Definition des Denzinger zum bequemem Faulbett machen will.“

(Karl Rahner)

1. Einleitung

Dass Menschen unter einem besonderen göttlichen Anhauch (lateinisch: *inspiratio*,² griechisch: *epipnoia*, *empneusis*, *theopneustos*) bestimmte Worte

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 einen lässt sich der Begriff Inspiration auf das Verb *inspirare* (einhauchen, eingeben) zurückführen und ist in diesem Sinn eine Kausalaussage, weil sie das Einwirken

sprechen oder sogar Schriften verfassen, ist eine alte Vorstellung, der wir im klassischen und hellenistischen Griechenland ebenso wie im Rom der Zeit Jesu, aber auch im Hinduismus und Islam begegnen.³ So könnte man sagen, dass der jüdisch-christliche Glaube an die Inspiration bestimmter Schriften nichts Neues darstellt.

Das christliche Inspirationsverständnis hat doch seine Besonderheit, die sich aber erst dann zeigt, wenn man bedenkt, wie das Judentum und daran anschließend das Christentum dazu kam, bestimmte Schriften als inspiriert zu betrachten.⁴ Denn obwohl die Inspirationsgedanken in den biblischen Schriften klar erkennbar sind, fehlt darin doch eine gezielt ausgearbeitete Inspirationslehre. Dabei ist noch zu beachten, dass auch bei der Rezeption der biblischen Bücher als kanonische Schriften es nicht darum ging, zu erklären, wie das Zusammenwirken des Geistes Gottes und des menschlichen Verfassers bei der Abfassung der einzelnen Bücher zu denken ist, sondern primär darum, die Geistgewirktheit und Geisterfülltheit der Texte zu sichern.⁵

Eine andere Besonderheit des christlichen Inspirationsverständnisses ist, dass die mit der Inspirationsvorstellung gestellten Fragen im Laufe der Kirchengeschichte ganz unterschiedlich beantwortet wurden. Für das frühe Christentum war es selbstverständlich, dass es die heilige Schriften Israels immer schon von Christus her sah und deutete. Diese alten Texten, die in den Augen der Christen in prophetischer Weise von dem Christusergebnis handelten, traten allmählich jenen neutestamentlichen Schriften gleichgewichtig an die Seite, die von der Er-

Gottes beim Zustandekommen des Textes bezeichnet. Zum anderen macht der Begriff Inspiration eine Qualitätsaussage, und zwar gehört Inspiration zu *spiritus* (Geist, *pneuma*) und bezeichnet dann die Geisterfülltheit und Geistwirkung der Texte. Vgl. M. LINDBECK, *Die Heilige Schrift*, in: W. Kern (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4, Freiburg 1988, 80.

³ Vgl. M. LINDBECK, *Inspiration*, in: P. Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 2, München 1984, 216.

⁴ Näheres zum Weg der Betrachtung der Schriften Israels als geistgewirkte Vergegenwärtigung des heilbringenden göttlichen Wortes und als Geistzeugnis von Jesus, dem gottgesandten Retter, und der neutestamentlichen Schriften als inspiriertes Zeugnis von der Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung bei LINDBECK, *Die Heilige Schrift*, 77–80.

⁵ Vgl. LINDBECK, *Die Heilige Schrift*, 80.

füllung dieser Prophezeiungen kündeten.⁶ Daraus ergab sich aber eine erhebliche Weitung des Inspirationsverständnisses: Der Glaube an die Inspiration, der sich zunächst auf die prophetischen Teile der Schriften Israels bezogen hatte, wurde auf die neutestamentlichen Schriften erweitert, die die Erfüllung der Schriften verkündeten.⁷

Dementsprechend formulierte Origenes seine Grundüberzeugung, nach der die Schriften des Neuen wie des Alten Testaments ein und denselben Gott zum Urheber haben. Gott ließ durch die Eingebung des Heiligen Geistes die Propheten, die Apostel das schreiben, was geglaubt werden sollte.⁸ In den folgenden Jahrhunderten änderte sich an dieser Überzeugung von Origenes nichts Entscheidendes. Diese grundsätzliche Übereinstimmung im Verständnis der kausalen Seite der Inspiration⁹ bezeugen auch die Dokumente des ökumenischen Konzils von Florenz (1438–1445), wo es heißt:

„Sie (s. c. die hochheilige römische Kirche) bekennt ein und *denselben* Gott als Urheber *des Alten und des Neuen Bundes*, das heißt, des Gesetzes und der Propheten sowie des Evangeliums; denn die Heiligen beider Bünde haben unter Einhauchung desselben Heiligen Geistes gesprochen; sie nimmt ihre Bücher an und verehrt sie;“¹⁰

Dem stimmten sogar die im 16. Jahrhundert aufkommenden reformatorischen Bewegungen zu. Damit aber die Abwertung der mündlichen Überlieferung der Kirche vermieden wird, formulierte das Konzil von Trient (1546–1565) das Folgende:

⁶ Dieser wesentliche Zusammenhang von Israels Schriften und dem Evangelium Jesu wurde von der Gnosis in Frage gestellt und von Marcion geleugnet. Für die christlichen Kirchen blieben dennoch die Schriften Israels ein unabdingbarer Teil der Heilsgeschichte (*oikonomia*). Vgl. LINDBECK, *Inspiration*, 219.

⁷ Vgl. LINDBECK, *Inspiration*, 218f.

⁸ Vgl. LINDBECK, *Die Heilige Schrift*, 81.

⁹ Wie schon erwähnt, geht es bei diesem kausalen Verständnis nur um das gott- bzw. geistgewirkte Zustandekommen der Texte.

¹⁰ H. DENZINGER, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen unter Mitarbeit von H. Hoping von P. Hünemann, Freiburg ³⁷1991, Nr. 1334.

„Das hochheilige ökumenische und allgemeine Konzil von Trient (...) folgt dem Beispiel der rechtgläubigen Väter und nimmt an und verehrt mit dem gleichen Gefühl der Dankbarkeit und der gleichen Ehrfurcht alle Bücher sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments, da der eine Gott Urheber von beiden ist, sowie auch die Überlieferungen – sowohl die, welche zum Glauben, als auch die, welche zu den Sitten gehören – als entweder von Christus oder vom Heiligen Geiste diktiert und in beständiger Folge in der katholischen Kirche bewahrt.“¹¹

Was in den vergangenen Jahrhunderten zu heftigen theologischen Auseinandersetzungen führte, war die Frage um die genaue Deutung der Inspiration, und zwar, ob die Inspiration als Verbal-, Real- oder Personalinspiration zu denken ist.¹² Die Prinzipien, an denen diese Deutungen gemessen wurden, formulierte zuletzt das I. Vaticanum folgendermaßen:

„Die Kirche hält sie aber nicht deshalb für heilig und kanonisch, weil sie allein durch menschlichen Fleiß zusammengestellt und danach durch ihre Autorität gutgeheißen worden wären; genaugenommen auch nicht deshalb, weil sie die Offenbarung ohne Irrtum enthielten; sondern deswegen, weil sie, auf Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben, Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche selbst übergeben worden sind.“¹³

Der Glaube an die Inspiration, und so an die Verfasserschaft Gottes bei dem Zustandekommen der biblischen Texte wurde erst in der Neuzeit von den Natur- und Religionswissenschaften in Frage gestellt. Aufgrund der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und der neuen archäologischen Ausgrabungen ließen sich nämlich viele biblische Aussagen nicht mehr aufrechterhalten, und so konnte man weithin nicht mehr glauben, dass Gott der Verfasser der biblischen Schriften sei. So wurde seit dem 17. Jahrhundert bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts die

¹¹ DENZINGER, *Kompendium*, Nr. 1501.

¹² Nach der Verbalinspiration ist der ganze Text in seinem wörtlichen Bestand inspiriert. Bei der Realinspiration gilt nur der Inhalt des Textes als inspiriert, dadurch aber werden Sinn und Aussageform des Textes auseinandergerissen. Die Personalinspiration macht den Schritt vom Text zu den Verfassern, d. h. die menschlichen Verfasser waren freie sprachliche Gestalter der ihnen vom Geist eingegebenen Gedanken, und so kommt es hier eigentlich auf ihre Aussageintention an. Vgl. LINDBECK, *Die Heilige Schrift*, 81f.

¹³ DENZINGER, *Kompendium*, Nr. 3006.

Frage der Inspiration auf das Problem der Irrtumslosigkeit, der Inerranz reduziert.¹⁴

Damit konnte man leicht annehmen, die Irrtumslosigkeit der Schrift stelle das Herzstück der Inspirationstheologie dar. Dass ein solches Inspirationsverständnis jedoch nicht unbedingt erforderlich ist, zeigte Karl Rahner (1904–1984)¹⁵ bereits vor dem II. Vaticanum. Er legte einige Jahre vor dem Konzil einen umfassenden Neuentwurf der Inspirationstheologie vor, der große Beachtung fand.¹⁶

¹⁴ Näheres zu den verschiedenen Lösungsversuchen der Inerranzprobleme bei LINDBECK, *Die Heilige Schrift*, 83f.

¹⁵ Karl Rahner wurde am 5. März 1904 in Freiburg geboren und verstarb am 30. März 1984 in Innsbruck. Wichtige Stationen seines Lebens sind der Eintritt in den Jesuitenorden 1922 mit dem Noviziat in Feldkirch sowie dem Studium in Pullach, Valkenburg und Freiburg. 1932 wurde er zum Priester geweiht. Nach der Auflösung der Fakultät in Innsbruck 1938 war er Dozent, Prediger, Exerzitienleiter, Gutachter, Mitarbeiter am Seelsorgsinstitut und Diözesanrat in Wien. Dort machte er die Bekanntschaft mit dem späteren Kardinal König. In Mariakirchen in Niederbayern war er zwei Jahre lang Pfarrer. 1948 wurde die Fakultät in Innsbruck neu wiedereröffnet. Rahner übernahm dort 1949 den Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, wurde 1962 peritus für das Zweite Vatikanische Konzil in Rom, wechselt 1964 auf den Lehrstuhl für christliche Weltanschauung nach München und 1967 auf den Lehrstuhl für Dogmatik nach Münster. Er emeritierte 1971 und lebte zuerst in München und dann in Innsbruck. Vgl. E. KLINGER, *Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken*, Würzburg 1994, 12f. Zum Lebensweg und dem theologischen Denkweg von K. Rahner vgl. weiter: K. RAHNER, *Erinnerungen. Im Gespräch mit Meinold Krauss*, Innsbruck – Wien 2001; H. VORGRIMLER, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung*, Kevelaer 2002; H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt 2004; A. R. BATLOGG – P. RULANDS – W. SCHMOLLY – R. A. SIEBENROCK – G. WASSILOWSKY – A. ZAHLAUER, *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Mainz ²2004.

¹⁶ Das II. Vaticanum vollzog in der Inspirationsfrage eine Öffnung. Die zurückhaltenden Äußerungen der Offenbarungskonstitution *Dei verbum* lassen aber zahlreiche Fragen offen. In der Konzilsdiskussion wurde immer wieder der Wunsch geäußert, es sollten nicht Meinungen einer bestimmten theologischen Schule konziliar bestätigt werden. So wurde z. B. der ekklesiale Charakter der Schriftinspiration, der im Neuentwurf Rahners eine zentrale Rolle spielt, in keiner Weise berücksichtigt. Das Konzil hielt nur einige Grundüberzeugungen fest: Die Schrift entstand unter dem Anhauch des Geistes und hat Gott zum „auctor“. Die Hagiographen sind auch „veri auctores“, denn die göttliche Urheberschaft übt auf keine Weise eine behindernde oder hemmende Wirkung auf den

Viele Theologen der Nachkonzilszeit haben ihn übernommen, modifiziert und weitergeführt. Karl Rahner hat seine Theorie schon 1956 in der „Zeitschrift für Katholische Theologie“ veröffentlicht. Dieser Aufsatz wurde verfasst und vorgelesen als Gastvorlesung an der Universität Würzburg am 11. Januar 1956. Am ausführlichsten hat er dieses Thema in seiner, 1958 als „Quaestiones disputatae“ erschienenen Studie „Über die Schriftinspiration“ erläutert.

Diese Arbeit soll dazu beitragen, den Neuentwurf Rahners, eingebettet in die Geschichte des christlichen Inspirationsverständnisses und in die Theologie Rahners, kurz darzustellen. Die Einleitung dieser Arbeit wurde schon als ein kurzer Beitrag zum Begriff der Inspiration und zu den Entwicklungen der christlichen Inspirationslehre konzipiert, um den Boden für die „Neuheit“ der Theorie Rahners zu bereiten, oder anders ausgedrückt, damit die Bedeutung seines Neuentwurfes als Umbruch in der katholischen Inspirationstheologie besser begriffen wird. Um diese Konzeption Rahners auch im Kontext seiner Gesamtheologie verstehen zu können, werden im nächsten Kapitel dieser Arbeit auch einige Grundzüge seiner Offenbarungstheologie dargestellt. Erst danach wird die These Rahners selbst behandelt. Abschließend sollen noch die konkreten Leistungen und einige Problempunkte seiner Konzeption ins Blickfeld gerückt werden.

2. Der Mensch im Universum als Punkt der Begegnung von Gott und Welt

Mit der Entwicklung der Wissenschaften vermehrt sich auch das Grundwissen der Menschheit um ihre Kreatürlichkeit, um den Kosmos, in dem sich letztlich das Leben der einzelnen und die Geschichte der ganzen Menschheit abspielt. Zu diesem Grundwissen gehört auch die Erfahrung der erschreckenden Ausgesetztheit in einer Welt von Milliarden von Lichtjahren und damit die Erfahrung einer unheimlichen Relativität all dessen, was ein einzelner Mensch in seiner

menschlichen Anteil am Zustandekommen der Schriften aus. Die Schrift ist als ganze inspiriert. Weil der Heilige Geist hinter allen Aussagen der Schriftsteller steht, kommt der Bibel ein Wahrheitsanspruch zu, der aber nicht in einem beliebigen Sinne zu verstehen ist, sondern auf das Heil des Menschen bezogen ist. Vgl. dazu einen ausführlichen Kommentar zum entsprechenden Konzilstext: A. GRILLMEIER, *Kommentar zum dritten Kapitel der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung (DV)*, in: LThK, Bd. 13, Freiburg 1967, 528–557.

Lebenssituation und was die Menschheit in ihrer ganzen Geschichte tut und erfährt.¹⁷

Die Wirklichkeit des Universums ist aber doch ganz anders als es uns die Erfahrung unserer Nichtigkeit und Unbedeutendheit im Kosmos einzureden sucht. Da ist nämlich zunächst einmal jene unheimliche Kraft und Macht, die diesen Kosmos durch seine eigenständige Ausdehnung auseinandertreibt aber gleichzeitig auch zusammenhält. Diese Urkraft, die allmächtig an jedem Punkt dieses Kosmos ungeteilt gegenwärtig ist, nennt man Gott. Dieser Gott ist als ganzer nicht nur allgegenwärtig, sondern hat die Möglichkeit, sich selber an bestimmten Punkten dieses Universums mitzuteilen, d. h., sich ganz an scheinbar unbedeutenden Punkten dieses Universums in das Universum einzustiften.¹⁸ Diese Punkte des Universums, die durch die Selbstmitteilung Gottes ihn selbst als ganzen empfangen, sind gerade die Menschen.¹⁹

So kann man mit K. Rahner sagen, dass „der Mensch *das Ereignis* der freien, ungeschuldeten und vergebenden Selbstmitteilung Gottes zur absoluten Nähe und Unmittelbarkeit ist. Und dies ist der Grund und das Thema, der Anfang und das Ziel der Geschichte des Menschen.“²⁰ Dieses „Ereignis“ aber hat selber eine Geschichte, in der die Menschheit immer mehr zu sich selbst und zu ihrem Ziel, der Unmittelbarkeit zu ihrem letzten Ursprung kommt; eine Geschichte, die ihrerseits letztlich mit der ganzen Kultur- und Religionsgeschichte identisch ist.²¹

¹⁷ Vgl. K. RAHNER, *Buch Gottes – Buch der Menschen*, Bd. XVI, Einsiedeln 1984, 278.

¹⁸ Vgl. RAHNER, *Buch Gottes*, 279f.

¹⁹ „Das Wort Selbstmitteilung will wirklich bedeuten, dass Gott in seiner eigensten Wirklichkeit sich zum innersten Konstitutivum des Menschen selber macht.“ – K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1984, 122. Das Thema: Der Mensch als das Ereignis der freien, vergebenden Selbstmitteilung Gottes wird ebd. ganz ausführlich behandelt: RAHNER, *Grundkurs*, 122–142.

²⁰ RAHNER, *Grundkurs*, 143.

²¹ RAHNER, *Grundkurs*, 281. In diesem Zusammenhang kann man, im Sinne Rahners, von der Geschichte der Offenbarung Gottes an die Menschen sprechen. Hier müssen aber, wieder im Sinne Rahners, die zwei Aspekte des Offenbarungsereignisses (transzendente und kategoriale Offenbarung) und die Einheit dieser zwei Aspekte berücksichtigt werden. Es gibt nämlich eine *transzendente Offenbarung*, die sich aus dem „übernatürlichen Existential“ ergibt. (Zum Thema: Das Angebot der Selbstmitteilung Gottes als „übernatürliches Existential“ siehe: RAHNER, *Grundkurs*, 132–139.) Sie ist eine Offenbarung Gottes an alle Menschen, die aber vom Menschen als solche gar nicht gewusst

Die Christen sind davon überzeugt, dass diese Geschichte der Selbstmitteilung Gottes und deren Annahme von Menschen in eine neue endgültige Phase getreten ist, in der die Unmittelbarkeit des Menschen zu seinem letzten Ursprung, als seinem eigentlichen Ziel, nicht nur als Möglichkeit, sondern als Wirklichkeit gegeben ist:

„Dieses Ereignis einer geschichtlich gewordenen, endgültigen Einheit des frei sich selbst mitteilenden Gottes und des diese Mitteilung frei annehmenden Menschen heißt konkret Jesus Christus, der gekreuzigte und Auferstandene,

wird. Sie ist vielmehr ein Moment an der kategorialen Offenbarung, d. h. an der in der Geschichte sichtbar gewordenen Offenbarung Gottes. Die transzendente Offenbarung ist der notwendige Hintergrund der kategorialen, wie sie sich umgekehrt in der kategorialen ausdrückt. So sind, trotz der Unterscheidung, diese zwei Aspekte der Offenbarung Gottes als Einheit zu denken. Die Unterscheidung ist wichtig einmal für die reale Heilsmöglichkeit der Nichtchristen, und auch dafür, dass die Offenbarung überhaupt als solche erkannt werden kann. Die Elemente, die diese Einheit von transzendentaler und kategorialer Offenbarung charakterisieren, sind folgende: Gott teilt sich selbst in der transzendentalen Offenbarung dem Menschen mit; der Mensch nimmt diese Mitteilung an, indem er frei und dialogisch dem Angebot Gottes antwortet in Glaube, Hoffnung und Liebe und darin sein Heil wirkt. Diese Annahme des übernatürlichen Heilsangebots Gottes ist aber schließlich auch die geschichtliche, kategoriale Erscheinung der Offenbarung, weil sie im Leben der Menschen notwendig sichtbar wird. Vgl. K. H. WEGER, *Karl Rahner*, Freiburg 1978, 110ff. Hier drängt sich eine Frage auf, die eigentlich ein Hauptproblem des Glaubens für den heutigen Menschen darstellt; und zwar die Frage nach der Erkennbarkeit der Selbstoffenbarung Gottes: Wie kann man die Offenbarung Gottes als solche erkennen, wenn sie nie unmittelbar als solche fassbar ist, sondern immer nur vermittelt erscheint, in der Reflexion, der Selbstausslegung des Menschen, im Wort und Tat der Propheten? Im Rahmen dieser Arbeit können wir auf diese wichtige Frage nicht näher eingehen. Dazu aber sei auf die Ausführungen von Karl Rahner zum Thema „Die Antreffbarkeit Gottes in der Welt“ hingewiesen, in: K. RAHNER, *Grundkurs*, 88–96. Hier spricht er von einer Unmittelbarkeit zu Gott als „vermittelten Unmittelbarkeit“ (90), in der der Mensch weiß, dass er in der Selbstausslegung eines Menschen, in dessen Wort und Tat wirklich einer Aussage Gottes und dem Anspruch Gottes begegnet, weil Gott sich in der Welt überhaupt nur so offenbaren kann. Das wird in der Terminologie Rahners kategoriale Offenbarung oder Wortoffenbarung genannt. Durch diese Anmerkungen sind wir, m. E., eigentlich beim Hauptthema dieser Arbeit angelangt: Die Inspiriertheit der Heiligen Schrift, die durch die Inspiration Wort Gottes wird, d. h., auch in ihr begegnet der Mensch der Offenbarung, der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen.

in dem der Dialog zwischen Gott und Kreatur zu einer letzten und nicht mehr rückgängig zu machenden Verständigung gekommen ist.“²²

3. Schriftinspiration als Moment der Kirchenurheberschaft Gottes²³

3.1. Rahners Anliegen

Den seinen Neuentwurf entwickelnden Aufsatz versteht K. Rahner als dogmatische, nicht als bibeltheologische Arbeit. D. h. er geht weniger von den Aussagen der Heiligen Schrift über die Schriftinspiration aus, sondern von der Inspirationslehre der Kirche, die natürlich weiterhin als verbindlich vorausgesetzt wird. Zu den Grundzügen dieser traditionellen Inspirationslehre gehört, dass Gott „Verfasser“²⁴, d. h. in einem literarischen Sinne Urheber der Heiligen Schrift ist; der Grund dafür ist gerade die Tatsache, dass Gott die Schrift inspiriert hat. Diese Inspiration besteht „darin, dass Gott den menschlichen Verfasser übernatürlich erleuchtet in der Erfassung des Inhaltes und des wesentlichen Planes seiner Schrift, ihn willentlich zum alles dessen und bloß dessen bewegt, was Gott selbst geschrieben haben will, und ihm drittens beisteht dazuhin, dass das gedanklich erfasste und willentlich gewollte Werk auch dementsprechend vollbracht wird.“²⁵

Rahner will diese Lehre nicht durch ein besseres Modell ersetzen, sondern bloß zeigen, dass dieser Inspirationsbegriff eine formale Abstraktheit aufweist, die leicht durch einen bestimmten materiellen Inhalt aufgefüllt wird, der nicht notwendig mit diesem Begriff zusammenhängt. Er möchte versuchen, den Inspirationsbegriff in einer anderen Weise materiell zu füllen.²⁶

Bei einer Neuinterpretation kann man an einigen Schwierigkeiten der traditionellen Vorstellung von der Schriftinspiration nicht einfach vorbeigehen,

²² RAHNER, *Buch Gottes*, 282.

²³ In diesem Kapitel beziehe ich mich hauptsächlich auf K. RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 78, 1956, 137–168. Daneben: K. RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, in: *Questiones disputatae 1 (QD 1)*, Freiburg 1958.

²⁴ Dieser Begriff wird von Rahner in Bezug auf Gott immer in Anführungszeichen gesetzt. Vgl. z. B. RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 138.

²⁵ RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 138.

²⁶ RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 138f.

sondern sie müssen zuallererst behandelt werden, damit der Neuentwurf nicht unvermittelt dasteht. Rahner benennt einige Probleme:

Das erste betrifft die Verfasserschaft Gottes und des Menschen bei der Entstehung der Schrift. Nach Ansicht der meisten Theologen hat nämlich die Schrift zwei Verfasser, und zwar so, dass einer den anderen in seinem Wirken nicht einschränkt: Einerseits ist der Mensch kein bloßer Sekretär Gottes, er ist nicht weniger Verfasser, als es sonst andere Menschen hinsichtlich ihrer Schriften sind. Andererseits kann die Verfasserschaft Gottes nicht im Sinne des „concurus“²⁷, einer bloß transzendentalen Ursache gedacht werden, sondern als kategoriale Ursache, d. h., Gott muss „in einer heilsgeschichtlichen, innerweltlichen Dimension am Werk sein, ähnlich wie in der prophetischen Inspiration und im Wunder der Inkarnation“.²⁸ Gott und Mensch können aber nicht unter derselben Rücksicht, in der selben Dimension zugleich Verfasser der Schrift sein; das würde nämlich bedeuten, dass eine Wirkung unter derselben Rücksicht zwei Ursachen hat, was unmöglich ist. Nach der Ansicht Rahners ist eine Erklärung dieser Schwierigkeit nur dann einleuchtend, wenn aufgezeigt wird, dass die Autorschaft Gottes die menschliche Verfasserschaft nicht nur duldet, sondern sogar fordert.²⁹

Eine zweite Schwierigkeit zeigt sich in der Beschreibung des Inspirationsvorgangs: Es bleibt unklar, wie man sich die beiden Begriffe „Erleuchtung des Verstandes“ und „Bewegung des Willens“ durch Gott konkret vorstellen kann. Die Erleuchtung des Verstandes muss, so meinen viele Theologen, dem menschlichen Verfasser nicht unbedingt bewusst sein. In diesem Sinne bedeutet „Erleuchtung“ nicht mehr, als dass Gott in einer wirksamen Weise so eingreift, dass der Verstand des menschlichen Autors eine ganz bestimmte von Gott gewollte Erkenntnis hat.³⁰ Der zweite Begriff muss auch mit einer gewissen Offenheit betrachtet werden; es ist durchaus denkbar, dass Gott den menschlichen Willen durch ge-

²⁷ Concurus, Mitwirkung Gottes bezeichnet die transzendente, schöpferische Ursächlichkeit Gottes, durch die Gott alles Geschehen in seiner Schöpfung – unter bestimmten Aspekten sogar das widergöttliche und sündhafte – durch sein welterhaltendes Wirken mitträgt. Ausführlicheres zu diesem Begriff findet man im LThK unter dem Artikel: Mitwirkung Gottes. (K. RAHNER, *Art: Mitwirkung Gottes*, in: LThK, Bd. 7, Freiburg im Breisgau 2009, 347–349).

²⁸ RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 141.

²⁹ RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 142.

³⁰ RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 144f.

schöpflische, im konkreten Erfahrungsbereich des Verfassers gelegene Impulse bewegt.³¹

Das dritte Problem betrifft die Erkenntnis der Inspiriertheit der Schrift durch die Kirche. Wie erkennt die Kirche, welche Bücher inspiriert sind? Man kann den Büchern ihre Inspiriertheit nicht einfach ablesen, und es kann auch nicht vorausgesetzt werden, dass die Verfasser um ihre Inspiriertheit gewusst hätten und von ihr Zeugnis abgelegt hätten.³² Das Problem besteht darin: Einerseits kann die Kirche die Inspiriertheit der Schrift nur durch eine Offenbarung erkennen. Sie müsste noch in der apostolischen Zeit gegeben sein, weil die Offenbarung mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen wurde. Andererseits ist es unwahrscheinlich, dass die Inspiriertheit der Schrift noch in der apostolischen Zeit geoffenbart wurde; sonst wäre nämlich das lange Zögern in der Anerkennung einzelner Bücher nicht zu erklären. Dementsprechend muss die Inspiration so gedacht werden, „dass aus ihr selbst verständlich wird, wie die Kirche von der Inspiriertheit der Schriften des Neuen Testaments wissen kann, ohne dass man in der apostolischen Zeit selber schon eine Explizitheit der Aussagen darüber von einer Art denken müsste, die historisch unvorstellbar wird.“³³

Als Antwortversuch in Bezug auf diese Probleme entwickelt Rahner seine These, die von einigen Sätzen der Kirchentheologie ausgeht. Aus dieser These gewinnt er sodann Antworten auf die aufgeworfenen Fragen.

3.2. *Rahners These*³⁴

3.2.1. Gottes Kirchenurheberschaft

Rahners Neuentwurf geht von einem Grundsatz der Ekklesiologie aus: Gott stiftet die Kirche. Er will sie und setzt sie ins Werk. Die Besonderheit und Einmaligkeit dieser Stiftung drückt Rahner folgendermaßen aus: Gott eignet sich in der Stiftung der Kirche die Kirche in einer qualitativ einmaligen Weise an, „weil

³¹ RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 145f.

³² RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 146f.

³³ RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 149.

³⁴ Vgl. dazu vor allem RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 150–158; darüber hinaus RAHNER, *QD 1*, 47–62.

sie das Werk a.) seiner formalen Prädefinition³⁵ als b.) einer heilsgeschichtlichen Prädefinition,³⁶ und zwar c.) eschatologischer Art³⁷ ist.“³⁸

3.2.2. Die Urkirche als Norm der Kirche aller Zeiten

Unter Urkirche versteht Rahner „die Kirche in ihrer ersten »Gründungszeit«, in der ersten Generation, in der sie selbst noch »im Werden« ist.“³⁹ Die Urkirche hat in der von Gott gestifteten Kirche eine einmalige und unersetzliche Funktion. Sie ist „nicht bloß die zeitlich erste Periode der Kirche, sondern der bleibende

³⁵ Die formale Prädefinition besteht darin, dass Gott den von einem Menschen zu setzenden Heilsakt vorausbestimmt und dann die dazu nötige Gnadenhilfe verleiht. Diese Gnade bewegt den Willen nicht nur moralisch, sondern auch wirksam, nicht aber psychisch. (Vgl. auch noch weiteres zum Begriff „Prädefinition“: L. SCHEFFCZYK, *Art. Prädefinition*, in: LThK, Bd. 8, Freiburg im Breisgau 2009, 465). Auch Rahner erläutert die göttliche „praedefinitio formalis“ als einen wirksamen Willen, der „nicht bloß ein zulassender, duldender, mitwirkender, sondern ein vorausbestimmender“ ist. (RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 144).

³⁶ Gottes kirchenstiftendes Handeln ist ein heilsgeschichtliches Handeln, d. h., eine „geschichtliche Tat Gottes selbst, die sich ihren Gegenstand (ihre Wirkung) in einer qualitativ höheren Art aneignet als die sonstigen Werke (...) Die Werke der Heilsgeschichte gehören Gott in anderer und höherer Art an als die Werke der Natur“. (RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 151).

³⁷ Wie schon im vorigen Kapitel dieser Arbeit erwähnt, erreicht das heilsgeschichtliche Handeln Gottes seinen qualitativen Höhepunkt in Christus und der Kirche. Sie sind „die definitive Präsenz der Gnade Gottes in der Welt, eschatologisches Ereignis des Erbarmens, Ende der Geschichte.“ (RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 151). In Jesus ist die unwiderrufliche Selbstzusage Gottes an die Welt endgültiges Ereignis geworden, das in der Gemeinschaft der an Jesus Glaubenden, d. h. der Kirche präsent bleibt. So ist die Kirche „nicht bloß irgendeine Anstalt zur Beförderung individueller Religiosität und Heilssorge der vielen einzelnen, sondern ist zuvor und zuletzt in ihrem Glauben die sakramentale Präsenz der von sich her siegreichen Selbstzusage Gottes an die Welt.“ (RAHNER, *Buch Gottes*, 282).

³⁸ RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 152.

³⁹ RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 152, Anm. 18.

Grund und die bleibende Norm für alles kommende, das Gesetz, nach dem der ganze Lauf der Kirche angetreten wird.⁴⁰

3.2.3. Die Schrift als konstitutives Element der Kirche

Rahner meint, die Urgemeinde müsse notwendigerweise so konstituiert sein, wie eine Gemeinde in der damaligen kulturellen Situation unvermeidlich konstituiert sein musste. Das heißt konkret: In der damaligen kulturellen Situation der Menschheit, die die Schrift und das Buch kannte, ist eine Glaubensgemeinde, die das bleibende Richtmaß für die spätere Glaubensgemeinde sein soll, nur noch denkbar durch die Hilfe des Buchs,⁴¹ in dem niedergeschrieben wird, was geglaubt und gehofft wird, um so die Einheit und Echtheit der späteren Glaubensgemeinde zu sichern. So gehört die Schrift zu den konstitutiven Elementen der Urkirche.⁴² Damit wird aber deutlich, dass die Schrift von vornherein dieselbe Funktion gegenüber der nachfolgenden Kirche hat, wie die Urkirche als Ganze.

⁴⁰ RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 154. Rahner weist darauf hin, dass es in der Urkirche Streitigkeiten, irrige Meinungen gibt, die dem Wesen der Kirche widersprechen. So muss die Urkirche, wenn sie wirklich Maßstab für spätere Generationen sein will, die Fähigkeit haben, sich selbst von diesem Phänomen abzugrenzen. Sonst wäre der Maßstab nicht mehr richtig, und die Kirche, die sich an diesem Maßstab, der Urkirche misst, könnte ihr Wesen verlieren, was aber mit ihrem eschatologischen Charakter, die geschichtliche Weiterexistenz des eschatologischen, nicht mehr rückgängig zu machenden Heilswillens Gottes zu sein, unvereinbar ist. – Vgl. RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 154f.

⁴¹ In Bezug auf den Begriff „Buch“ weist Rahner in seinen Ausführungen darauf hin, man solle, wenn man vom Buch der Heiligen Schrift spreche, bedenken, dass dieses Buch noch eine Geschichte gehabt habe, in der das eigentliche Wesen der Heiligen Schrift immer radikaler verwirklicht wurde. Die Schrift sei nämlich eine Botschaft für alle; dieser Charakter der Schrift könne aber nur dann realisiert werden, wenn sie Buch werde, das vervielfältigt werden könne, und dadurch zu jedem und überallhin gelange, was seinerseits wiederum erst mit der Erfindung des Buchdrucks ermöglicht worden sei. Dieser Charakter der Heiligen Schrift, Buch für jedermann zu sein, wurde auch von der katholischen Kirche nur nach einem langen Prozess deutlich erfasst und eigentlich erst im II. Vatikanum ausdrücklich gesagt. Vgl. dazu „Die Verbum“ VI, 25. – Vgl. RAHNER, *Buch Gottes*, 289.

⁴² Vgl. RAHNER, *Buch Gottes*, 283f.

Sie ist wie die Urkirche Norm der Kirche späterer Zeiten. Schrift und Kirche sind miteinander eng verbunden: „*Indem* die Kirche ihre Paradosis, ihren Glauben und ihren Selbstvollzug schriftlich konkretisiert (...), wendet sie sich als die maßgebende Urkirche an ihre eigene Zukunft, und umgekehrt: *indem* sie sich als das maßgebende Gesetz, nachdem alle Zukunft der Kirche angetreten ist, für diese Zukunft konstituiert, bildet sie Schrift.“⁴³

3.2.4. Die eigentliche These

Nach diesen ekklesiologischen Vorüberlegungen fasst Rahner seine These folgendermaßen zusammen:

„*Indem* Gott mit absolutem, formal prädefinierendem heilsgeschichtlichem und eschatologischem Willen die Urkirche und damit eben ihre konstitutiven Elemente will und schafft, will und schafft er die Schrift derart, dass er sie inspirierender Urheber, ihr Verfasser wird (...) Die Schriftinspiration ist nur (...) einfach die Kirchenurheberschaft Gottes, insofern diese sich gerade auf jenes konstitutive Element der Urkirche als solcher bezieht, das eben die Schrift ist.“⁴⁴

3.3. *Folgerungen dieser These für einige in der traditionellen Inspirationslehre unbefriedigend gelösten Probleme*⁴⁵

Anhand der These Rahners wird verständlich, warum die Rede von der doppelten Verfasserschaft trotz ihrer Schwierigkeiten berechtigt ist. Gott und Mensch als Verfasser sind keine Konkurrenten, weil sie nicht in derselben Hinsicht Verfasser sind: „Der Mensch will ein Buch verfassen, und eben dies soll er nach der letzten Absicht Gottes tun wollen. Gott will eine sich im Buch objekti-

⁴³ RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 156f.

⁴⁴ RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 157f.

⁴⁵ Vgl. dazu RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 158–168; RAHNER, *QD 1*, 66–88. Rahner behandelt in seinen Ausführungen zahlreiche Folgerungen seiner These. In Rahmen dieser Arbeit sollen nur einige, und zwar gerade die sich in Bezug auf die am Anfang des Kapitels dargestellten Schwierigkeiten ergebenden Folgerungen erwähnt und kurz dargelegt werden.

vierende und auch darin (...) sich selbst endgültig findende Heilsgemeinde.⁴⁶ Dadurch wird deutlich, dass in diesem Fall die eine Verfasserschaft die andere nicht mindert, sondern sogar fordert. Diese These erschließt auch die Frage, warum die Verfasserschaft Gottes durch die Geschichte hindurch nicht weitergeht. Da sie ein Moment der Kirchenurheberschaft Gottes ist, ist sie mit dem Abschluss des Gesetztwerdens der Kirche, d. h. der urkirchlichen Zeit beendet.⁴⁷

In Bezug auf die Frage, ob die Inspiration ein bewusster Vorgang sein müsse, zieht Rahner aus seiner These die Folgerung, ein Autor müsse sich nicht einer besonderen Einwirkung Gottes bei der Verfassung seiner Schrift bewusst sein.⁴⁸ Allerdings kann, wiederum im Sinne der These, ein Bewusstsein doch vorhanden sein, insofern der Autor weiß: „Der eigentlich tragende Kern seiner Aussage ist gegeben durch die Selbstoffenbarung Gottes in Christo, die in der eigenen Generation geschehen ist und getragen und bezeugt wird durch jene heilige Gemeinde, der er angehört und die sich jetzt in dieser Zeit eben bildet derart, dass man später einmütig an dieser Lehre und diesem Tun festhalten müsse.“⁴⁹

Die problematische Frage nach der Erkenntnis der Inspiriertheit von Schriften durch die Kirche wird von Rahner im Kontext seiner These durch eine Unterscheidung gelöst. Die Kirche kann die Inspiriertheit der Schrift nur durch eine Offenbarung erkennen, man muss aber unterscheiden zwischen dem Vorgang der Offenbarung hinsichtlich der Inspiration einer Schrift und der reflexen Erfassung, Aussprache dieser Offenbarung. Der Vorgang der Offenbarung muss in apostolischer Zeit geschehen sein, und es geschieht „einfach dadurch, dass die betreffende Schrift als echter Wesensvollzug der Urkirche entsteht“.⁵⁰ Deren Aussprache kann aber auch in nachapostolischer Zeit stattfinden, und da handelt es sich bloß um ein reflexes Erfassen des bereits Geoffenbarten.⁵¹

⁴⁶ RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 160f.

⁴⁷ Vgl. RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 161f.

⁴⁸ Vgl. RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 166f.

⁴⁹ RAHNER, *QD 1*, 71.

⁵⁰ RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 164.

⁵¹ Dabei nimmt natürlich auch Rahner im Sinne der Geisterfülltheit der Kirche an, die Kirche besitze die Gabe der absolut sicheren Unterscheidung, um herauszufinden, ob eine Schrift aus apostolischer Zeit etwas als ihr wesensgemäß darstelle, ob sie ein Stück des normativen Lebensvollzugs der Urkirche sei. Vgl. RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 160f.

3.4. Bewertung und offene Fragen des Neuentwurfs von K. Rahner⁵²

3.4.1. Zur Akzentuierung der Kirche in Rahners Theorie

Die Schriftinspiration wird von Rahner als Moment der Kirchenurheberschaft Gottes verstanden. Diese ekklesiale Einbindung der Schriftinspiration ist die große Leistung dieser Konzeption, die auch von den meisten Kritikern als Stärke der These Rahners hervorgehoben wird.⁵³

Einen Aspekt, der sich gerade durch die Einbindung der Schriftinspiration ins ekklesiale Umfeld erschließt, muss man besonders herausstellen: Rahner nimmt nicht nur den Bezug Schriftinspiration-Urkirche in den Blick, d. h. das soziale Umfeld, in dem die Schrift entstand, sondern er bedenkt auch die Beziehung zwischen Inspiration und der Kirche der nachapostolischen Zeit. Während die neuscholastische Inspirationslehre sich weitgehend auf den Vorgang der Inspiration und ihre Folgen (z. B. die Inerranz) konzentrierte, rückt Rahner die Zielbestimmung der Schriftinspiration in den Vordergrund. D. h. der Akzent wird auf den Gedanken der Normativität der Schrift für die Kirche späterer Zeiten gelegt. Diese Normativität der Schrift wurde vorher als Folge der Inspiration gesehen, bei Rahner wird sie aber ein konstitutives Element des Inspirationsbegriffs selbst.⁵⁴

Rahners Einbeziehung der Kirche in das Inspirationsverständnis bietet allerdings einige Problempunkte. Obwohl die Akzentuierung des sozialen Aspekts der Inspiration als Stärke der Konzeption Rahners gesehen wird,⁵⁵ wird ihm von manchen Kritikern vorgeworfen, er verstehe die Inspiration als „Kollektivinspi-

⁵² In diesem Abschnitt beziehe ich mich hauptsächlich auf den Beitrag von Helmut Gabel zu diesem Thema, in: H. GABEL, *Inspirationsverständnis im Wandel*, Mainz 1991, 138–150.

⁵³ Zu den Kritikern der Konzeption Rahners sei verwiesen auf GABEL, *Inspirationsverständnis*, 141, Anm. 24.

⁵⁴ GABEL, *Inspirationsverständnis*, 142f.

⁵⁵ Im Folgenden seien noch einige der vielen Vorteile der Akzentsetzung beim sozialen Aspekt der Inspiration erwähnt. Das soziale Konzept entspricht dem modernen Verständnis, das den einzelnen in seiner gesellschaftlichen Einbindung sieht; durch den kulturellen Kontext kann die oft begrenzte Perspektive eines biblischen Textes als Widerspiegelung der Unvollkommenheiten einer Glaubensgemeinschaft leichter akzeptiert werden; das soziale Modell lässt sich besser damit vereinbaren, dass die Entstehung einer Schrift ein Prozess von verschiedenen Traditionen ist. Vgl. GABEL, *Inspirationsverständnis*, 142.

ration“: die Schriften seien Produkt einer gestaltlosen inspirierten Masse.⁵⁶ Dabei kann man sicher feststellen, dass Rahner sich nicht bemüht, den Bezug der Schriftinspiration zu einzelnen Personen und Funktionen in der Urkirche (z. B. zu den Aposteln) zu reflektieren,⁵⁷ aber Rahners Konzeption lässt trotz der Betonung der sozialen Einbindung der Hagiographen genügend Raum für eine Inspiration der Individuen: „So sind alle Möglichkeiten der Individualität, Freiheit, Situationsbedingtheit menschlicher Verfasser in der Urkirche offengelassen. Diese Menschen sind die Verfasser. In den Schriften spiegelt sich ihre Individualität.“⁵⁸

Den Kritikern Rahners geht es in Bezug auf die Akzentuierung der Kirche in seinem Inspirationsverständnis auch um eine andere Schwierigkeit, die sich aus der Frage ergibt: Was ist für die Kirche normativ? Rahners Inspirationstheorie geht nämlich davon aus, die Urkirche sei die Norm der Kirche aller Zeiten. Dabei muss man aber sehen, dass es in der Urkirche auch Phänomene gibt, die nicht als Norm für die Kirche späterer Zeiten gelten können. Und wenn man behauptet, die Kirche habe die Fähigkeit zur Selbstabgrenzung gegenüber dem ihr Wesensfremden,⁵⁹ bleibt immer noch die Frage offen, woher man den Maßstab und die Kriterien dafür bezieht, was das Wesen der Urkirche ausmacht. Dementsprechend ist auch die Frage berechtigt, „ob eine Theologie der Schrift und damit auch eine Inspirationstheologie auf der Normativität der Urkirche aufbauen kann, oder ob sie nicht vielmehr bei der Normativität Jesu Christi und des ihn bezeugenden apostolischen Kerygmas ansetzen müsste.“⁶⁰ Sonst könnte man den Eindruck bekommen, Rahner ordne die Kirche der Schrift und dem in ihr bezeugten Kerygmas über. Damit sind aber Rahners eigene Ausführungen nicht zu vereinbaren:

⁵⁶ GABEL, *Inspirationsverständnis*, 142f.

⁵⁷ Vgl. GABEL, *Inspirationsverständnis*, 143, vor allem Anm. 33.

⁵⁸ Vgl. RAHNER, *Buch Gottes*, 285.

⁵⁹ „Die Scheidung zwischen schriftlichen Erzeugungen innerhalb der Urkirche, die einen normativen Bezeugungscharakter für spätere Zeiten haben, und solchen, denen dieser Charakter nicht zukommt, also die Konstitution und Abgrenzung des sogenannten Kanons der Schriften, muss dem Glaubensinstinkt der Kirche in der Übergangszeit zwischen der apostolischen und der nachapostolischen Zeit anerkannt werden.“ (RAHNER, *Buch Gottes*, 286).

⁶⁰ GABEL, *Inspirationsverständnis*, 144f.

„Insofern das kirchliche Lehramt in späteren Zeiten dauernd an das Glaubensbewusstsein der Urkirche (...) gebunden bleibt, das sich in der Heiligen Schrift authentisch und rein objektiviert hat, steht das Lehramt nicht über der Schrift, sondern hat nur die Aufgabe, die Wahrheit der Schriften zu bezeugen, lebendig zu halten und immer neu unter geschichtlich sich wandelnden Verstehungshorizonten als die selbe und bleibende Wahrheit auszulegen.“⁶¹

Zusammenfassend kann man feststellen, dass mögliche Missverständnisse der Inspirationstheorie Rahners mit einem expliziten Ansatz beim Christusereignis und dem apostolischen Kerygma vermieden werden könnten. Dabei muss man aber berücksichtigen, dass es Rahner letzten Endes auch um eine Rechtfertigung des kirchlichen Lehramtes geht.⁶²

3.4.2. Zur Inspiration des Alten Testaments

Auch bei einem oberflächlichen Lesen der Darlegungen Rahners über die Schriftinspiration kann man leicht erkennen, dass er immer beim Neuen Testament ansetzt, und fast ausschließlich nur von der Inspiration der neutestamentlichen Schriften spricht, das Alte Testament aber nur sekundär einbezieht.⁶³

Rahner begründet seinen Ausgangspunkt überzeugend mit dem Argument, dass das Alte Testament und seine Inspiration für den Christen nur vom Christusereignis, von der apostolischen Kirche und von den neutestamentlichen Schriften her erkennbar sei.⁶⁴ Damit wird die Tatsache nicht geleugnet, dass es auch im Alten Testament eine Überzeugung von der göttlichen Schrifturheberschaft gab; es kann aber nicht einfach gesagt werden, dieses Inspirationsverständnis sei

⁶¹ RAHNER, *Grundkurs*, 365.

⁶² Vgl. GABEL, *Inspirationsverständnis*, 146.

⁶³ Zu diesem Methodischen Ansatz beim Neuen Testament sei hingewiesen auf den Beitrag von Gabel in: GABEL, *Inspirationsverständnis*, 139f.

⁶⁴ Vgl. RAHNER, *Buch Gottes*, 286f. Rahner geht sogar weiter und stellt ebd. die bedenkenswerte Frage: „Ob es (das Alte Testament) für uns heute als gottgewirkte Heilige Schrift unabhängig von Christus erreichbar wäre oder ohne Christus für uns in unserer eigenen Existenz- und Heilssituation nur als ein vorderasiatisches (...) Dokument der Religionsgeschichte erfasst werden könnte, das ist wohl eine Frage, die wir hier offenlassen können.“ (RAHNER, *Buch Gottes*, 287).

mit dem christlichen identisch.⁶⁵ Bei seiner weiteren Begründung meint Rahner, der Alte Bund habe gegenüber dem Neuen einen vorläufigen Charakter. Erst mit Jesus Christus und in der Kirche als eschatologischer Heilsgemeinde wird der Heilwille Gottes definitive und irreversible Realität.⁶⁶

Eine Schwierigkeit scheint die Frage zu sein, ob Rahners Erklärung der Inspiration des Alten Testaments inhaltlich befriedigend ist. Rahner versäumt nämlich die Einzelprobleme seiner Inspirationstheorie auch auf das Alte Testament auszuweiten, da er sie nur vom Neue Testament her behandelt. So geht er auf die speziellen Fragen der Inspiration des Alten Testaments nicht näher ein, z. B. die Frage: Wie steht es mit dem Inspirationsbewusstsein bei einem alttestamentlichen Hagiographen? Oder die Frage nach der Erkenntnis der Inspiriertheit der Schriften im Hinblick auf das Alte Testament.⁶⁷ Diese Fragen scheinen aber in Fortführung der Theorie Rahners und in Analogie zu seinen Erklärungen bezüglich der Erkenntnis der Inspiration des Neuen Testaments durchaus lösbar zu sein. Denn, indem der alttestamentliche Hagiograph um die Bedeutung seines Schreibens für das Volk Israel, das auf die Erfüllung der Verheißungen Gottes in einem neuen Bund wartet, weiß, ist er sich seiner Inspiration bewusst. Und indem diese Schriften als Objektivation des Glaubens des Gottesvolkes entstanden, wurde ihre Inspiriertheit implizit geoffenbart und später im Glauben erkannt.⁶⁸

3.4.3. Zum Zusammenwirken von Gott und Mensch in der Schriftinspiration

In Bezug auf das göttlich-menschliche Zusammenwirken bei der Entstehung der Heiligen Schriften sind die Leistungen der Konzeption Rahners klar festzuhalten: Seine Theorie betont ausdrücklich und in überzeugender Weise den Eigenteil des menschlichen Verfassers. Diese Menschen sind wirkliche Verfasser der Schriften des Alten und des Neuen Testaments und nicht nur bloße Schreiber eines Diktats, durch das Gott allein „Urheber“ der Heiligen Schrift wäre.⁶⁹ Im Neuentwurf Rahners verliert die psychologische Interpretation der Inspiration

⁶⁵ Vgl. GABEL, *Inspirationsverständnis*, 139f.

⁶⁶ Vgl. RAHNER, *Buch Gottes*, 287.

⁶⁷ Diese Fragen wurden in Bezug auf das Neue Testament unter 3.3. behandelt.

⁶⁸ Vgl. GABEL, *Inspirationsverständnis*, 149f.

⁶⁹ Vgl. RAHNER, *Buch Gottes*, 284f.

ihre Bedeutung. Gott muss nicht durch eine besondere miraculöse Intervention Sätze in das Bewusstsein der Verfasser unbemerkt hineinlegen.⁷⁰

Eine Schwierigkeit ist in diesem Zusammenhang lediglich, dass Rahner von Gott als „Verfasser“ spricht. Er betont zwar, dass man von Gott nur im analogen Sinn als Verfasser sprechen kann,⁷¹ verwendet aber dennoch diesen Begriff. In späteren Publikationen betont Rahner, man müsse sich Gott nicht als literarischen Verfasser denken, und benennt Gott als „Urheber“ der Schriften.⁷²

4. Schlussbemerkungen

In der Einführung seines Aufsatzes über die Schriftinspiration⁷³ meint Rahner, dass Fragen an einen dogmatisch indiskutablen Sachverhalt keine Zweifel noch Bezweiflungen dieses Sachverhalts seien, „sondern das unvermeidliche Geschäft des Theologen, der nicht die Definition des Denzinger zum bequemen Faulbett machen will.“⁷⁴ So ging es Rahner sicher nicht um eine Kritik an dem traditionellen Begriff der Inspiration und auch nicht um einen Abänderungsvorschlag. Seine Aufgabe sah er hauptsächlich darin, Fragen zu stellen, durch die die mittlerweile unverständlichen Begriffe und Formulierungen der traditionellen Inspirationstheologie aus einer neuen Sicht beleuchtet werden können und so

⁷⁰ Vgl. RAHNER, *Buch Gottes*, 285.

⁷¹ Vgl. dazu RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 158–160; vor allem die Umschreibung der „Verfasserschaft“ Gottes: RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 158, Anm. 27.

⁷² „Wenn die menschlichen Urheber der Schriften wirkliche Verfasser sind, dann muss die Urheberschaft Gottes an der Heiligen Schrift (...) anders verstanden werden als eine Verfasserschaft. (...) Man wird darum sagen dürfen: wenn und insofern Gott in seiner von ihm aus ohne Aufhebung der menschlichen Freiheit unbedingt mächtigen Gnade das Heilsereignis Christi und der notwendig dazu gehörenden Urgemeinde des Glaubens konstituiert und so deren bleibende Normativität will und garantiert, und insofern zu dieser Urgemeinde und deren Normativität die schriftliche Objektivierung ihres Glaubens unbedingt gehört, insofern ist Gott schon in wahrer Weise Urheber der Schrift, hat er sie schon »inspiriert« und garantiert ihre »Inerranz«, in dem Sinn und mit den Grenzen, die mit der eigentlichen Aufgabe dieser Schrift gegeben sind.“ (RAHNER, *Buch Gottes*, 285).

⁷³ Vgl. dazu RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 137f.

⁷⁴ RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 138.

auch Schwierigkeiten der traditionellen Lehre besser gesehen und gelöst werden können.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Rahners Inspirationstheorie einen Neuentwurf darstellt, der wesentlich über die neuscholastische Inspirationslehre hinausführt und einige Probleme der traditionellen Sicht adäquater löst. Seine Konzeption wird hauptsächlich von der ekklesialen Einbindung der Schriftinspiration, die weder in der Neuscholastik noch auf dem II. Vaticanum eingehend diskutiert wurde, und vom Ansatz bei der Zielbestimmung des inspirierenden göttlichen Handels geprägt.⁷⁵ Dementsprechend ist die Heilige Schrift, auch wenn darüber im Laufe der Geschichte sehr lange Zeit nur einseitig reflektiert wurde, Wort Gottes und Wort des Menschen.

Diese Arbeit soll mit den Worten K. Rahners abgeschlossen werden, durch die er gerade diese grundsätzliche „Besonderheit“ der Heiligen Schrift, gleichzeitig Wort Gottes und Wort des Menschen zu sein, einleuchtend darlegt:

„Die Schrift ist Menschenwort und Menschentat, insofern darin Menschen bezeugen, dass Gott nicht nur der geheimnisvolle und unheimliche Urgrund einer Geschichte ist, die ins Unvorhersehbare weiterläuft, sondern dass ihr Gott als ihre absolute Zukunft entgegenläuft und sie in seine eigene Unendlichkeit und lichte Unbedingtheit hineinlässt. Aber die Schrift ist Gottes Wort, insofern in diesem Menschenwort nicht das und jenes bezeugt wird, was an Endlichem Gott in freier Schöpfermacht tut, sondern Gott selbst in sich als unendliche Gabe an die Welt bezeugt wird. (...)“

Natürlich kann dieser wesentliche Unterschied der Schrift als Gottes Wort von übrigen menschlicher Rede letztlich nur gedacht und aufrechterhalten werden, wenn ihre wesentliche Bezogenheit auf das Kreuz und die Auferstehung Jesu erfasst wird, in welchen eschatologischen Heilsereignissen allein innerhalb der Geschichte fundamental der Sieg der Selbstzusage Gottes an die Welt geschichtlich und so im Wort gegeben ist, und weil dieses Wort der Schrift bei gläubigem Lesen nochmals von dieser Selbstmitteilung Gottes getragen ist und so nicht nur Wort über Gott (wenn auch von ihm autorisiert) und so nur menschliches Wort, sondern Wort Gottes selber ist.⁷⁶

⁷⁵ Vgl. GABEL, *Inspirationsverständnis*, 150.

⁷⁶ RAHNER, *Buch Gottes*, 287f.

Literaturverzeichnis

- BATLOGG, A. R. – RULANDS, P. – SCHMOLLY, W. – SIEBENROCK, R. A. – WASSILOWSKY, G. – ZAHLAUER, A., *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Mainz ²2004.
- DENZINGER, H., *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen unter Mitarbeit von H. Hoping von P. Hünermann, Freiburg ³⁷1991.
- GABEL, H., *Inspirationsverständnis im Wandel*, Mainz 1991.
- GRILLMEIER, A., *Kommentar zum dritten Kapitel der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung (DV)*, in: LThK, Bd. 13, Freiburg 1967, 528–557.
- KLINGER, E., *Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken*, Würzburg 1994.
- LINDBECK, M., *Die Heilige Schrift*, in: W. Kern (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4, Freiburg 1988, 37–64.
- LINDBECK, M., *Inspiration*, in: P. Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 2, München 1984.
- RAHNER, K., *Art: Mitwirkung Gottes*, in: LThK, Bd. 7, Freiburg im Breisgau 2009, 347–349.
- RAHNER, K., *Buch Gottes – Buch der Menschen*, Bd. XVI, Einsiedeln 1984.
- RAHNER, K., *Erinnerungen. Im Gespräch mit Meinold Krauss*, Innsbruck – Wien 2001.
- RAHNER, K., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg ⁶1984.
- RAHNER, K., *Über die Schriftinspiration*, in: *Questiones disputatae 1 (QD 1)*, Freiburg 1958.
- RAHNER, K., *Über die Schriftinspiration*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 78, 1956, 137–168.
- SCHEFFCZYK, L., *Art. Prädefinition*, in: LThK, Bd. 8, Freiburg im Breisgau 2009, 465.
- VORGRIMLER, H., *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung*, Kevelaer 2002.
- VORGRIMLER, H., *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt 2004.
- WEGER, K. H., *Karl Rahner*, Freiburg 1978.

