

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

1

EDITORIAL OFFICE: B.P. Haşdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca ♦ Phone 0264-40.53.52

CONTENTS

Korinna ZAMFIR: <i>Thanksgiving as instrument of Legitimation</i> <i>in 1 Timothy 1,12-17</i>	3
Stephen D. BARNES: <i>Reconciling Augustine and Aquinas:</i> <i>an Introduction to Radical Orthodoxy's Postmodern Theology</i>	15
János VIK: <i>Koinonia / Communio – Ein ekklesiologischer Begriff in</i> <i>ökumenischer Perspektive</i>	27
Dávid DIÓSI: <i>Hauptaussagen der Heiligen Schrift zu Sexualität, Ehe und</i> <i>Ehelosigkeit</i>	49
Anikó KÉZDY, Vivian BOLAND: <i>Psychological Aspects Of Religious</i> <i>Doubts</i>	71
Zsolt F. KOVÁCS: <i>La parola di Dio interpretata oggi</i>	81

THANKSGIVING AS INSTRUMENT OF LEGITIMATION IN 1 TIMOTHY 1,12-17

KORINNA ZAMFIR

Abstract. A number of texts in the Pastoral Epistles, among these 1 Tim 1,12-17, are often regarded, in view of their apparent genre, as incorporating biographical details and/or references to Paul's personal religious experience. Yet, when taking into account the pseudonymous character of these epistles and their overall concern with the preservation of sound doctrine, the establishing of a Pauline tradition, and the refutation of the opponents, it becomes obvious that such texts are part of a well-defined strategy. This is meant to establish the exquisite authority of contemporary church leaders by means of grounding their ministry in their succession to Paul, and ultimately in Paul's commissioning by Christ. 1 Tim 1,12-17, on surface a thanksgiving, argues in fact that Paul has had faith in the gospel of Christ (the sound teaching), Christ has found him trustworthy and appointed him to his ministry. Paul's authority comes from his being the first and typical subject of Christ's saving act: salvation is actualized in Paul's commissioning. His priority and the authority emerging from the topos of priority legitimizes "Timothy", i.e. the contemporary church leaders, and implicitly the teaching and the rules established in the epistle and in the Pastoral corpus.

Keywords: Pastoral Epistles, 1 Timothy, Paul, sound doctrine, authority, thanksgiving, ministry, legitimation.

Introductory Remarks. Concern with Establishing Tradition

Written at the end of the first–the beginning of the second century, the Pastoral Epistles represent *one* of the major competing Pauline traditions struggling for legitimacy, and striving to safeguard the continuity of a Pauline community.¹ To achieve this purpose they place major emphasis on the

¹ For the pseudonymous character and the dating of the Pastoral Epistles, N. BROX, *Die Pastoralbriefe* (RNT) Regensburg: Pustet, 1969, 22–60 (around 100); J. ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK XV), Zürich/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1988, 23–39, 41–46 (between 80–100); L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe. Kommentar zum ersten Timotheusbrief* (HThK XI/2) Freiburg, 1994, XXXIII–XXXIX, XLII–XLVI (turn of the first century); M. WOLTER, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, Göttingen: V&R, 1988, 11–25 (around 90–140); R. F. COLLINS, *1 & 2 Timothy and Titus: A Commentary* (NTL), Louisville: Westminster John Knox, 2002, 3–9 (by the end of the 1st century); A. MERZ, *Die Fiktive Selbstausslegung des Paulus: Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe* (NTOA 52; Göttingen: V&R, 2004), 72–86 (turn of the century); P. TREBILCO, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (WUNT

transmission of what they understand to be the Pauline tradition, by creating the sense of Paul's mediated presence in the community, passing through his instated successors and the leaders they institute. On the other hand, in view of their pseudonymous character, they also "create" and reinterpret Pauline tradition. The historical setting of these epistles is the confrontation between competing Pauline interpretation,² and the debate over legitimate authority.

166), Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, 202–205 (between 80–100); B. FIORE, *The Pastoral Epistles. First Timothy, Second Timothy, Titus* (SP 12), Collegeville, MN: Liturgical Press, 2007, 15–20; J. SCHRÖTER, "Kirche im Anschluss an Paulus. Aspekte der Paulusrezeption in der Apostelgeschichte und in den Pastoralbriefen", *ZNW* 98 (2007), 77–104 (80); J. D. QUINN, W. C. WACKER, *The First and Second Letter to Timothy*, Grand Rapids, MI/Cambridge: Eerdmans, 2000, 19 (between 80–85). The authenticity is generally supported by evangelical commentaries (W. D. MOUNCE, *Pastoral Epistles* [WBC 46], Nashville: Nelson, 2000; Ph. TOWNER, *The Letters to Timothy and Titus* [NICNT], Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2006), and in some traditional Catholic approaches (C. SPICQ, *Les Épîtres Pastorales* I, Paris: Gabalda, 1969, and more recently L. T. JOHNSON, *The First and Second Letters to Timothy* [AB 35A], New York/London: Doubleday, 2001). I. H. MARSHALL nonetheless introduces the notion of allonymity; *The Pastoral Epistles* (ICC), London/New York: T&T Clark, 1999. When re-assessing and challenging the view of an existing scholarly consensus about pseudonymity (see e.g. J. HERZER, "Abschied vom Konsens? Die Pseudepigraphie der Pastoralbriefe als Herausforderung an die neutestamentliche Wissenschaft", *ThLZ* 129 (2004) 1267–1282; K.P. DONFRIED, "Rethinking Scholarly Approaches to 1 Timothy", in *id.* (ed.), *1 Timothy Reconsidered* [Colloquium Oecumenicum Paulinum 18], Leuven: Peeters, 2008, 153–182) one should not oversee the fact that the defence of the Pauline authorship is commonly motivated by a certain, often confessionally determined understanding of issues like inspiration, canonicity, and pseudepigraphy.

² By their authoritative stance, the Pastorals provides evidence for a struggle for the Pauline legacy. The underlying debate that opposes adherents to competing interpretations of Paul concerns Christian ideals and lifestyle, ecclesial organisation, and legitimacy of sharing in ministries. These controversies are the result of the potential for contradictions that lies within the Pauline doctrine itself. Genuine Pauline approaches have continuously provided diverging interpretations of Paul. It is not the immediate goal of this study to analyse the complexity of the Pauline theology and ecclesiology, but it is obvious that the undisputed Pauline epistles allow the emphasis on faith or on the irreproachable lifestyle, the defence of both charismatic ministries and of more institutionalised offices, of marriage and celibacy, of women taking part in or being excluded from ministry. Divergent eschatologies can also be derived from Paul. On this ground a good case was made in early Christian writings for questioning traditional gender roles and for a hierarchical relationship between sexes, for asceticism and for marriage. These matters will not be detailed here. It is enough to mention the differences between the PE and the APTh in terms of eschatology, lifestyle and gender roles, although both writings appeal to Paul's authority. See D. R. MACDONALD, *The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon*, Philadelphia:

Under these circumstances the author imposes his view as that of the sole legitimate representative of Paul and of his authority. If the Pastorals are regarded from this perspective, it is obvious that the historical and literary setting implies not only continuity in tradition, but it is precisely the sense of discontinuity and struggle that makes necessary the reference to an authority of the past.³ By recurring to the figure of Paul, the Pastorals open the way to the creation of the very concept of tradition, implying a *relecture* of Paul.

In this context 1 Tim 1,12-17 has a decisive role, as it puts forward the paradigm of the first saved apostle, empowered directly by Christ, and as subsequent guarantor of the sound doctrine. Due to this motive the entire message of the Pastoral corpus will appear as an unquestionable, normative, solely valid Pauline doctrine. Paul becomes here a paradigm of the saved and empowered apostle, and the unique depository of Christian doctrine.⁴ When the setting of 1 Tim 1,12-17 is taken into account, the text receives a significantly novel meaning.

1 Tim 1,12-17: Genre and Structure

With respect to the genre, at least on surface 1 Tim 1,12-17 is a thanksgiving, or, in view of the concluding doxology, a thanksgiving hymn. From the viewpoint of structure this seems to be supported by the introductory formula (χαρίν ἔχω), the reference to the reason for gratitude (reminding to certain extent of the thanksgiving psalms, in terms of recollection of the past wretchedness and divine intervention), as well as by the final doxology.⁵ Paul gives thanks to Christ who has empowered him, judging him faithful and appointing him to his ministry (v. 12). The text is however more complex. The so-called first anamnesis of Paul (vv. 13-14) recalls the apostle's past and the

Westminster, 1983; MERZ, *Selbstausslegung*, 320–333; G. HÄFNER, “Die Gegner in den Pastoralbriefen und die Paulusakten”, *ZNW* 92 (2001) 42–77; M. LAU, “Enthaltbarkeit und Auferstehung. Narrative Auseinandersetzungen in der Paulusschule”, in M. EBNER (Hg.), *Aus Liebe zu Paulus? Die Akte Thekla neu aufgerollt* (Stuttgarter Bibelstudien 206), Stuttgart, 2005, 80–90.

³ WOLTER, *Pastoralbriefe*, 15–16; L. OBERLINNER, “Gemeindeordnung und rechte Lehre Zur Fortschreibung der paulinischen Ekklesiologie in den Pastoralbriefen“, *ThQ* 187 (2007), 295–308 (296). See also D. HORRELL, “Converging Ideologies: Berger and Luckmann and the Pastoral Epistles”, *JSNT* 50 (1993) 85–103 (93–94).

⁴ BROX, *Pastoralbriefe*, 111, 114–115; P. TRUMMER, *Die Paulustradition der Pastoralbriefe* (BET 8), Frankfurt am Main: Lang, 1978, 117–120, and especially WOLTER, *Pastoralbriefe*, 27–28, 56–61.

⁵ WOLTER, *Pastoralbriefe*, 27, 63; ROLOFF, *1. Timotheus*, 84 (who prefers the designation account or narrative hymn).

mercy bestowed on him. The faithful-saying (v. 15) and its continuation in v. 16 create a connection between the grace of Christ, manifested in Paul, and his universal saving will. V. 15b is probably an early Christian kerugmatic formula, which the author incorporates into the faithful saying, applying it to Paul.⁶ Thus Paul is the type (ὑποτύπωσις) of the one who has found grace and has been appointed directly by Christ.

Benjamin Fiore regards the text as part of a larger unit, namely 1 Tim 1,3-20, which he describes as a *chreia*.⁷ The thesis of the *chreia* is the παραγγελία referred to in vv. 3.5.⁸ The instruction is twofold. 1) Alternative teaching and false teachers have to be rejected (ἵνα παραγγείλης τισὶν μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν). 2) The positive dimension of the instruction refers to love from a pure heart, a good conscience and a sincere faith (τὸ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη ἐκ καθαρῶς καρδίας καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου). Vv. 6-7. validate the thesis by means of a negative example. The vice-list (8-10. vv) creates the antithesis. V. 11 confirms the thesis by way of a reference to the gospel; v. 12 functions as a positive example; vv. 13-14 are another antithesis, and v. 15 a gnome. Vv 18-19 are the confirmation of the thesis, while vv. 19b-20 one more counterexample. I would modify Fiore's structure insofar as I regard vv. 12-14 as a unit, and I take it to be positive on the whole, and not a negative example, since Paul's case typifies one's turning away from error to Christ. Thus although the thesis is found in vv. 3-5 and repeated in vv. 18-19, as it will be subsequently shown, the most important element sustaining the thesis of the *chreia* is precisely Paul's example. This confers authority to the thesis. We should also notice that v. 11 does not legitimise the thesis merely by the authority of the gospel, since it refers to the gospel in which "Paul" has believed. Thus Paul's faith does not merely illustrate the thesis, but its function of authorising the thesis is at least as important.

The Context of 1 Tim 1,12-17

The analysis of the text and of its context, as well as the setting of the epistle shows that the text may not be regarded as a personal thanksgiving and as expression of a personal religious experience. The main issue in the context

⁶ DIBELIUS/CONZELMANN, *Pastoral Epistles*, 29; WOLTER, *Pastoralbriefe*, 49.

⁷ FIORE, *Pastoral Epistles*, 16–17.

⁸ Παραγγείλω, παραγγελία in vv. 3.5. is not an abstract instruction, but a normative one which is specifically given by the apostle, that can be traced back to Christ (cf. ROLOFF, *I. Timotheus*, 63)

is that of preserving sound doctrine, in relation to that of authority required for teaching. Strong concern with sound doctrine (ὕγιαίνουσα διδασκαλία, 1 Tim 1,10)⁹ and the rejection of ἑτεροδιδασκαλία (1 Tim 1,3; 6,3) is actually the central topic of the Pastoral corpus¹⁰.

This topic is obvious in the context: “Paul’s” first instruction to “Timothy”, his true son, i.e. his legitimate representative concerns precisely the rejection of false teaching and the defence of the sound doctrine (1,1-10). This sound doctrine finds its expression in the gospel in which Paul has believed (v. 11).¹¹ The faith-faithful word group (the πιστ-root) is essential.¹² Compared to the authentic Paulines, πίστις/πιστεύω turns to be synonymous with orthodoxy, that is with adherence to the sound doctrine,¹³ and as such refers to that gospel of Christ in which Paul has believed, which he transmits faithfully, and which is accepted by the faithful. In this context it is essential that Christ has found the apostle faithful/trustworthy (πιστός) when he appointed him into his ministry (1,12), for this reason he conveys a faithful/reliable teaching (πιστὸς ὁ λόγος, v. 15), and this results in the faith of the community (v. 16).¹⁴ Moreover, this is the faith in which Timothy, the type of the third generation teacher and leader has to persevere:¹⁵ he has to keep the faith and the good conscience (ἔχων πίστιν καὶ ἀγαθὴν συνείδησιν, 19a), that was rejected by the false teachers (ἦν τινες ἀπώσάμενοι, 19b).

For this reason the immediate context is decisive to understand the aim of the thanksgiving. Vv. 12-19a, and 19b-20 oppose two paradigms. A previously faithless and blasphemous Paul, who has become faithful and trustworthy, and

⁹ Cf. also Tit 1,9; 2,1; 2 Tim 4,3; compare 1 Tim 6,3; 2 Tim 1,13; Tit 2,8 (sound words). For soundness as aim and outcome of education, see (Ps.)Plutarch, *De liberis educandis* 9, Mor 6B, LCL 197, 26/27, cf. also 7, Mor 5C, LCL 197, 22/23. For the Greek background of ὑγιής see LSJ, s.v. ὑγιής, ὑγιαίνω; also ROLOFF, *1. Timotheus*, 78; FIORE, *Pastoral Epistles*, 44.

¹⁰ OBERLINNER, *1. Timotheus*, 21–22, 28–30. “Es gibt *nur* eine Möglichkeit des rechten Glaubens und der rechten Lehre, nämlich die Annahme des in der kirchlichen Unterweisung vorgetragenen Evangeliums” (21).

¹¹ According to ROLOFF “die «gesunde Lehre» ist die durch den Apostel autorisierte, als Tradition weitergegebene und entfaltete Gestalt des Evangeliums” (*1. Timotheus*, 79).

¹² The πιστ- root appears 32 times in 1 Tim.

¹³ H. von LIPS, *Glaube-Gemeinde-Amt: Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen* (FRLANT 122), Göttingen, 1979, 28–32; 52–55, 68 passim; Roloff, *1. Timotheus*, 69; Oberlinner, *1. Timotheus*, 21.

¹⁴ OBERLINNER, *1. Timotheus*, 36.

¹⁵ OBERLINNER, *1. Timotheus*, 5, 52–53; 2. *Timotheus*, 22–25.

who was appointed as Christ's faithful messenger and apostle (cf. 2,7), just as Timothy, appointed by Paul, are contrasted with Hymenaeus and Alexander, who have rejected faith and a good conscience, and have thus suffered shipwreck of their faith (19). In the PE ἀγαθή συνείδησις is both a consequence and a sign of one's conformity to doctrinal and community rules,¹⁶ therefore these paradigmatic persons represent the opposite position of that described in vv. 18-19a,¹⁷ i.e. non-adherence to sound doctrine and to the rules which result from it. The author does not attack merely the content of these opponents' teaching, but described them as deeply vicious (vv. 6-10, cf. 20-21). This widespread polemic device is meant to challenge the opponents' right to teach.¹⁸ In this context authority becomes a crucial matter. Such task may be performed only by persons holding appropriate authority. The matter of authority is essential to the epistle. Chapter 1 is introduced by the affirmation of Paul's authority, a central issue of the letter and of the Pastoral Corpus. The

¹⁶ On good conscience: LIPS, *Glaube*, 60–61, 65; ROLOFF, *1. Timotheus*, 69; FIORE, *Pastoral Epistles*, 52; DIBELIUS/CONZELMANN, *Pastoral Epistles*, 19–20. For the relation between good conscience and adherence to norms see 1 Tim 3; Tit 1,6-8; 1 Tim 5,6-8.12; 6,11-14; 2 Tim 2,22-23; 4,10-14; Tit 2,1.7-8). On conscience in Paul and the PE: I.H. MARSHALL, *The Pastoral Epistles* (ICC), London / New York, 1999, 217–227, 412.

¹⁷ The question of these characters' historicity and their possible identity with those mentioned in 2 Tim 2,17 and 4,14 is outside the scope of this paper. Whether historical false teachers (Roloff, *1. Timotheus*, 105), or paradigmatic characters (see OBERLINNER, *1. Timotheus*, 56-57), they embody the rejection of sound doctrine and implicitly of good conscience.

¹⁸ Robert KARRIS, "The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles", *JBL* 92.4 (1973), 549–564. The polemic dimension, used to discredit heterodox teachers and their audience is very strong in the Pastoral Epistles. Heterodox teaching is referred to as myths (μύθοις, cf. also Tit 1,14; 2 Tim 4,4 and 1 Tim 4,7, where these myths are told to be worldly/godless and pertaining to old women, βεβήλοις καὶ γραῶδεις) and speculations (ἐκζητήσεις, 1 Tim 1,3-4). Heterodoxy is assimilated to yielding to deceiving spirits and demonic teaching (προσέχοντες πνεύμασιν πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων, 1 Tim 4,1). False teachers turn whole households upside down for dishonest gain (Tit 1,11); they sneak into households and take hold of stupid women enslaved by sins and lead by many passions (αἰχμαλωτίζοντες γυναικάρια σεσωρευμένα ἁμαρτίαις, ἀγόμενα ἐπιθυμίαις ποικίλαις), who keep learning but are never able to attain the knowledge of truth; 2 Tim 3,6-7). Those who propagate heterodox teaching are commonly presented as attained by disease (1 Tim 6,4), as mentally disturbed (Tit 1,1; 2 Tim 2,23), enslaved to passions (Tit 1,12; 2 Tim 4,3) and sins (Tit 3,11), and their doctrine is assimilated to diseases (γάγγραινα, 2 Tim 2,17). The metaphoric language of disease and mental disturbance is particularly powerful in a corpus which constantly describes orthodoxy as sound doctrine. Moreover, the opponents are denied humanity, being assimilated to evil beasts (κακὰ θηρία, Tit 1,12).

topic is taken up again in v. 12, and asserted several times in chap. 2 and the following. The apostolic authority becomes manifest in that of Timothy, Paul's legitimate successor (1,2-3.18-19; cf. 2 Tim 1,13-14; 2,1-2).

Viewed from its context, our text, on surface a thanksgiving, actually bolsters "Paul's" authority, and by doing so legitimizes both the authority of third generation church leaders and the doctrine of the corpus.

The Thanksgiving

It has been noted that in the undisputed Paulines the thanksgiving is usually found in the introduction of the epistle, following the opening greeting, it commonly refers to the faith of the community or to its relation to Paul, and it does not concern the person of the apostle.¹⁹

The subject of this thanksgiving is a matter of debate. In view of the ὅτι-clause, Paul gives thanks because Christ found him faithful, appointing him to his ministry (12b), while his strengthening (12a) seems to be the precondition of his appointment.²⁰ Conversely Wolter considers that the text follows the model of Jewish eulogy, where the reason for gratitude is expressed by a participle-construction.²¹ If this is the case, Paul would give thanks for his strengthening (τῷ ἐνδυναμώσαντί με Χριστῷ Ἰησοῦ). Yet in my view the two approaches may not be taken apart: the strengthening, his being regarded as trustworthy and his appointing to ministry are obviously related. At any rate, ἐνδυναμώ is an essential concept. The meaning of the verb is polyvalent, including the sense of strengthening, enabling and empowering.²² In this context ἐνδυναμώ does not mean only that Christ gives Paul the strength to fulfil his task, but it mainly implies that Christ empowers, appoints, and thus legitimizes him.²³

Compared to this text, in the undisputed epistles ἐνδυναμώ or δύναμις only indirectly refers to Paul's authority, without this obvious sense of empowering. The verb appears only in Phil 4,13, though not referring to Paul's

¹⁹ WOLTER, *Pastoralbriefe*, 27, 30; OBERLINNER, *1. Timotheus*, 35.

²⁰ BROX, *Pastoralbriefe*, 109.

²¹ WOLTER, *Pastoralbriefe*, 30–31. See already Reinhard Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen* (StUNT 5), Göttingen: VR, 1967, 43; and ore recently MARSHALL, *Pastoral Epistles*, 388.

²² Esp. LOUW-NIDA, s.v. δυναμώω; ἐνδυναμώω. Compare the related ἐνδυναστεύω, to exercise power (LSJ, s.v.).

²³ This use recalls the empowering of prophets or other delegates, compare Isa 42,6: ἐνισχύσω σε; cf. Exod 4,13LXX: δυνάμενον ἄλλον (see WOLTER, *Pastoralbriefe*, 31–38).

commissioning, but to the critical situations of his life, expressing the experience of the divine power that enables him to endure hardship: the context is Paul's material need, which the Philippians have attempted to ease, but which the apostle is anyway able to endure in Christ who strengthens him (ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με). Conversely, in 1 Tim 1,12, ἐνδυναμόω, just as the entire Paul-anamnesis, expresses Paul's confirmation and appointment into his ministry.²⁴ Elsewhere Paul speaks of God's (δύναμις) at work in him (Rom 15,19), but although this divine power manifested in signs and miracles implicitly legitimizes Paul (in the context of vv. 16.18), nonetheless the δύναμις of the Spirit is also active in the faithful (15,13). Paul constantly opposes God's power and his human weakness (esp. 2 Cor 12,7-9). In 2 Cor 6,4-7 the topic of ministry (cf. θεοῦ δῆκονοι) and that of divine power are intertwined, but the context highlights precisely human frailty. Moreover, Paul never links strengthening/confirmation to his own trustworthiness. Wolter may be right that 1 Tim connects here two different, even incompatible motives, namely that of appointing through divine election, and that of personal accountability as basis for one's assignment to ministry.²⁵

The anamnesis introduces the apostle as the first and as the paradigmatic saved sinner: he is the first to have experienced forgiveness and salvation resulting from Christ's universal act of salvation. The employment of the motive of the "saved sinner" is probably meant to be a biographical detail, possibly supporting the authenticity of the epistle. However only in the Pauline tradition preserved in Acts (Acts 9; 22) is there a connection between finding mercy and being appointed to ministry. Compared to the undisputed epistles, in this latter version more motives shared with those in 1 Tim 1,15-16 may be found: δῶκω (9,4-5; cf. 22,4-7.8), Paul's commissioning to the nations (τὰ ἔθνη, 9,15), his strengthening (ἐνεδυναμοῦτο), that enables him to stand up against the Jews, and in chap. 22. his cleansing from sins (ἁμαρτία, 22,16; compare the dramatic recollection of Paul's deeds in Acts 22,19-20). Although our text may allude to the authentic epistles, several differences may be noted. In Gal 1,13-16.23 Paul mentions that he persecuted (δῶκω) the church, but this is not an acknowledgment of his previous sinful life, but an expression of his Jewish religious commitment.²⁶ The same may be seen in Phil 3,6: Paul regards his past,

²⁴ TRUMMER, *Paulustradition*, 119; LIPS, *Glaube*, 214–215. For Marshall this is one of the possible meanings (*Pastoral Epistles*, 38).

²⁵ WOLTER, *Pastoralbriefe*, 41. MARSHALL also notices the difficulty of combining the two perspectives (*Pastoral Epistles*, 390).

²⁶ DIBELIUS/CONZELMANN, *Pastoral Epistles*, 28; BROX, *Pastoralbriefe*, 110 („Die Damaskusstunde war für ihn keineswegs die Bekehrung aus Sünde und Gottlosigkeit.

including his reverence for the Law and the persecution of the Church as a sign of his religious fervour (κατὰ ζήλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γεινόμενος ἄμεμπτος). The apostle never refers to his Jewish past in terms of faithlessness or sin.²⁷ Even in 1 Cor 15,8-10, where Paul applies to himself the difficult ἔκτρωμα to express his worthlessness, describing himself as the least (ἐλάχιστος) of the apostles, because he persecuted (δίωκω) the church of God, he does not speak of sin.²⁸ (It is also noteworthy that here he is the last – ἔσχατος –, not the first, as in 1 Tim 1,15.)²⁹ Moreover, even when δίωκω is common and Pauline, Paul never refers to himself as βλάσφημος and ὕβριστής.³⁰ In 1 Tim 1,20 βλασφημέω depicts the attitude of the two false teachers, therefore it is possible that the anamnesis consciously parallels Paul's past and the activity of false teachers.³¹ Implicitly the anamnesis refutes *ab initio* any possible objection against the apostle's credibility: although given his suspect past he could have been accused of unreliability, he has found mercy and he has been found trustworthy, thus no one can question his authority. Moreover, for the "Pastoral Paul", ignorance is somewhat lessening his sin (while in Rom 1,20-21 even the Gentile may know God, therefore have no excuse). To summarize, despite the biographical allusions, the anamnesis of Paul is closer to the image of Paul provided by the Lukan tradition, than to that of the authentic epistles.³²

To be sure, in pseudoepigraphy biographical details are never a self-contained aim, but are subordinated to a message; beyond strengthening credibility they illustrate a thesis or they legitimize the speaker.³³ In this case the thesis may be formulated as follows: Paul, just as the church leaders

Er beklagt sein Judesein durchaus nicht als Irrtum und Sündhaften Lebenswandel"); OBERLINNER, *1. Timotheus*, 39. For several commentators the sin of the Pastoral Paul, including the fact that he acted in ignorance, is typical rather for the Gentile (BROX, *Pastoralbriefe*, 110; FIORE, *Pastoral Epistles*, 49; compare ROLOFF, *1. Timotheus*, 87, 93).

²⁷ ROLOFF, *1. Timotheus*, 93.

²⁸ W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther. IV. 1Kor 15,1–16,24* (EKK VII/4), Zürich/Neukirchen-Vluyn, 2001, 60–65.

²⁹ J. SCHRÖTER, "Kirche im Anschluss an Paulus. Aspekte der Paulusrezeption in der Apostelgeschichte und in den Pastoralbriefen", *ZNW* 98 (2007) 77–104 (84).

³⁰ OBERLINNER, 37–38.

³¹ DONELSON, *Pseudoepigraphy*, 101.

³² Rightly J. SCHRÖTER, "Kirche", 83–84, although he does not discuss the parallels. (This does not support a Lukan authorship for the PE; see the thesis of G. WILSON, *Luke and the Pastoral Epistles*, London: SPCK, 1979).

³³ See DONELSON, *Pseudoepigraphy*, 28–41 (on the example of Cynic epistles).

appointed by him have unquestionable authority in handing over the sound doctrine and in rebuking the opponents.

The keywords in vv. 13 and 15 are τὸ πρότερον and πρῶτος. Paul was formerly a blasphemer, a persecutor and violent person, a depiction that places him among those sinners for whose salvation Christ came into the world. Yet, as the closing of the faithful saying shows, he is also the first *saved* sinner. Here I take πρῶτος in the sense of temporal priority and not as superlative.³⁴ The author thus applies the kerygmatic formula of the faithful saying to Paul.³⁵ He is the first saved sinner. This theme is highly significant because temporal priority is an ancient topos commonly used to buttress authority. The text emphasizes the paradigmatic character of Paul's life and ministry: he is not that much an example to be followed, as in the undisputed epistles, but the archetype of all those to be saved by means of faith in the sound doctrine (as M. Wolter puts it, he is an "Urbild", not a "Vorbild"), a view strengthened by the use of ὑποτύπωσις.³⁶ Since Paul was the first to experience Christ's magnanimity and universal salvation, he is the authentic and normative

³⁴ BROX, *Pastoralbriefe*, 115–116; WOLTER, *Pastoralbriefe*, 50–51; ROLOFF, *1. Timotheus*, 96; cf. LSJ s.v. πρῶτεύω (πρῶτος). Pace DONELSON, *Pseudoepigraphy*, 103; FIORE, *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles* (AnBib 105), Rome, Biblical Institute Press, 1986, 199, id., *Pastoral Epistles*, 50.

³⁵ See G.W. KNIGHT, *The Faithful Sayings in the Pastoral Letters*, Kampen: Kok, 1968, 7, 18–20; id., *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC) Grand Rapids: Eerdmans, 1992, 99–100 (I do not adhere to his view that the saying expresses here Paul's personal experience). On the kerygmatic character see BROX, *Pastoralbriefe*, 111–112. The correspondent of the variant ἀνθρώπινος, *humanus* appears only in Latin mss. and has no significance; see NA²⁷ *ad locum*: b m r Vg mss).

³⁶ TRUMMER, *Paulustradition*, 117; WOLTER, *Pastoralbriefe*, 51–57, 61, 64; ROLOFF, *1. Timotheus*, 97, 99; DONELSON, *Pseudoepigraphy*, 101–103. Donelson places priority within the rhetorical argument of the passage, including the text in the series of three enthymemes (12–13, 15, 16; *Pseudoepigraphy*, 82). The faithful saying is part of such an enthymeme: Christ came to save the sinners, Paul is a sinner, therefore Christ saved Paul (though he rightly notes that the conclusion is found in vv. 13 and 16). 1 Tim 1,12–17 (just as 1,19b–20) is an inductive paradigm, which is used according to Donelson together with the enthymeme (Christ came to save the sinners) to depict Christian existence: Paul is the former heretic who has found mercy (pp. 101–102). He goes on noting: "Paul is more than a model that ought to be imitated; his life creates a pattern of orthodoxy for all Christians and prefigures the lives of those who follow him" (102). The topos of priority also appears in 2 Tim 2,12–13, used to legitimize man's superiority over woman, and her subsequent submission and exclusion from teaching, a form of authoritative speech.

proclaimer of the gospel of Christ, equipped with an exceptional authority.³⁷ This idea is taken up again in 2,5-7. Paul's legitimizing is crucial in the epistle, since the authority of the apostle is the foundation for that of „Timothy”, that is of the contemporary church leader (1,2-3.18-19).³⁸ Thus authority in the Church receives here a soteriological legitimation.

The closing doxology connects Paul's priority (underpinning his authority) with the eternal royal rule of the *one* God.³⁹ Jerome Neyrey, in his analysis of the doxologies in 1 Timothy demonstrates how the topos of the „first”, the „only”, or the „excelling” in some endeavour is used in Greco-Roman epideictic rhetoric to point to the excellence or eminent importance of such a person.⁴⁰ Neyrey has in view the rhetorical power of the divine attributes in this doxology, used in order to prove God's excellence. However, when applying his argument to our text, it becomes clear that the same reasoning is valid for Paul, since he is, when not the μόνος, but obviously the πρῶτος. This shows that the composition of the passage is most careful and the essential idea of the Paul-anamnesis harmonizes with the message of the doxology.

Thus 1Tim 1,12-17 turns out to be the central piece of chapter 1, a chapter that opposes positive and negative paradigms, examples of adherence to (Paul and Timothy) or rejection of sound doctrine (Hymenaeus, Alexander). Vv. 12-17 are pivotal: they emphasize that everything depends on one's relationship to Paul, the one who, being the first to be saved, is commissioned directly by Christ, is turned into the apostle of Christ, and becomes the first and foremost depository and tradent of sound teaching. It is at least as important that this apostolic authority legitimizes the position of the Pastoral corpus with respect to matters of faith, but also of church order and of community rules.⁴¹

Moreover it is worth briefly considering the manner in which the context and the continuity with 2 Timothy create the very idea of succession. As noted

³⁷ BROX, *Pastoralbriefe*, 116. Although Paul's being saved is an expression of Christ's magnanimity, he on his turn will manifest strictness, and deliver the false teachers to Satan, yet, it is true, for the sake of conversion. This may suggest that „heretics” have a chance for salvation when turning away from their erring, just as Paul did.

³⁸ DONELSON rightly notices the relationship between 1 Tim 1,16 and 2 Tim 1,13 (*Pseudoepigraphy*, 102), but in my view Paul, as ὑποτύπωσις is not the “outline” of the Christian existence generally speaking, but that of the teachers and church leaders. This is clear from the continuity between 1 Tim 1,16; 2 Tim 1,13-14 and 2 Tim 2,2.

³⁹ A parallel may be found in 1 Tim 6,16.

⁴⁰ J.H. NEYREY, “«First», «Only», «One of a Few», and «No One Else». The Rhetoric of Uniqueness and the Doxologies in 1 Timothy”, *Biblica* 86 (2005) 59–87.

⁴¹ DONELSON, *Pseudography*, 167.

earlier, Paul appointed Timothy to refute false teaching and to preserve faith. It is obvious that Paul's authority legitimizes the one appointed by him as well. The preservation of the sound doctrine is therefore connected with the legitimacy of his successor(s). The Pastoral Epistles not only legitimize the content of the corpus or the authority of contemporary leaders, but they even advance the idea of succession, as means for safeguarding tradition.⁴² This becomes manifest when taking into account the continuity between 1Tim 1,12-20 and 2Tim 1,13-14; 2,1-2. According to 2Tim 1,13-14 Timothy, appointed by the apostle, has to take for model / to follow the pattern found in the sound teaching received from Paul (Ἐποτύπωσιν ἔχε ὑγιαίνόντων λόγων ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; 1,13), and has to guard the deposit (τὴν καλὴν παραθήκην; v.14). One has to remark that 2Tim 1,13-14; 2,1-2 take further the topic of 1Tim 1,12.18: Paul appoints Timothy, who has to be strong (ἐνδυναμοῦ!) in the grace of Christ, and has to deliver what he has heard from Paul to faithful men (πιστοί [!] ἄνθρωποι), who will be able to teach others (2,1-2).⁴³

Conclusion

The frame of 1 Tim 1,12-17 is Timothy's commissioning by Paul to guard true faith and to refute false teaching (1,2-4; 18-19a). In this context vv. 11-17 become central: Paul has had faith in the gospel of Christ (in the sound teaching), Christ has found him trustworthy and appointed him to his service. The fundament of Paul's authority is that he is the first and typical subject of Christ's saving act; salvation was actualized in Paul's commissioning. His priority and the authority emerging from it legitimizes "Timothy", and implicitly the contemporary church leaders, as well as the teaching and the community rules established in the epistle and in the Pastoral corpus.

Dr. Korinna Zamfir

Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Roman Catholic Theology
Iuliu Maniu 5
400095 Cluj-Napoca, Romania
kori_zamfir@yahoo.com

⁴² On connection between sound doctrine and apostolic succession see DONELSON, *Pseudoepigraphy*, 166; LIPS, *Glaube*, 271–278. This is not to say that the Pastoral Epistles have a full-fledged doctrine of apostolic succession, but they certainly open the way to it.

⁴³ Cf. LIPS, *Glaube*, 215. This obvious idea of continuity, manifested in the concern to appoint legitimate teachers to hand down the sound doctrine and to counter false teaching undermines the hypothesis of a different authorship for 2 Timothy.

**RECONCILING AUGUSTINE AND AQUINAS:
AN INTRODUCTION TO RADICAL ORTHODOXY'S
POSTMODERN THEOLOGY**

STEPHEN D. BARNES

Abstract: Radical Orthodoxy, a postmodern theological movement in the West, seeks to return to a pre-modern understanding of theology that dissolves barriers between faith, philosophy, and the arts. To do so, its proponents – most notably, John Milbank and Catherine Pickstock – must reckon with Aquinas, whose theology starkly distinguishes the disciplines. Because Aquinas's influence threatens to undo Radical Orthodoxy's project, he must be reinterpreted. The movement articulates a novel epistemology, arguing that Truth is convertible with Being and, thereby, revealing a new relationship between reason and faith. This reinterpretation depends in part on the seamless alliance of Thomistic and Augustinian theology; hence, Augustine is logically a crucial secondary target of the movement. The danger, of course, is that Radical Orthodoxy appropriates Augustine's works – especially his *Confessions* – by paying little or no attention to his particularly imaginative and rhetorical form of theologizing, leaving unanswered important questions regarding the project's success as truly *post-modern*.

Keywords: Radical Orthodoxy, John Milbank, Catherine Pickstock, postmodern theology, Thomas Aquinas, Augustine, epistemology, *Summa Theologiae*, *Confessions*, postmodern Christianity

For all of the superlatives heaped on Radical Orthodoxy over the last decade, the theological movement – or “sensibility,” as one writer recently described it¹ – coming out of Britain has remained relatively unknown among Eastern theologians.² Spawning what has been called, in Roman Catholic

¹ This description is on the website of the Institute of Ecumenical Studies at Ukrainian Catholic University. The University's Second Annual International Conference of the Institute of Ecumenical Studies, which convened in June 2006, examined Radical Orthodoxy's intersection with Eastern Christianity. To date, the conference remains one of the only scholarly events of its kind in Eastern Europe, suggesting that the theological movement – though already somewhat ensconced in the West – is only just now expanding into the region. The conference's web page: <<http://www.ecumenicalstudies.org.ua/eng/research/conferences.roundtables/radical.orthodoxy/>>.

² Certainly Western Christianity knows about Radical Orthodoxy. To recognize this familiarity, however, should not be taken as tantamount to declaring that it is comprehended. As one reviewer recently noted, Radical Orthodoxy is “the most influential, yet also the

circles at least, “one of the most [...] important debates currently taking place,”³ Radical Orthodoxy has garnered a reputation as “undoubtedly the most discussed contemporary theological movement in both Anglo-Saxon lands and continental Europe.”⁴ It has also been dubbed by James J. Buckley “the most provocative theological movement of the new millennium,”⁵ with John Milbank – the movement’s preeminent figure – touted simply as “the most brilliant theologian now writing.”⁶

The publications being churned out by Milbank, Catherine Pickstock, and their prolific colleagues⁷ are hard to keep track of, but the one generating the most discussion to date has been the volume of essays titled *Truth in Aquinas*. Stephen H. Webb calls the collection “one of the most important works in theology in many years”; Webb continues, describing the essays’ collective ability to free readers from old philosophical prejudices, thus allowing them “to leave behind the many theological *isms* of the twentieth century.”⁸ Readers eager to move beyond modernity might find such claims attractive, but those same readers could also wonder why Aquinas sits at the center of Radical Orthodoxy’s vision. For most theologians, the works of St. Thomas would seem to form an unlikely (if not utterly untenable) partnership with the self-

most misunderstood, of the current theological movements.” The statement can be found at the following link: <<http://www.bakeracademic.com/Book.asp?isbn=978-0-8010-2735-2>> (accessed 28 January 2009).

³ “Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry,” *ashgate.com*, <http://www.ashgate.com/default.aspx?page=637&sort=publication_date%2BDESC&theme=print&calcTitle=1&title_id=62&edition_id=120> (accessed 28 January 2009).

⁴ “Radical Orthodoxy: A Christian Answer to Postmodern Culture,” *ecumenicalstudies.org.ua*, Ukrainian Catholic University, <<http://www.ecumenicalstudies.org.ua/eng/research/conferences.roundtables/radical.orthodoxy/>> (accessed 28 January 2009).

⁵ Quoted in “Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry”

⁶ S.H. WEBB, review of *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-Secular Theology*, by James K.A. SMITH, *Choice: Reviews Online* (June 2005), <<http://www.cro2.org/default.aspx?page=reviewdisplay&pid=2905220>> (accessed 15 December 2008). A further sampling of the proclamations regarding Radical Orthodoxy made a few years back can easily be found on the internet.

⁷ Along with Milbank and Pickstock, the most recognizable proponents of Radical Orthodoxy are Graham Ward, Adrian Pabst, and Christopher Schneider. Pabst and Schneider have recently edited an especially relevant collection of essays titled *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the Word*; the volume was scheduled for publication in December 2008.

⁸ S.H. Webb, “Stateside: A North American Perspective on Radical Orthodoxy,” review of *Truth in Aquinas*, ed. John MILBANK, Catherine PICKSTOCK, *Reviews in Religion and Theology* 8 (2001) 319–325 (322).

proclaimed “postmodern” aims of the theological project. But this is precisely why Aquinas’s thought must be taken up: no Christian thinker’s shadow looms larger over postmodern theology than his. Consequently, the specter of Aquinas must be escaped – or transformed, at least – if the movement is to advance.

One of the general concerns of *Truth in Aquinas* is to place St. Thomas within the company of Plato and Augustine rather than alongside Aristotle, with whom he is traditionally paired. In order to do so, the promoters of Radical Orthodoxy offer somewhat unconventional readings of a number of Aquinas’s key teachings. But perhaps nothing is more radical in this Augustinian reinterpretation than the consequent attempt to do away with philosophy’s autonomy by denying the distinctions between metaphysics and *sacra doctrina* that situate them as discrete fields of study. Wayne J. Hankey, who levels a strong critique against Radical Orthodoxy, seems to find this attempted reinterpretation to be the boldest maneuver undertaken by the two leading proponents of the movement, for Hankey maintains that Aquinas’s separation of the two disciplines is nothing short of “incontrovertible.”⁹ Michael Hanby, however, is much more sympathetic to this radical reevaluation of Aquinas. A fellow proponent of Radical Orthodoxy, Hanby, in examining Augustine’s conception of desire, finds the possible means by which Milbank and Pickstock’s thesis might be bolstered.¹⁰ Although the positions of these various thinkers are briefly considered below, the concern of this essay is to argue neither for the position of Radical Orthodox’s proponents nor against it. Instead, I would like simply to raise a question that appears to have gone unexamined in much of the literature surrounding the contemporary debate. That question regards the end that Augustine, particularly in the *Confessions*, has for his own literary project and whether that end is similar enough to Aquinas’s to be invoked as evidence for the latter’s supposed overlooked Augustinianism. In other words, regardless of Augustine’s influence on Aquinas, which certainly does seem incontrovertible, readers might consider whether the two thinkers write for related purposes.

Before attempting to answer this question, let us consider the nature of the Augustinianism that Milbank and Pickstock perceive in Thomas. In the preface to *Truth in Aquinas*,¹¹ the editors introduce their collection by writing

⁹ Wayne J. HANKEY, “Why Philosophy Abides for Aquinas,” *Heythrop Journal* 42 (2001) 329–348 (329).

¹⁰ Michael HANBY, “Desire: Augustine Beyond Western Subjectivity,” in John MILBANK, Catherine PICKSTOCK, Graham WARD (ed.), *Radical Orthodoxy: A New Theology*, Routledge, London, 1999, 109–126.

¹¹ John MILBANK, Catherine PICKSTOCK (ed.), *Truth in Aquinas*, Routledge, London, 2001.

of the topics that they will take up in the book's chapters – that is, the “four main attitudes toward truth in contemporary thought.” Of these four, the first two are of particular interest to readers hoping to understand Milbank and Pickstock's project. They write, “The first [attitude toward truth] is a doubt as to the possibility of truth altogether; the second is a confinement of truth to practice rather than theory.”¹² These two positions become the topics of the first and second essays.¹³ In the opening chapter, “Truth and Correspondence,” Pickstock writes of the postmodern “death of realism,” which has subsequently brought to the surface a “perhaps unanswerable” challenge to a correspondence theory of truth.¹⁴ She then proposes the unlikely means of combatting such doubts – namely, a reconsideration of Aquinas. Such a strategy – initially, at least – seems problematic, for Aquinas is commonly regarded as an advocate of these very notions of correspondence that most contemporary thinkers would consider defunct. But Pickstock believes that Aquinas cannot, in fact, be so simplistically classified. Instead, she maintains that he is “something much more interesting: a theological theorist of truth who challenges in advance the assumptions of modern epistemologists at a level they do not even imagine.”¹⁵ Depicting Thomas as a premodern (or perhaps even a kind of proto-*postmodern*) freed from the modern categories with which he is often saddled, is an interesting maneuver in its own right. The conclusions at which Pickstock arrives, however, are truly intriguing. After endeavoring to refute the commonly accepted understanding of Aquinas as akin to modern correspondence theorists, she begins to write of the type of correspondence theory she believes he, in fact, possesses. Pickstock points out that Thomas begins his investigation of truth in *De Veritate* with a consideration of the relationship of Truth to Being, from which Pickstock deduces that, in fact, “Truth is convertible with Being.”¹⁶ Moreover, Being for Aquinas is to be understood in light of Augustine's tripartite determinations – Being, Life, Knowledge – which trace “the mediations of a further transcendental, namely, Beauty.”¹⁷ By tracing the harmony that Aquinas finds existing between the transcendentals, Pickstock

¹² MILBANK, PICKSTOCK, xi.

¹³ A delineation of the remaining two attitudes toward truth can be found on page xi. They are: “the third, a confinement of truth to theory rather than practice, but a theory so esoteric that only a tiny minority is privy to it; the fourth promotes, in the face of a first attitude, a fideistic affirmation of some religious truth or other.”

¹⁴ Catherine PICKSTOCK, “Truth and Correspondence,” in MILBANK, PICKSTOCK, 1–18 (1).

¹⁵ PICKSTOCK, 1.

¹⁶ PICKSTOCK, 6, 7.

¹⁷ PICKSTOCK, 7.

concludes, “Beauty shows Goodness through itself and the Good leads to the True”; thus, “Every judgement of truth for Aquinas is an aesthetic judgement.”¹⁸ At this point, the new Thomistic correspondence theory that Pickstock has promised is slowly being unveiled. She continues: “[I]f Being measures knowledge, knowledge equally measures Being. One might call this ‘ideal realism.’ For, indeed, because Truth and Being are convertible, one with another, there is a continuity between the way things are in the external material world and the way things are in our mind.”¹⁹ Certainly this is a description of a rather novel form of correspondence, joining perspectives and the way things actually are in the world. And, if true, it does – as Pickstock has promised – raise daunting challenges for epistemologists who have embraced the stark classifications of modernity. The distinct and separate entities of creation, in being recognized by the human intellect, are “awakened,” becoming more fully realized through the knower’s “*thinking*” of them.²⁰ Once again, Pickstock finds Augustine to be the source, arguing that his “idea of thought as a ‘higher kind of life’” is the basis for this conspicuously Thomistic form of correspondence.²¹

But this “ideal realism” brings with it a new vision of the redemptive work that humans are to undertake. (We must not forget that Pickstock writes as a *Christian*.) The divisions that exist between an unknowing human and an unknown thing are dissolved, creating a new kind of communion. She writes, “This means that one must think of knowing-a-thing as an act of generosity, or salvific compensation for the exclusivity and discreteness of things.”²² The Christian is called, thus, to know the world in order that it, Creation, can receive the “salvific compensation” of being known. The implicit agency involved in such acts, however, may cause readers to see this joining of thought to thing as an event rather than a mere mirroring of reality. Indeed, Pickstock would agree with such a conclusion, for she asserts, “This suggests that in some way all human knowing is to be seen as an *artistic production*, which again emphasizes that truth is regarded in ontological rather than epistemological terms.”²³ Reality, according to Pickstock, is something that Aquinas thinks humans not only know but also, at the same moment, bring into existence. Truth, thus, is manifested or achieved, not simply perceived, by the knower.

¹⁸ PICKSTOCK, 8.

¹⁹ PICKSTOCK, 8.

²⁰ PICKSTOCK, 8.

²¹ PICKSTOCK, 9.

²² PICKSTOCK, 9.

²³ PICKSTOCK, 17, emphasis added.

This first radically orthodox reinterpretation of Aquinas seems to verge on making redemption an act of knowing. Unsympathetic readers might even criticize Pickstock's thesis as bordering on a return not to orthodox Christianity but, rather, to a type of resuscitated Gnosticism, with salvation ("salvific compensation") separated from the conventional understandings of the two main branches of orthodox Christianity in the West – that is, Roman Catholicism and Protestantism. For the former, the near removal of redemption from the sacramental life of the apostolic Church would be problematic; for the latter, the distancing of redemption from the life of faith in Christ – a faith mediated by the Holy Spirit to the individual believer – would be unsettling.

Pickstock's opening chapter establishes the paradigm that will be repeated throughout the remainder of the work. In the second chapter, comparably titled "Truth and Vision,"²⁴ Pickstock's co-editor builds from the relationship between Truth and Being to a corresponding consideration of the alliance existing between reason and faith. And, like Pickstock, Milbank acknowledges the "usual interpretations" of Aquinas as one who espouses "a sharp distinction between reason and faith, and concomitantly between philosophy and theology."²⁵ He maintains that such a separation is likely to have stemmed from well-meaning readers of Aquinas who sought both to safeguard the faith against the encroachment of philosophy and to protect the secular realm from ecclesial restrictions on knowledge. Instead, however, the dualism eventually "led to a final and unquestionable trumping of reason by faith."²⁶

Yet Milbank is keenly aware that his attempt at a non-dualistic reinterpretation of secular and sacred knowledge will be an uphill battle, for, undoubtedly, readers will find numerous passages in Aquinas that would seem to support the dualistic reading. Thus, on more than one occasion, Milbank attempts to soften his own readers with rhetorical admonitions; he writes, "[E]xegesis is easy; it is interpretation that is difficult. And Aquinas, more than most thinkers, requires interpretation."²⁷ And, again, he prepares readers for the task ahead by forewarning them of the potential obstacles: "There can be no doubt that Aquinas distinguishes between faith and reason. The difficult issue, though, is just how."²⁸ Such rhetorical maneuvering indicates Milbank's awareness of his own susceptibility to criticism like that of Hankey, who writes that it is a particularly "Milbankian technique to insist strongly on precisely what the text does not

²⁴ John MILBANK, "Truth and Vision," in MILBANK, PICKSTOCK, 19–59.

²⁵ MILBANK, 19.

²⁶ MILBANK, 20.

²⁷ MILBANK, 20.

²⁸ MILBANK, 21.

say.”²⁹ For the time being, let us assume, in hopes of understanding Milbank’s thesis, that his interpretation is a sincere attempt to move beyond the ease of a mere surface exegesis.

The parallels between Pickstock’s argument in chapter one and Milbank’s in chapter two are made explicit when he summarizes his colleague’s conclusion by writing that “a thing is ‘true’ to the degree that it participates in the divine standard for its own realization.”³⁰ One can already see how Milbank’s restatement in more general terms establishes a principle that can support his own related thesis. As his paraphrase would indicate, any philosophy that is “true” must already be participating, even if unwittingly, in its divine *telos* that *sacra doctrina* manifests. Hence, readers should not be surprised to find Milbank asserting that “reason and faith are at the very least construed by Aquinas as successive phases of a single extension always qualitatively the same.”³¹ Milbank detects strong traces of Augustinianism on this particular point, notably in Aquinas’s inheritance from Augustine and Anselm of reason as faith seeking understanding. Reason and faith are conjoined if, as Milbank argues, faith is necessary “for thought to get going,”³² and reason is an already existing faith pursuing intelligibility. Thus, any attempt to know must presuppose faith.

But Milbank does not see Aquinas stopping there, for this alone would fail to break down the barrier between philosophy and theology; rather, it would simply subjugate reason to faith. A further step is necessary if the two are to be united. Aquinas, Milbank argues, surpasses his forebears when he introduces grace in part one of the *Summa Theologiae*. There Aquinas writes the following response:

God is said to be in a thing in two ways; in one way after the manner of an efficient cause; and thus He is in all things created by Him; in another way he is in things as the object of operation is in the operator; and this is proper to the operations of the soul, according as the thing known is in the one who knows; and the thing desired in the one desiring. In this second way God is especially in the rational creature which knows and loves Him actually or habitually. And because the rational creature possesses this prerogative by grace, as will be shown later (Q. 12). He is said to be thus in the saints by grace. (I Q. 8 a. 3 resp.)³³

²⁹ HANKEY, 343.

³⁰ MILBANK, 22.

³¹ MILBANK, 24.

³² MILBANK, 37.

³³ Thomas AQUINAS, Part One, *Summa Theologiae*, trans. Fathers of the English Dominican Province. Benziger Bros. Edition, 1947, *Christian Classics Ethereal Library*, <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.FP_Q8_A3.html> (accessed 28 January 2009).

From this passage Milbank deduces that the intellect is God's presence in creatures, for intellect is the consciousness of the "return' to full divine self-presence." Milbank then clarifies his position, writing, "Thus not only is the intellect grace; it is in a sense simply the site of manifestation of the creature, and so of grace. Because we are mind, humans specifically are destined to be deified."³⁴ Hence, human reasoning fully coalesces with the human ascent toward beatitude, and only within this movement can it exist.

In his essay on Augustine, Michael Hanby supports the participatory metaphysics/theology that his radically orthodox associates champion by limiting his consideration exclusively to Augustine's treatment of desire, a theme which pervades the *Confessions*. Hanby's much narrower deliberation allows him to determine that the barriers "between our finitude and God's infinity" can fade, and that the paradox of "one and the same act" being "both wholly mine and entirely from God" can exist without lapsing into contradiction.³⁵ Hence, Augustine's writings do appear to buttress Radical Orthodoxy's quest to do away with the stark but factitious barriers that sunder the world. In restricting his gaze to Augustine's depiction of his own heart's restless desire, Hanby's thesis, which argues for just such an elimination of distinctions between finitude and infinity, seems much more plausible than that of Pickstock or Milbank's analogous attempts. (The reasons why this is the case will be discussed presently.)

One of the more persuasive opponents of this diminution of barriers is Wayne J. Hankey. He argues that Aquinas indubitably maintains the separation between metaphysics and *sacra doctrina*. Interestingly, in his article "Why Philosophy Abides for Aquinas" he attempts to counter the radically orthodox position without a single reference to a work of Augustine. Although his refutation does begin by tracing the evolution of Aquinas's thought, the thrust of Hankey's argument comes out of a thorough exegesis and interpretation of Thomas's writings. The essay's meticulousness and lucidity are compelling although the article proffers neither an especially original hypothesis nor a notably creative argumentation. But, as stated at the outset, the purpose of this essay is not to present a partisan introduction to Radical Orthodoxy's joining of Aquinas and Augustine. The fact that both articles – that is, Hanby's and Hankey's, on opposite sides of the debate – can be persuasive indicates that an error might be found not in their respective reasoning but perhaps in their presuppositions. Assuming each church father's work to have identical

³⁴ MILBANK, 38.

³⁵ HANBY, 118.

purposes ignores their very different genres, which necessarily should evoke correspondingly different responses.

We can conclude by looking to the genre of each work as a way of helping clear up what may be an avoidable conflation of the two church fathers' distinct purposes, a uniting that leads only to continued misunderstanding of Radical Orthodoxy. If Augustine's and Aquinas's renderings of soteriology are as different as we have suggested, then one might need to speak of their works as depicting distinct soteriologies, both of which may find their place under the umbrella of catholic orthodoxy. That which Augustine offers in the *Confessions* is clearly different from Aquinas's in the *Summa Theologiae*, for Augustine's movement toward *beatitudo* begins with himself, the desiring subject, moving through devotional spirituality to communion with God as represented in the famous vision at Ostia of Book Nine. In fact, in Augustine's recounting of the famous scene, the spiritual ascent ultimately breaks down barriers between discrete subjects, for his ecstatic experience of beatitude is shared with another desiring subject, his mother, Monica. In sharing with readers his praise of God via the written text, Augustine even further breaks down boundaries, for his own spiritual journey – along with his mother's – becomes that of his readers. As he records in his *Retractations*, his purpose in writing the *Confessions* was to lift the hearts and minds of his readers to God.³⁶ By offering a particular type of *spirituality*, which may serve more as a way of conceptualizing one's journey to God than as an actual inventory of the workings of grace in one's life, Augustine's *Confessions* lends itself to a “looser,” less propositional interpretation. To borrow Milbank's own maxim, “exegesis is easy; it is interpretation that is difficult.” If the *Confessions* is, then, a devotional work, its participatory soteriology is not intended to engage merely the reader's intellect, allowing for a sterile extraction of metaphysical principles.³⁷

³⁶ AUGUSTINE, *The Retractations*, trans. Mary Inez BOGAN (The Fathers of the Church Series 60), Catholic Univ. of America, Washington, 1968, 32.130.

³⁷ The *Confessions* would seem to invite readers to participate in the movement of Augustine's redemptive journey in a way that parallels the Bishop's own discovery of God's converting power in nature, pagan literature (e.g., Virgil's *Aeneid*), and, most evidently, the Bible. In referring to other writing that invites the “sterile extraction of metaphysical principles,” I do not, of course, mean to suggest that sterility is a bad thing. After all, clean hands are an advantage to one who is picking fruit. But that same sterility does not produce the fruit itself; that is the result of work much more fertile. I borrow this distinction between the *frui* (enjoyment) and *uti* (use) of theology – a distinction emphasized by Augustine himself – from C. C. Pecknold. In “How Augustine Used the Trinity: Functionalism and the Development of Doctrine,” Pecknold considers Augustine's use of the doctrine of the Trinity in *De Trinitate*. The article's insightful analysis of doctrine's “post-formal functionalization,” as Pecknold

Perhaps now we can begin to understand the relative persuasiveness of Hanby's article. Although the Augustinian reinterpretation of Aquinas by Milbank and Pickstock may ultimately be foolproof, Radical Orthodoxy's appropriation of Augustine with little or no attention given to his particularly imaginative, or literary, form of theologizing leaves unanswered some questions regarding their larger project. Hanby's limiting of his consideration solely to desire safeguards his radically orthodox claim on Augustine from exceeding the very limitations that the Bishop of Hippo, through the careful rhetoric of his work, places on his meditations. Nonetheless, it is a limitation that Hanby seems to happen upon unwittingly, for he would argue that the conversion account in the work's first nine books becomes, "in short, the entire cosmological drama of salvation in miniature."³⁸ In some respects, this is an accurate statement, but one need not read the *Confessions* as an exhaustive inventory of the means by which all Christian souls come to their beatific end.

Arguably, such an attempt at rendering a clear, comprehensive account can be found in the *Summa Theologiae*. Moreover, Hankey's response to Aquinas's writings reveals what might be deemed fitting to the rhetorical style that Thomas employs in his own distinct form of theology, the *divina scientia* of the late medieval period. Perhaps the "Thomistic" method at which Hankey is evidently adept is part of his reason for not refuting his opponents by reconsidering Augustine's less rigid, more figurative form of theology, for Augustine – transformed by scholars into an early practitioner of *divina scientia* – does indeed seem to support the position of Radically Orthodoxy. Thus, unless the end of Augustine's theological endeavor in the *Confessions* is determined to be distinct from that of Aquinas's in the *Summa Theologiae*, Hankey cannot turn to Augustine's works for support.

The two sides of the contemporary debate surrounding Radical Orthodoxy do appear to have agreed upon a common ground that has only perpetuated their disagreement, for both sides seem to regard Augustine as a theologian of *divina scientia* rather than as an author of a devotional work whose spirituality is thoroughly unfamiliar to contemporary sensibilities. Admittedly, it would be naïve and simplistic to assume that the shared (mis)interpretation of Augustine's *Confessions* as a work of *divina scientia* is the source of all differences of opinion on Radical Orthodoxy. And it would be

terms it, in *De Trinitate* can shed light on the ways that the *Confessions* could be revisited by those debating the merits and demerits of Radical Orthodoxy. A reprint of Pecknold's article might be found at the following: <http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3818/is_200301/ai_n9231293> (accessed 19 February 2009).

³⁸ HANBY, 119.

RECONCILING AUGUSTINE AND AQUINAS

much too optimistic to hope that a reconsideration of Augustine could vanquish those differences. Nevertheless, the level of dialog might be raised by considering whether Aquinas, himself, considers Augustine to be writing a form of theology so similar to his own that differences need not be addressed. Moreover, postmodernism – championed among the radically orthodox as the era that will dissolve the modern barriers separating theology from philosophy, aesthetics, and politics – also has the potential to free theology from its distinctly modern bias toward philosophy. That is to say, postmodern readers might do well to take seriously Augustine’s rhetorical theology – even (dare we say it!) his *poetic* theology – as a valid form of theologizing in its own right, not merely as raw material for those readers still under the influence of modern philosophical interpretive methods. To do so would be both radical and orthodox, indeed.

Stephen D. Barnes, Ph.D.

Daugavpils University

Vienības iela 13

LV 5401 Daugavpils, Latvija

sdbarnesii@gmail.com

***KOINONIA/COMMUNIO* –
EIN EKKLESIOLOGISCHER BEGRIFF
IN ÖKUMENISCHER PERSPEKTIVE**

JÁNOS VIK

Zusammenfassung: Die Geschichte der ökumenischen Bewegung, in die Christen unterschiedlicher Kirchen ihre eigene kirchliche Tradition und ein jeweils spezifisch geprägtes Verständnis von der Einheit der Kirche einbringen, ist eine Geschichte der Auseinandersetzungen um verschiedene Einheitsverständnisse. Der *Koinonia/Communio*-Begriff hat seit den Anfängen der ökumenischen Bewegung das ökumenische Denken geprägt. Im Zusammenhang mit der Canberra-Erklärung (1991) zur Einheit der Kirche ist festzustellen, dass *Koinonia* ihren Grund zuallererst im Heilswillen des trinitarischen Gottes zur Gemeinschaft mit der ganzen Schöpfung hat. In ihm, dem dreieinigen Gott, ist auch die Berufung der Kirche begründet, etwas von dieser Gemeinschaft sichtbar werden zu lassen, um dadurch die eschatologische Fülle der Gemeinschaft mit Gott und miteinander anzudeuten. Die Verbindung des *Koinonia*-Aspektes der Kirche mit der trinitarischen *Koinonia* auf der Weltkonferenz von Santiago de Compostela (1993) konnte das Verständnis von der Einheit der Kirche tiefer erschließen. Die Beschreibung des Wesens von *Koinonia* als ein ‚Leben in Beziehungen‘, als Interdependenz von Einheit und Verschiedenheit lässt positiv formuliert die Struktur der Kirche selbst als ein Beziehungsgefüge in Erscheinung treten. In dieser Sicht der *Koinonia* der Kirche als einem Beziehungsgefüge sind sowohl Einheit als auch Verschiedenheit gleichursprünglich gegeben, und zwar auf allen Ebenen und in allen Bereichen.

Schlagwörter: Ekklesiologie, *Koinonia/Communio*, das II. Vatikanische Konzil, Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK), die ökumenische Bewegung, ÖRK-Vollversammlung von Canberra (1991), Erklärung von Canberra, die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung von Santiago de Compostela (1993), *Koinonia* im Neuen Testament, *Koinonia* in der Trinität, Einheit und Vielfalt.

1. Der Weg zum Auftauchen des *Koinonia/Communio*-Begriffes in ökumenischer Perspektive

Die intensive Beschäftigung mit der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils lässt die besondere Bedeutung und die Plausibilität, zugleich aber auch die Herausforderungen einer konsequenten Aufnahme des neutestamentlichen und patristischen *Koinonia/Communio*-Gedankens in die konziliare

bzw. nachkonziliare Ekklesiologie erkennen lassen.¹ Ein Motiv, das sich dabei wie ein – zwar nicht immer eindeutiger, aber doch grundsätzlich wahrnehmbarer – roter Faden durch die trinitarische *Communio*-Ekklesiologie, ja, durch die ganze Theologie des II. Vatikanums zieht, ist die ökumenische Neubesinnung mit dem Fernziel der Wiederherstellung der Einheit aller Christen, zu dem sich das Konzil ausdrücklich bekennt. So heißt es im Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio*:

Die Einheit aller Christen wiederherstellen zu helfen ist eine der Hauptaufgaben des Heiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils. Denn Christus der Herr hat eine einige und einzige Kirche gegründet, und doch erheben mehrere christliche Gemeinschaften vor den Menschen den Anspruch, das wahre Erbe Jesu Christi darzustellen; sie alle bekennen sich als Jünger des Herrn, aber sie weichen in ihrem Denken voneinander ab und gehen verschiedene Wege, als ob Christus selber geteilt wäre. (Vgl. 1 Kor 1, 13). Eine solche Spaltung widerspricht aber ganz offenbar dem Willen Christi, sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen.²

Ergriffen von der „Sehnsucht nach Einheit“ schließt sich also die römisch-katholische Kirche durch das Konzil auf höchster Ebene jener „ökumenischen Bewegung“ an, die unter der Einwirkung der Gnade des Heiligen Geistes als „eine sich von Tag zu Tag ausbreitende Bewegung zur Wiederherstellung der Einheit aller Christen“³ entstand.

Unter den christlichen Konfessionen ist allerdings nichts umstrittener als die Vorstellung von der Einheit. Oder anders ausgedrückt: Alle theologischen Unterschiede zwischen den Kirchen spiegeln sich in dieser ekklesiologischen

¹ Zur begrifflichen Präzisierung des Wortes *Communio* im Zusammenhang mit dem II. Vatikanum vgl. O. SAIER, ‚*Communio*‘ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, München 1973, besonders 1–46; H. ROSSI, *Die Kirche als personale Gemeinschaft*, Köln 1976, besonders 72–90. Zu einer vertieften Beschäftigung mit der Ekklesiologie des II. Vatikanums vgl. J. RATZINGER, „Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums“, in *IKaZ* 15 (1986), 41–52; W. KASPER, „Kirche als *communio*“, in F. KÖNIG (Hrsg.), *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, 62–84; W. BEINERT, „Das Bild von der Kirche nach den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils“, in W. LÖSER (Hrsg.), *Die römisch-katholische Kirche*, Frankfurt 1986, 11–46. Zum zweiten Vatikanischen Konzil vgl. weiter die folgenden Gesamtdarstellungen: O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 2001; F. X. BISCHOF, S. LEIMGRUBER (Hrsg.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum – Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg²2005.

² „Unitatis Redintegratio“ (UR) 1. (Ergänzung innerhalb des Zitates in Klammern vom Verfasser).

³ UR 1.

Differenz. Und so ist die Geschichte der ökumenischen Bewegung, in die Christen unterschiedlicher Kirchen ihre eigene kirchliche Tradition und ein jeweils spezifisch geprägtes Verständnis von der Einheit der Kirche einbringen, eine Geschichte der Auseinandersetzungen um verschiedene Einheitsverständnisse, aber auch die Geschichte immer neuer Versuche, aufgrund von grundlegenden Gemeinsamkeiten gemeinsame Einheitsverständnisse zu entwickeln.⁴ Der ‚sichtbaren Einheit‘ der Kirchen als dem letztgültigen Ziel, auf das die ökumenische Bewegung und ökumenisches Bemühen hinorientiert sind, zu dienen, ist das Hauptanliegen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK).⁵ Eine besonders wichtige Vertiefung hat das Verständnis von der Einheit der Kirche durch den auch in der ökumenischen Bewegung wiederentdeckten neutestamentlich-frühchristlichen *Koinonia/Communio*-Begriff erfahren. In dieser Arbeit soll vor allem die ökumenische Relevanz von *Koinonia/Communio* untersucht werden.

Der *Koinonia/Communio*-Begriff hat seit den Anfängen der ökumenischen Bewegung das ökumenische Denken geprägt. Bei der Besinnung auf den *Koinonia/Communio*-Begriff geht es nämlich nicht um die Betonung und Weiterentwicklung eines einzigen Teilaspektes im Verständnis von der Einheit der Kirche, sondern „um das Verständnis von Einheit der Kirche als ganzes,

⁴ Vgl. H. MEYER, *Ökumenische Zielvorstellungen*, Göttingen 1996, 17. H. Meyer nennt drei grundlegende Gemeinsamkeiten, die die unterschiedlichen Verständnisse von Einheit über ihre Verschiedenheit hinweg miteinander verbinden und die er in Form von drei Leitsätzen herausstellt: 1) Die ökumenische Grundüberzeugung: Einheit gehört zum Wesen der Kirche, sie ist ‚Gottes Wille‘. 2) Der ökumenische Indikativ: Diese Einheit der Kirche ist allem Bemühen um Einheit vorgegeben, sie ist ‚Gottes Gabe‘. 3) Der ökumenische Imperativ: Die wesensmäßige Einheit der Kirche muss gelebt und sichtbar werden (vgl. dazu MEYER, 17–22).

⁵ Als erstes unter den ‚Funktionen und Zielen‘ des ÖRK wird in seiner Verfassung genannt: „Die Kirchen aufzurufen zu dem *Ziel der sichtbaren Einheit* im einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaubt“. Die Verfassung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sagt fast wörtlich dasselbe aus mit dem Unterschied, dass sie zu Beginn auch auf die in Christus vorgegebene Einheit verweist: „Ziel der Kommission ist es, die Einheit der Kirche Jesu Christi zu verkündigen und die Kirchen aufzurufen zu dem *Ziel der sichtbaren Einheit* in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, damit die Welt glaube“ (zitiert nach MEYER, 20f.). Siehe dazu weiter die Satzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, in H. KRÜGER, W. MÜLLER-RÖMFELD (Hrsg.), *Bericht aus Nairobi 1975. Ergebnisse – Erlebnisse – Ereignisse. Offizieller Bericht der fünften Vollversammlung des ÖRK vom 23. Nov. bis 10. Dez. 1975 in Nairobi/Kenia*, Frankfurt 1976, hier 350.

mehr noch: um das Verständnis von Kirche überhaupt⁶. Ins Zentrum des Einheitsverständnisses wurde dieser Begriff allerdings erst auf der ÖRK-Vollversammlung in Neu-Delhi (1961) gerückt, die aufgrund des Entwurfes der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung jene Einheitserklärung formuliert hat, die das Wesen, die konstitutiven Elemente und damit die „Mehrdimensionalität der gesuchten Einheit“⁷ herauszustellen versucht. Diese erste Einheitserklärung, die die weitere Entwicklung des Verständnisses von Einheit und alle späteren Einheitserklärungen grundsätzlich beeinflusst hat, lautet:

Wir glauben, dass die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden, die sich zu dem einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündigt, das eine Brot bricht, sich im gemeinsamen Gebet vereint und ein gemeinsames Leben führt, das sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet. Sie sind zugleich vereint mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten in der Weise, dass Amt und Glieder von allen anerkannt werden, und dass alle gemeinsam so handeln und sprechen können, wie es die gegebene Lage im Hinblick auf die Aufgaben erfordert, zu denen Gott sein Volk ruft. Wir glauben, dass wir für solche Einheit beten und arbeiten müssen.⁸

Die Umschreibung des Wesens der gesuchten sichtbaren Einheit der Kirche mündet also in den Begriff ‚völlig verpflichtete Gemeinschaft‘, mit dem der biblisch-frühchristliche *Koinonia/Communio*-Gedanke in seiner spezifisch ekklesiologischen Bedeutung bewusst aufgenommen wird.⁹ Hinter dieser Einheitsformel von Neu-Delhi steht deutlich erkennbar das ‚Modell der organischen Union‘: Die Einheit aller an jedem Ort als ‚völlig verpflichtete Gemeinschaft‘ (‚fully committed fellowship‘¹⁰). Der Akzent liegt dabei auf der

⁶ MEYER, 77.

⁷ MEYER, 56.

⁸ „Bericht der Sektion III der ÖRK-Vollversammlung von Neu-Delhi“, Nr. 5, in L. VISCHER, (Hrsg.), *Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung*, München 1965, 159f.

⁹ Bei dem in Neu-Delhi verwendeten englischen Begriff ‚fellowship‘ ist allerdings nicht ganz eindeutig zu erkennen, dass es sich hier nicht um einen allgemeinen soziologischen Begriff handelt. Dieser Begriff wird deshalb immer häufiger mit *Communio* (engl. communion) oder auch *Koinonia* ersetzt (vgl. MEYER, 57, Anm. 86).

¹⁰ H.-G. Link meint, hinter diesem englischen in Neu-Delhi gebrauchten Schlüsselwort stünden persönlich verpflichtende Gemeinschaftserfahrungen aus der Gründerzeit der ökumenischen Bewegung. Vgl. H.-G. LINK, „Mit Gemeinschaft beschenkt – Zur

Verwirklichung der Einheit auf örtlicher, nationaler und regionaler Ebene. „Die Konsequenz dieses Modells ist es, dass die Kirchen jeweils am Ort zu einer neuen Identität hinfinden“¹¹. Die wesentlichen Aspekte des in Neu-Delhi formulierten ‚Gemeinschafts‘-Begriffes werden in einem auf diesen bezogenen Kommentar unmissverständlich hervorgehoben:

Das Wort ‚Gemeinschaft‘ wurde gewählt, weil es aussagt, was die Kirche in Wahrheit ist:

– ‚Gemeinschaft‘ setzt eindeutig voraus, dass die Kirche nicht lediglich eine Institution oder Organisation ist. Sie ist die Gemeinschaft derer, die durch den Heiligen Geist zusammengerufen sind und in der Taufe Christus als Herrn und Heiland bekennen.

– Sie sind darum ihm und einander ‚völlig verpflichtet‘. Eine solche Gemeinschaft bedeutet für diejenigen, die daran teilhaben, nichts weniger als einen erneuerten Willen und Geist, eine volle Beteiligung am gemeinsamen Lob und Gebet, miteinander geteilte Buße und Vergebung, miteinander geteilte Leiden und Freuden, gemeinsames Hören auf das gleiche Evangelium und Antworten im Glauben, Gehorsam und Dienst, Sich-Vereinigen in der einen Sendung Christi in der Welt, eine sich selbst vergessende Liebe zu allen, für die Christus starb, und die versöhnende Gnade, welche alle Mauern der Rasse, Hautfarbe, Kaste, Stammeszugehörigkeit, des Geschlechts, der Klasse und Staatsangehörigkeit zerbricht.

– Diese ‚Gemeinschaft‘ bedeutet aber keine strenge Uniformität des Aufbaus, der Organisation oder der Leitung. Eine lebensvolle Mannigfaltigkeit kennzeichnet das gemeinsame Leben in dem einen Leib von einem Geiste.¹²

Die in Neu-Delhi geleistete Bestimmung des ökumenischen Ziels bzw. die konstitutiven Elemente der sichtbaren Einheit der Kirche¹³ im Sinne ‚völlig

Gemeinschaft berufen. Bemerkungen zur Koinonia-Erklärung von Canberra“, in *US* 46 (1991), 115–124, hier 122.

¹¹ H. DÖRING, „Auf der Suche nach der Einheit: Von der Konziliarität zur Koinonia“, in *Cath(M)* 48 (1994), 27–61, hier 32.

¹² „Bericht der Sektion III der ÖRK-Vollversammlung von Neu-Delhi“, Nr.11, in L. VISCHER, *Die Einheit der Kirche*, 163.

¹³ Es ist das Verdienst der Vollversammlung von Neu-Delhi, die konstitutiven Dimensionen der gesuchten sichtbaren Einheit der Kirche herausgestellt zu haben. So gehören nach der Aussagen der Vollversammlung zur sichtbaren Einheit der Kirche: Übereinstimmung im Bekenntnis des Glaubens und Gemeinsamkeit in den Sakramenten und im kirchlichen Amt; gemeinsames gottesdienstliches Leben und Gebet; gemeinsames Zeugnis und gemeinsamer Dienst an allen Menschen; die Fähigkeit, angesichts konkreter Aufgaben und Herausforderungen gemeinsam zu handeln und zu sprechen; die örtliche ebenso wie die universale Dimension kirchlicher Einheit; Einheit ebenso wie Mannigfaltigkeit (vgl. MEYER, 56). Meyer fügt hinzu: „Alles gehört zusammen und

verpflichteter Gemeinschaft‘ kehren in den späteren Einheitserklärungen und in ähnlichen ökumenischen Äußerungen wieder. Jedoch handelt es sich dabei nicht um bloße Wiederholungen, sondern um genauere Bestimmung, Weiterentwicklung oder Fortschreibung der ökumenischen Zielvorstellung von der ‚sichtbaren Einheit‘ der Kirche. Anders ausgedrückt: Alle Einheitserklärungen nach Neu-Delhi sind wichtige und notwendige Vertiefungen oder Fortschreibungen bestimmter Aspekte dieser ersten Erklärung. Diese neuen, für das Verständnis der Einheit der Kirche bedeutsamen ökumenischen Entwicklungen haben nach *H. Meyer* folgende Schwerpunkte: Betonung der universalen Dimension kirchlicher Einheit und der zur Einheit konstitutiv hinzugehörigen Verschiedenheit¹⁴; die Suche nach und die Beachtung der Strukturen, die zum gemeinsamen Handeln und Reden angesichts konkreter Herausforderungen her erforderlich sind¹⁵; die Hervorhebung der Sendung, des ‚weltzugewandten Auftrags der Kirche‘ und die Ausrichtung des Einheitsverständnisses auf die ‚Versöhnung und Einheit der Menschen‘ hin, über die Einheit der Kirchen hinaus¹⁶; und schließlich das explizite Hervortreten des *Koinonia/Communio*-Begriffes im Verständnis von Einheit der Kirche.

Zum Leitbegriff in der ökumenischen Bewegung wird *Koinonia/Communio* allerdings erst in den Jahren nach den Lima-Erklärungen (1982)¹⁷. Die ÖRK-Vollversammlung von Nairobi (1975) rezipiert zwar die Erklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Salamanca (1973) über die Einheit der Kirche als ‚konziliare Gemeinschaft‘¹⁸, indem sie

macht zusammen die sichtbare Einheit der Kirche aus. Nichts darf fehlen, nichts sich absolut setzen. Nichts darf das andere überwuchern, nichts im Schatten des anderen verkümmern“ (MEYER, 56).

¹⁴ Vgl. dazu MEYER, 61–67.

¹⁵ Vgl. MEYER, 67–70.

¹⁶ Vgl. MEYER, 70–76.

¹⁷ Zuerst wird der *Koinonia/Communio*-Begriff in den bilateralen ökumenischen Dialogen auf Weltebene gebraucht, und zwar vor allem dort, wo es um ekklesiologische Fragen, d. h. um das Verständnis der Kirche geht. (Zahlreiche Beispiele findet man dazu bei MEYER, 78, Anm. 141). H. Meyer ist der Meinung, dass der *Koinonia/Communio*-Begriff sein besonderes Hervortreten den neueren Entwicklungen in der Ekklesiologie verdankt, und zwar unter anderem auch Entwicklungen in der römisch-katholischen Kirche (‚*Communio*-Ekklesiologie‘) und in der orthodoxen Kirche (‚eucharistische Ekklesiologie‘). So stellt Meyer folgerichtig fest, dass „der *Koinonia/Communio*-Begriff zunächst und primär nicht ein spezifisch ökumenischer, sondern ein ekklesiologischer Begriff war und ist“ (MEYER, 79. Hervorhebung im Zitat vom Verfasser).

¹⁸ Zur Erklärung von Salamanca vgl. R. GROSCURTH (Hrsg.), *Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit*, Frankfurt 1974, 164f.

die eine Kirche als ‚konziliare Gemeinschaft von Ortskirchen‘ (‚conciliar fellowship‘) definiert¹⁹; in Nairobi wird aber der Begriff *Koinonia/Communio* noch nicht gebraucht. Dieser Begriff ist auf der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver (1983) sicherlich ins Visier gefasst worden, insofern die dort entwickelte ‚eucharistische Vision‘²⁰ von Einheit der Kirche sich der Sache nach der ‚eucharistischen *Communio*‘ nähert²¹; der Ausdruck *Koinonia/Communio* selbst fehlt aber immer noch. Die entscheidende Versammlung, auf der endlich das Wort *Koinonia/Communio* gebraucht wird, wodurch der Weg zu deren inhaltlicher Entfaltung für das Verständnis der gesuchten sichtbaren Einheit der Kirche eröffnet wird, ist die ÖRK-Vollversammlung von Canberra (1991) mit ihrer Erklärung: ‚Die Einheit der Kirche als *Koinonia*: Gabe und Berufung‘²². Der nächste Abschnitt dieser Arbeit soll dieser Erklärung von Canberra gewidmet werden.

2. Canberra (1991) - Die Einheit der Kirche als *Koinonia*: Gabe und Berufung²³

Mit Canberra wurde *Koinonia/Communio* zum expliziten Leitbegriff der ökumenischen Bewegung und damit entscheidend für das Verständnis der gesuchten sichtbaren Einheit der Kirche. Wenn man sich aber mit *H. Meyer* die Frage stellt: Was bringt nun die Einführung des *Koinonia/Communio*-Begriffes für das Verständnis der Einheit, so muss man zunächst feststellen, dass der *Koinonia*-Gedanke im Zusammenhang mit der Canberra-Erklärung zur Einheit der Kirche in einer evidenten und weitgehenden Kontinuität zu der Einheits-

¹⁹ Vgl. dazu KRÜGER, MÜLLER-RÖMHELD (Hrsg.), *Bericht aus Nairobi 1975*, 25–37.

²⁰ W. MÜLLER-RÖMHELD (Hrsg.), *Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des ÖRK*, Frankfurt 1983, 70.

²¹ Vgl. DÖRING, 29.

²² In W. MÜLLER-RÖMHELD (Hrsg.), *Im Zeichen des Heiligen Geistes: Bericht aus Canberra 1991. Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des ÖRK*, Frankfurt 1991, 173–176 (im Folgenden: *Canberra*). Auch in KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG (Hrsg.), *Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis* (Glauben und Kirchenverfassung Dokument Nr. 161), Genf 1993, Nr. 18 (im Folgenden: *Auf dem Weg zur Koinonia*).

²³ Die Erklärung von Canberra mit der gleichen Überschrift ist nicht unmittelbares Produkt der Vollversammlung, sondern sie entstand zu einem Zeitpunkt, als die entsprechenden Vorarbeiten schon geleistet worden waren. Dieses Dokument wurde nämlich ‚vom Zentralausschuss des ÖRK in Auftrag gegeben, von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vorbereitet und von der Sektion III der Vollversammlung in Canberra beraten und überarbeitet. Die Vollversammlung hat es mit einigen weiteren Änderungen angenommen‘ (*Canberra*, 173).

erklärung von Neu-Delhi steht und zu deren Einheitsverständnis keine neuen Aspekte hinzufügt.²⁴ Das Neue am *Koinonia*-Begriff ist, dass er „tiefer in das Verständnis von Einheit“ hineinführt, „indem er die Einheit der Kirche von innen, d. h. vom Wesen der Kirche her erschließt“²⁵. Und das zeigt die Erklärung von Canberra in hervorragender Weise. Schon der Aufbau des Textes²⁶ weist darauf hin, dass bei der Beschreibung der Einheit der Kirche als *Koinonia* ein weiter Bogen gespannt werden soll, indem man vom trinitarischen Heilshandeln ausgeht, das ökumenische Bemühen und die gemeinsame Erfahrungs- und Handlungsebene ins Auge fasst, und schließlich indem man vom künftigen Beistand bzw. vom Wirken des Heiligen Geistes überzeugt ist und sich davon ermutigen lässt. So heißt es im Bericht der Sektion III der Vollversammlung: „*Koinonia* im Heiligen Geist gründet auf der Teilhabe am Leben des dreieinigen Gottes und findet ihren Ausdruck im Miteinander-Leben und Teilen innerhalb der Gemeinschaft. (Sie) wird möglich durch die Versöhnung mit Gott und untereinander in der Kraft des Heiligen Geistes“²⁷.

Koinonia hat also ihren Grund zuallererst im Heilswillen des trinitarischen Gottes zur Gemeinschaft mit der ganzen Schöpfung. In ihm, dem dreieinigen Gott, ist auch die Berufung der Kirche begründet, etwas von dieser Gemeinschaft sichtbar werden zu lassen, um dadurch die eschatologische Fülle der Gemeinschaft mit Gott und miteinander anzudeuten:

Nach der Heiligen Schrift ist es Gottes Wille, die ganze Schöpfung unter der Herrschaft Jesu Christi zusammenzufassen, in dem durch die Kraft des Heiligen Geistes alle in die Gemeinschaft mit Gott geführt werden sollen (Eph 1). Die Kirche ist die Vorwegnahme dieser Gemeinschaft mit Gott und miteinander. Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes befähigen die eine Kirche, als Zeichen der Herrschaft Gottes und Dienerin der Versöhnung mit Gott zu leben, die für die ganze Schöpfung verheißen und gegeben worden ist. Die Kirche ist berufen, Menschen mit Christus in der Kraft des Heiligen Geistes zu vereinen, Gemeinschaft im Gebet und Handeln

²⁴ Vgl. MEYER, 79f.

²⁵ MEYER, 80.

²⁶ Die Erklärung hat vier Teile und insgesamt acht Abschnitte. Zu Beginn beschreibt Teil 1 die Gemeinschaft als trinitarisches Geschenk. Anschließend beschäftigt er sich mit der Berufung der Kirche und den Erfahrungen in der ökumenischen Bewegung. Teil 2 schildert die Ausdrucksformen der gegebenen *Koinonia* und die konstitutive Bedeutung der Verschiedenheiten. In Teil 3 werden Herausforderungen und notwendige Schritte zur Verwirklichung voller *Koinonia* zum Ausdruck gebracht. Teil 4 betont die Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Blick auf die Zukunft.

²⁷ MÜLLER-RÖMHELD, *Im Zeichen des Heiligen Geistes*, 101, A. 1.

sichtbar zu machen und so auf die Fülle der Gemeinschaft mit Gott, mit der Menschheit und der ganzen Schöpfung in der Herrlichkeit des Gottesreiches hinzuweisen.²⁸

Dieser Ansatz der *Koinonia*-Erklärung bei dem gemeinschafts-/koinonia-stiftenden Willen Gottes lässt die Widersprüchlichkeit und das Ärgernis der bestehenden kirchlichen Spaltungen noch schärfer in Erscheinung treten. Die Kirchentrennungen sind in diesem Sinne, um mit *H.-G. Link* zu formulieren, „nicht ein Schönheitsfehler, mit dem sich nach Jahrhunderten der Gewöhnung ganz gemächlich je für sich weiterleben lässt, vielmehr bedeuten sie einen Skandal, der das innerste Wesen der Kirche, Abbild der Gemeinschaft des Dreieinigen Gottes zu sein, in sein Gegenteil verkehrt“²⁹. Deshalb hebt auch die Erklärung einerseits die Berufung der Kirche, alle Trennungen zu überwinden, besonders hervor³⁰ und weist mit Nachdruck darauf hin, dass „die Kirchen sich damit zufriedengegeben (haben), in der Trennung zu koexistieren“³¹. Andererseits stellt sie in diesem Zusammenhang die Bedeutung der ökumenischen Bewegung heraus, die als Geschenk Gottes betrachtet werden muss, weil in ihr die Kirchen „im gegenseitigen Verständnis, in theologischer Konvergenz, im gemeinsamen Leiden und gemeinsamen Gebet, im miteinander geteilten Zeugnis und Dienst gemeinsam auf dem Wege sind und aufeinander zugehen“³².

Die Einheit der Kirche als *Koinonia* darf jedoch weder auf der lokalen noch auf der universalen Ebene als Einheitlichkeit verstanden werden, sondern sie muss stets „personal und dialogisch als Gemeinschaft der Verschiedenen“³³ gedacht werden. Die Erklärung zur Einheit äußert sich ganz in diesem Sinne: „Verschiedenheiten, die in theologischen Traditionen und unterschiedlichen kulturellen, ethnischen oder historischen Kontexten wurzeln, gehören zum Wesen der Gemeinschaft“³⁴. Dieser positiven Würdigung der Vielfalt in der Kirche wird aber gleich eine Betonung ihrer Grenzen zur Seite gestellt. Vielfalt ist in diesem Sinne z. B. nicht mehr legitim, „wenn sie es unmöglich macht, Jesus Christus als Gott und Heiland gestern, heute und derselbe auch in

²⁸ *Canberra*, 1.1.

²⁹ LINK, 119.

³⁰ Vgl. *Canberra* 1.2.

³¹ *Canberra*, 1.3.

³² *Canberra*, 1.3.

³³ LINK, 119.

³⁴ *Canberra*, 2.2. Vgl. auch den Bericht der Sektion III von Canberra: „Die Vielfalt ist im Leben der christlichen Koinonia stets wesentlich gewesen. Sie ist ein Ausdruck ihrer Katholizität“ („Bericht der Sektion III“, A. 1.a, in MÜLLER-RÖMHELD, *Im Zeichen des Heiligen Geistes*, 101).

Ewigkeit (Hebr 13, 8), das Heil und letzte Bestimmung der Menschen gemäß dem Zeugnis der Heiligen Schrift und der Verkündigung der apostolischen Gemeinschaft gemeinsam zu bekennen³⁵. Bemerkenswert ist, dass bei der Beschreibung der Vielfalt die konfessionellen Verschiedenheiten nicht eigens hervorgehoben werden. Dennoch geht man eindeutig von einer Mehrzahl von Kirchen aus und betrachtet das „Ziel der Suche nach voller Gemeinschaft“ erst dann als erreicht, „wenn alle Kirchen in den anderen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer Fülle erkennen können“³⁶. Die unterschiedlichen Konfessionen werden dann auf jeden Fall soweit überwunden sein, dass sie „für diese gegenseitige Zuerkennung des ‚subsistit in‘ kein Hindernis mehr bilden“³⁷. Die ‚konfessionellen‘ Unterschiede fallen demzufolge nur noch als Ausdruck verschiedener ‚theologischer Traditionen‘ und ‚unterschiedlicher kultureller, ethnischer oder historischer Kontexte‘ ins Gewicht.³⁸

Bei diesen, der ‚vollen Gemeinschaft‘ vorgreifenden Ausführungen bleibt man sich bewusst, dass die volle Verwirklichung der sichtbaren Einheit der Kirche als *Koinonia* noch aussteht. Die *Koinonia*-Erklärung setzt diese Tatsache voraus. Zugleich stellt sie aber auch die Elemente der Einheit heraus, durch deren Annahme diese volle Gemeinschaft (*Koinonia*) verwirklicht werden und zum Ausdruck kommen soll:

Die Einheit der Kirche, zu der wir berufen sind, ist eine *Koinonia*, die gegeben ist und zum Ausdruck kommt im gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens, in einem sakramentalen Leben, in das wir durch die eine Taufe eintreten und das in der einen eucharistischen Gemeinschaft miteinander gefeiert wird, in einem gemeinsamen Leben, in dem Glieder und Ämter gegenseitig anerkannt und versöhnt sind, und in einer gemeinsamen Sendung, in der allen Menschen das Evangelium von Gottes Gnade bezeugt und der ganzen Schöpfung gedient wird. Das Ziel

³⁵ *Canberra*, 2.2. Vgl. auch hier den Bericht der Sektion III der Vollversammlung von Canberra: „Vielfalt, die den Leib der Kirche aufbaut, ist lebensspendend; Vielfalt, die spaltet und ausschließt, kann nicht akzeptiert werden“ („Bericht der Sektion III“, A. 1.a). Im Zusammenhang mit der Festlegung, wo die Vielfalt ihre Grenzen haben muss, ist allerdings festzustellen, dass es der Erklärung an Konkretheit mangelt: Sie nimmt zwar biblische Kriterien auf und deutet an, dass auch im Neuen Testament der Vielfalt Grenzen gezogen werden. Für die Erarbeitung von Strukturmodellen der *Koinonia* ist dies aber freilich zu wenig.

³⁶ *Canberra*, 2.1.

³⁷ M. SENS, „In der Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Canberra und die Einheit der Kirche, Sektion III“, in *ÖR* 40 (1991), 303–318, hier 311.

³⁸ Vgl. *Canberra*, 2.2.

der Suche nach voller Gemeinschaft ist erreicht, wenn alle Kirchen in den anderen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer Fülle erkennen können. Diese volle Gemeinschaft wird auf der lokalen wie auf der universalen Ebene in konziliaren Formen des Lebens und Handelns zum Ausdruck kommen. In einer solchen Gemeinschaft sind die Kirchen in allen Bereichen ihres Lebens auf allen Ebenen miteinander verbunden im Bekennen des einen Glaubens und im Zusammenwirken in Gottesdienst und Zeugnis, Beratung und Handeln.³⁹

Der dritte Teil der Erklärung hält zunächst fest, was auf dem Weg zur ‚Verwirklichung voller Gemeinschaft‘ bereits getan worden ist. Es heißt darin: In den bilateralen und multilateralen Gesprächen sind bedeutsame Übereinstimmungen erzielt worden. Indem die Kirchen „miteinander konkrete Schritte tun“⁴⁰, lernen sie voneinander und dadurch bereichern und erneuern sie das christliche Leben. Anschließend wird formuliert, zu welchen konkreten Schritten die Kirchen „in diesem Augenblick der ökumenischen Bewegung“⁴¹ herausgefordert sind. Wichtig ist, dass an dieser Stelle ‚alle Kirchen‘ aufgerufen werden, also auch die römisch-katholische Kirche, durch die empfohlenen Schritte der bereits bestehenden realen Gemeinschaft Gestalt und Form zu geben⁴² und dadurch „die Indikative des Evangeliums in Imperative für ökumenisches Handeln“⁴³ umzusetzen: gegenseitig die Taufe anzuerkennen⁴⁴; auf die Anerkennung des apostolischen Glaubens, der im ökumenischen Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel seinen Ausdruck findet, zuzugehen; die Möglichkeit und Formen eucharistischer Gastfreundschaft in Betracht zu ziehen; auf eine gegenseitige Anerkennung der Ämter hinzuwirken; ein gemeinsames Zeugnis vom Evangelium in seiner Ganzheit abzulegen; sich neu zu verpflichten, für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu arbeiten und dabei sakramentale Gemeinschaft mit ethischem Einsatz zu verbinden; Kirchengemeinden und -gemeinschaften zu helfen, das Maß an

³⁹ *Canberra*, 2.1. (Hervorhebung im Text vom Verfasser).

⁴⁰ *Canberra*, 3.1.

⁴¹ *Canberra*, 3.1.

⁴² Vgl. A. KLEIN, „Canberra – Krise zur Heilung?“, in *ÖR* 40 (1991), 347–355, hier 352.

⁴³ LINK, 123.

⁴⁴ Bei Kirchen ohne wesentliche Differenzen im Taufverständnis müsste eine solche gegenseitige Anerkennung dahingehend wirken, dass die Taufe als Grundlage von Kirchengemeinschaft und also auch von eucharistischer Gemeinschaft ernstgenommen wird (vgl. SENS, 313). Das wird auch in der Erklärung angedeutet, insofern sie von dem „einen gemeinsamen sakramentalen Leben“ spricht, „in das wir durch die eine Taufe eintreten und das in der einen eucharistischen Gemeinschaft miteinander gefeiert wird“ (*Canberra*, 2.1.).

Gemeinschaft, das bereits besteht, am Ort in geeigneten Formen zum Ausdruck zu bringen.⁴⁵ Dieser „leidenschaftliche Ruf an die Kirchen“⁴⁶ beweist eindrücklich, dass die Vollversammlung sich nicht damit zufriedengegeben hat, bei dem erreichten Maß an Gemeinschaft stehenzubleiben. Ganz im Gegenteil. Die Kirchen werden angeklagt, sie hätten es versäumt, aus dem Maß an Gemeinschaft, das sie bereits erfahren haben, und aus den bereits erzielten Übereinstimmungen Konsequenzen für ihr Leben zu ziehen.⁴⁷ Im kurzen Schlussteil der Erklärung wird dennoch festgehalten, dass es letztlich der Heilige Geist ist, der alle Bemühungen zur Einheit in die richtige Bahn lenkt, „der die *Koinonia* schafft“ und die, „die noch immer getrennt sind, mit Hunger und Durst nach voller Gemeinschaft“⁴⁸ erfüllt. Die Erklärung endet mit dem hoffnungsvollen und ermutigenden Satz: „Wenn wir für die Einheit beten, arbeiten und kämpfen, tröstet uns der Heilige Geist in unserem Schmerz, fordert uns heraus, wenn wir uns mit unserer Trennung abfinden, führt uns zur Buße und erfüllt uns mit Freude, wenn unsere Gemeinschaft wächst“⁴⁹.

Zusammenfassend soll noch einmal festgehalten werden: Die Erklärung von Canberra beschreibt „die Einheit der Kirche, zu der wir berufen sind“⁵⁰ als *Koinonia* und greift damit einen biblisch-frühchristlichen Begriff wieder auf. *Koinonia* als Schlüsselbegriff der Einheit erweist sich als äußerst fruchtbar, um alle Perspektiven des Bemühens um Einheit zu erhellen und damit eine ganzheitliche und kohärente Sicht zu bieten: Durch den *Koinonia*-Begriff stellt die Canberra-Erklärung die Einheit der Kirche in den umfassenderen Zusammenhang von Gottes Plan. Dieser Begriff fördert ein trinitarisches Verständnis der Einheit, mit dessen Hilfe die Brücke zu neueren ekklesiologischen

⁴⁵ Vgl. *Canberra*, 3.2. An dieser Stelle ist anzumerken, dass die von der Erklärung aufgezählten Herausforderungen zum Teil Konsequenzen aus dem Rezeptionsprozess der Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt sind. (Vgl. dazu ÖRK/KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG [Hrsg.], *Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990*, Frankfurt 1990). Dass es auch bei der Formulierung der empfohlenen Schritte an einem „wünschenswerte(n) Maß an Konkretion“ mangelt, ist leider nicht von der Hand zu weisen. Um aber die Erklärung von Canberra zur Einheit – mit ihrer Behutsamkeit in der Formulierung der konkreten Schritte – gegen eine einseitige Kritik in Schutz zu nehmen, kann man mit M. Sens festhalten, dass „die Kirchen hier vor allem selbst gefordert sind, die für sie möglichen und notwendigen Schritte zu erkennen und zu gehen (SENS, 313).

⁴⁶ SENS, 312.

⁴⁷ Vgl. *Canberra*, 1.3.

⁴⁸ *Canberra*, 4.1. (Hervorhebung im Text vom Verfasser).

⁴⁹ *Canberra*, 4.1.

⁵⁰ *Canberra*, 2.1.

Konzepten geschlagen werden kann – unter anderem auch zur *Communio*-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. *H. Meyer* spricht in diesem Zusammenhang zu Recht von einer „integrative(n) Kraft des *Koinonia*-Gedankens“⁵¹ für das ökumenische Denken. Denn nach einem ganz am *Koinonia*-Begriff orientierten Verständnis ist die Kirche „gelebte ‚Gemeinschaft‘ von Menschen“, die daraus erwächst und lebt, dass „Menschen im Glauben ‚Gemeinschaft‘ mit dem dreieinigen Gott haben, der selbst in der ‚Gemeinschaft‘ seiner drei Personen [...] lebt und sich den Menschen zuwendet“⁵². Ein solches Kirchenverständnis eröffnet unmittelbar den Horizont für die Frage und das Suchen nach Einheit bzw. für die verschiedenen Dimensionen des Einheitsverständnisses. Die von der Canberra-Erklärung formulierte „Vision der Einheit“⁵³ als *Koinonia* muss allerdings noch entfaltet und weiterentwickelt werden, damit man deutlicher sieht, welche Schritte auf dem Weg zur gesuchten sichtbaren Einheit der Kirche unternommen werden können und wo um die Überwindung von bleibenden Hindernissen gerungen werden muss. Dieser Aufgabe hatte sich u. a. die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1993 in Santiago de Compostela zu stellen.⁵⁴

3. Santiago de Compostela (1993) – Auf dem Weg zur *Koinonia* im Glauben, Leben und Zeugnis

Das Arbeitsdokument, das von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als Grundlage für die Diskussionen der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela erstellt und den Konferenzteilnehmern vorgelegt worden war, beinhaltet zusammenfassend die Konvergenzaussagen der Kirchen seit der 4. Weltkonferenz in Montreal (1963). Dieses Dokument gibt darüber hinaus neue Denkanstöße und stellt Verbindungen zu den Ergebnissen und Erfahrungen aus anderen Arbeitsbereichen des ÖRK her.⁵⁵ Die ökumenische Verpflichtung zum Ziel der ‚sichtbaren Einheit‘

⁵¹ MEYER, 81. (Hervorhebung im Text vom Verfasser).

⁵² MEYER, 81.

⁵³ DÖRING, 33.

⁵⁴ Vgl. *Auf dem Weg zur Koinonia*, Nr. 19.

⁵⁵ Vgl. das Vorwort des Diskussionspapiers: *Auf dem Weg zur Koinonia*, 7f. Dieses Papier zieht unter dem Thema ‚Gemeinschaft im Glauben, Leben und Zeugnis‘ die wichtigsten Dokumente der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung aus den letzten Jahren heran. Vgl. KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG (Hrsg.), *Gemeinsam einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird*, Frankfurt am Main/Paderborn 1991; KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVER-

der Kirche wird von diesem Diskussionspapier ins Bewusstsein gerufen: „Die Kirchen sind innerhalb dieser sich verändernden Welt und ökumenischen Situation berufen, sich auf sichtbare Einheit zuzubewegen, um das Evangelium der Hoffnung und Versöhnung für alle Menschen zu verkündigen und ein glaubwürdiges Modell des Lebens, das Gott allen anbietet, darzustellen“⁵⁶. Das Diskussionspapier nimmt die Vorgaben der Canberra-Erklärung auf und damit auch die bekannte Bestimmung: „Die Einheit der Kirche, zu der wir berufen sind, ist eine *Koinonia*“⁵⁷. Die *Koinonia*-Erklärung von Canberra wird daran anschließend mit dem folgenden Satz kommentiert: „Dieses Bild sichtbarer Einheit [...] muss entfaltet und entwickelt werden“⁵⁸. Damit wird aber genau die Aufgabe formuliert, die der Weltkonferenz in Santiago de Compostela von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung gestellt worden war. Der Begriff *Koinonia* – mittlerweile Schlüsselbegriff auf der Suche nach sichtbarer Einheit – eröffnete nämlich einen neuen Weg für einen umfassenden Ansatz, der in Zukunft nicht mehr zulassen sollte, dass Themen des christlichen Glaubens, Lebens und Zeugnisses gegensätzlich diskutiert werden konnten. Das eigentliche Thema der Weltkonferenz lautete demnach: „Auf dem Weg zur *Koinonia* im Glauben, Leben und Zeugnis“⁵⁹. All das, was die Weltkonferenz in

FASSUNG (Hrsg.), *Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990. Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit*, Frankfurt/Paderborn 1990; KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG (Hrsg.), *Kirche und Welt. Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft*, Frankfurt 1991. In diesem Zusammenhang soll festgehalten werden, dass die Weltkonferenzen und Kommissions-sitzungen über Glauben und Kirchenverfassung im Verhältnis zu den Vollversammlungen und der Arbeit des Zentralausschusses der ÖRK einen vorbereitenden Charakter haben. Ihre Aufgabe besteht darin, die theologischen Probleme der Einheit so zu klären, dass die Kirchen auf dem Weg zur Einheit vorwärtsschreiten können. Zum Wesen und Bedeutung der Berichte der Bewegung bzw. der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vgl. L. VISCHER, *Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung*, München 1965, 9–28.

⁵⁶ *Auf dem Weg zur Koinonia*, Nr. 14.

⁵⁷ *Canberra*, 2.1. (Hervorhebung im Text vom Verfasser). Die gesamte Erklärung von Canberra wird im Diskussionspapier zitiert. Siehe: *Auf dem Weg zur Koinonia*, Nr. 18.

⁵⁸ *Auf dem Weg zur Koinonia*, Nr. 19.

⁵⁹ Vgl. dazu M. TANNER, „Die Aufgaben der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung im Blick auf die Zukunft“, in G. GABMANN, D. HELLER (Hrsg.), *Santiago de Compostela 1993. Beiheft zur ÖR 67*, Frankfurt 1994, 17ff. Die anglikanische Theologin M. Tanner hob in ihrer Eröffnungsrede besonders hervor: „Dier erstmalige Teilnahme der römisch-katholischen Kirche als Vollmitglied an einer Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung verleiht unserer Versammlung eine größere Ganzheitlichkeit, die einigen anderen ökumenischen Tagungen fehlen“ (TANNER, 17).

Santiago zum Verständnis der Einheit der Kirche als *Koinonia* beigetragen hat, wird im Bericht der Sektion I zusammengefasst, die sich ausdrücklich dem Thema: ‚Das Verständnis der *Koinonia* und ihrer Implikationen‘ widmet.⁶⁰ Was nämlich in der kurzen Canberra-Erklärung nicht geleistet werden konnte, wurde in Santiago als Aufgabe der Sektion I zugewiesen. Die anderen Sektionen nehmen jedoch ebenfalls auf diese Inhalte Bezug, insofern ihre Arbeitsbereiche der Gesamthematik von ‚*Koinonia* im Glauben, Leben und Zeugnis‘ entsprechend auf den Zentralbegriff *Koinonia* hin geordnet sind.⁶¹

3.1. *Koinonia* im neutestamentlichen Sprachgebrauch

Bereits zu Beginn ihres Berichtes betont die Sektion I, dass *Koinonia* in der christlichen Geschichte stets als ein ‚Schlüsselbegriff‘ zu finden ist. Dieser Begriff spiele auch in der ökumenischen Bewegung von Anfang an eine wesentliche Rolle.⁶² Für das Verständnis des *Koinonia*-Begriffes, sein Heranziehen und seine Verwendung im ökumenischen Suchen nach sichtbarer Einheit sei jedoch seine biblische Grundlegung im wörtlichen Sinne maßgebend. Um die Versuchung im Keime zu ersticken, *Koinonia* zu einer leeren Floskel werden zu lassen, die für jegliche Deutung offen ist, hat der lutherische Neutestamentler, J. Reumann aus den USA, in seinem Vortrag am ersten Tag der Weltkonferenz einen umfassenden und ausführlichen Überblick über ‚*Koinonia* in der Bibel‘⁶³ gegeben, der später noch durch drei biblische Einzelstudien von anderen Referenten⁶⁴ vertieft wurde.

⁶⁰ Vgl. ‚Bericht der Sektion I‘, in G. GABMANN, D. HELLER (Hrsg.), *Santiago de Compostela 1993*, 217–225.

⁶¹ Vgl. ‚Bericht der Sektion II‘ (‚Den einen Glauben zur Ehre Gottes bekennen‘), ‚Bericht der Sektion III‘ (‚An einem gemeinsamen Leben mit Christus teilhaben‘), ‚Bericht der Sektion IV‘ (‚Zum gemeinsamen Zeugnis für eine erneuerte Welt berufen‘), in G. GABMANN, D. HELLER (Hrsg.), *Santiago de Compostela 1993*, 226–255.

⁶² Vgl. ‚Bericht der Sektion I‘, Nr. 1. 2. Mit dieser Feststellung will die Konferenz kritischen Warnungen vor einem magischen Gebrauch des *Koinonia*-Begriffs als einer neuartigen Zauberformel für die Überwindung gegenwärtiger ökumenischer Problemen zuvorkommen.

⁶³ Siehe: J. REUMANN, ‚*Koinonia* in der Bibel‘, in G. GABMANN, D. HELLER (Hrsg.), *Santiago de Compostela 1993*, 37–69.

⁶⁴ Vgl. J. ONAIYEKAN, ‚Der Segen, der den Völkern verheißen ist‘, in G. GABMANN, D. HELLER (Hrsg.), *Santiago de Compostela 1993*, 70–81; D. A. LEE, ‚Eine Vision von *Koinonia*‘, in G. GABMANN, D. HELLER (Hrsg.), *Santiago de Compostela 1993*, 82–86; S. CHAN, ‚Teilhabe am trinitarischen Leben‘, in G. GABMANN, D. HELLER (Hrsg.), *Santiago de Compostela 1993*, 87–93.

Reumann hält zwar fest, dass sich die Kommission für Glaube und Kirchenverfassung ganz auf das Neue Testament bezieht, wenn sie von *Koinonia* im Glauben, Leben und Zeugnis spricht⁶⁵, betont aber gleichzeitig, dass diese Aussagen über das hinausführen, was im Neuen Testament gesagt wird, wenn man *Koinonia* mit der Kirche gleichsetzt oder mit dem inneren Leben der Trinität.⁶⁶ Diese und andere Definitionen seien nämlich erst in der späteren Theologie herausgebildet worden. Man dürfe spätere Aussagen nicht mit dem verwechseln, was im Neuen Testament ausdrücklich grundgelegt ist.⁶⁷ So gibt es, wie *Reumann* zeigt⁶⁸, im hebräischen Alten Testament, im palästinischen Judentum, in der Verkündigung Jesu und in der Kirche Palästinas kein Äquivalent zu *Koinonia*. Und auch im Neuen Testament ist das Wort nicht häufig.⁶⁹ Die Frage aber, ob es für eine ‚*Koinonia*-Theologie‘ ausreichende biblische Hinweise gibt, beantwortet *Reumann* im Hinblick auf die Paulus-Briefe⁷⁰ dennoch positiv und zieht zusammenfassend den Schluss, dass es bei den paulinischen *Koinonia*-Verweisen „um Gott, Christologie, den Geist, das Heil, das Leben in Christus, in der Gemeinschaft, versammelt um Gottes Wort“ geht, „insbesondere wie wir ihm in der Taufe und im Abendmahl begegnen; und um menschliche Antwort, ganz besonders mit materiellen Gütern für Lehrende und Notleidende“⁷¹. Man kann nach *J. Reumann* im Kontext einer biblischen Begründung von einem vertikalen und einem horizontalen Aspekt der *Koinonia* sprechen. Mit ‚vertikal‘ nimmt er dabei die

⁶⁵ REUMANN, Nr. 47.1. Siehe auch: *Auf dem Weg zur Koinonia*, Nr. 21.

⁶⁶ Überzeugend argumentiert *Reumann* in diesem Zusammenhang: „Zur Trinität spricht 1 Kor 1, 9 von unserer *koinonia* mit Christus, 2 Kor 13,13 mit dem Geist, 1 Joh 1,3 mit dem Vater, aber keine neutestamentliche Stelle spricht von der *koinonia* des Vaters, des Sohnes und des Geistes miteinander“ (REUMANN, Nr. 48.2).

⁶⁷ Vgl. REUMANN, Nr. 48.2. So darf z. B. *Koinonia* nicht mit *Oikonomia* verwechselt werden und dadurch die gesamte Ökonomie Gottes nicht in jede ‚*Koinonia*-Stelle‘ hineininterpretiert werden: „Durch den Begriff *oikonomia* werden die Dinge von dem Standpunkt des Heilsplans Gottes und der göttlichen Verwaltung oder Ordnung der Dinge aus gesehen, während *koinonia* vom menschlichen Standpunkt aus blickt auf ein Teilhaben am Evangelium, Gemeinschaft mit Christus, Teilhaben am Geist und eine Partnerschaft miteinander in der Kirche (‚in Christus‘) für Mission und Dienst“ (REUMANN, Nr. 48.2).

⁶⁸ Vgl. REUMANN, Nr. 9. 12. 13.

⁶⁹ Vgl. zu den konkreten Zahlenangaben für AT und NT REUMANN, Nr. 6, 38f.

⁷⁰ Vgl. REUMANN, Nr. 14–35.

⁷¹ REUMANN, Nr. 49.3. Die Belege im 1. Johannesbrief, im Hebräerbrief, im 1. und 2. Petrusbrief und in der Apostelgeschichte ergänzen in *Reumanns* Ausführungen diese grundsätzlichen Charakterisierungen der *Koinonia*.

Beziehung zu Gott, mit ‚horizontal‘ die Beziehungen zu anderen Menschen und gemeinsamen Aufgaben in den Blick. Darüber hinaus hält er fest, dass der *Koinonia*-Begriff bei Paulus und im Neuen Testament kaum als direkter moralischer Imperativ gebraucht wird, sondern eher zum Motivieren dient.⁷² Die vom jeweiligen Kontext her erkennbaren Konsequenzen der *Koinonia* – wie z. B. Verbreitung des Evangeliums und Mission, Gastfreundschaft und Freigebigkeit, eine bestimmte Einstellung zu Leiden, Hoffnung und das bei den paulinischen Verweisen hervortretende finanzielle Miteinanderteilen – gehen als „Folge und Ergebnis [...] aus der Gemeinschaft mit Christus, seinem rettenden Tod und seiner gegenwärtigen Gemeinschaft, aus der Teilhabe am Geist, aus dem Miteinanderteilen des Evangeliums bzw. des Glaubens“⁷³ hervor. Im Zusammenhang mit der Frage, ob es im Neuen Testament eine ‚*Koinonia*-Ekklesiologie‘ gibt, betont Reumann, dass *Koinonia* keine Bezeichnung bzw. kein Synonym für die *Ekklesia* sei, etwa im Sinne einer „Zwischenstation, genannt ‚die Gemeinschaft‘, auf dem Weg zur christlichen Kirche“, sondern vielmehr „ein früher und wichtiger Aspekt der Kirche und ihrer Einheit, im Glauben, Zeugnis und Leben, einschließlich der Taufe und des Abendmahls“⁷⁴.

Bei der biblischen Grundlegung des *Koinonia*-Begriffes darf man also zusammenfassend nicht aus dem Auge verlieren, dass *Koinonia* im Neuen Testament nicht die ekklesiologische Bedeutung und die Vieldimensionalität aufweist, die spätere theologische Traditionen und die heutige ökumenische Diskussion diesem Wort zuweisen. Wenn man nach der ‚Funktion und (dem) Gewicht‘ der Rede von *Koinonia* in Santiago fragt, dann ist zunächst festzustellen, dass das Wort hier für Sachverhalte steht, die „aus einer allgemeinen Analyse der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments und von Aussagen verschiedener kirchlicher Traditionen erhoben werden, ohne dort immer mit der Rede von ‚*Koinonia*‘, ‚*Communio*‘, ‚Gemeinschaft‘ verbunden zu sein“⁷⁵. Zugleich ist auf die Gefahr aufmerksam zu machen, dass *Koinonia* leicht zu einer Chiffre werden kann, in die, um noch einmal mit J. Reumann zu sprechen, „jeder die Bedeutung hineinlegt, die er will“⁷⁶.

⁷² Vgl. REUMANN, Nr. 25.

⁷³ REUMANN, Nr. 25.

⁷⁴ REUMANN, Nr. 25. Zum Thema *Koinonia* und die paulinische Ekklesiologie, und zu den Leitungsstrukturen der Kirche, die sich im Zusammenhang mit dem paulinischen Gebrauch von *Koinonia* nahelegen, vgl. REUMANN, Nr. 30–32. 51.

⁷⁵ D. WENDEBOURG, „Sichtbare Einheit der Kirche als *Koinonia*“, in *ÖR* 43 (1994), 135–146, hier 138.

⁷⁶ REUMANN, Nr. 48.2.

3.2. Die Begründung von *Koinonia* in der Trinität

Im Bericht zur Sektion I wird über *Koinonia* gesprochen wie über „eine vieldimensionale Dynamik im Glauben, Leben und Zeugnis all derer, die den dreieinigen Gott anbeten, den apostolischen Glauben bekennen, am Evangelium und am sakramentalen Leben teilhaben und sich um die Treue zu Gott in Kirche und Welt bemühen“⁷⁷. Auch der Sektionsbericht I weist also darauf hin⁷⁸, dass es bei dem mit *Koinonia* umschriebenen Sachverhalt einerseits um eine vieldimensionale Wirklichkeit geht, deren Inhalt die Übersetzungen von *Koinonia*⁷⁹ vollständig nicht wiedergeben können. Andererseits wird *Koinonia* im Bericht als ‚Geheimnis des Glaubens‘ bezeichnet, das von der Sprache ohnehin nicht voll erfasst werden kann, das hingegen auf die uns von Gott gewährte Teilhabe an der ‚Fülle des Lebens in Gott‘ und auf das ‚mit anderen geteilte Leben‘ verweist.⁸⁰ Diese Fülle der Gemeinschaft zu leben, war bereits seit der Schöpfung das gottgewollte Ziel menschlichen Lebens.⁸¹ Im neuen Bund ist diese Gemeinschaft endgültig ermöglicht worden: „Im Licht des Wirkens, des Lehrens und vor allem des Todes und der Auferstehung Jesu wurde die christliche Gemeinde zu dem Glauben geführt, dass Gott seinen Sohn sandte, um für jeden Menschen, für alle Völker und in Beziehung zur ganzen Schöpfung die Möglichkeit zur Gemeinschaft zu bringen“⁸².

Im Bericht der Sektion I und im Diskussionspapier begegnet man dem Begriff *Koinonia* nicht nur als ‚Schlüsselbegriff‘ einer bestimmten ekklesiologischen Konzeption. Vielmehr wird mit diesem Wort „die Grundstruktur aller Wirklichkeit“⁸³ in den Blick genommen, die ihrerseits im trinitarischen Wesen

⁷⁷ „Bericht der Sektion I“, Nr. 4.

⁷⁸ Vgl. dazu auch: „Bericht der Sektion I“, Nr. 11.

⁷⁹ Hier sind auch deutsche Übersetzungen gemeint, wie z. B.: ‚Gemeinschaft‘, ‚Teilhabe‘, ‚Communio‘. Um diesem Sachverhalt Rechnung zu tragen, bleibt das Wort *Koinonia* in den Texten von Santiago meist unübersetzt.

⁸⁰ „Bericht der Sektion I“, Nr. 11. In diesem Zusammenhang macht D. Wendebourg zu Recht die kritische Anmerkung, dass der Bericht der Sektion I die Feststellung, keine Übersetzung könne die Vieldimensionalität des Wortes *Koinonia* wiedergeben, und die Behauptung, das Wort sei ‚ein Geheimnis des Glaubens‘, ganz undifferenziert nebeneinander stehen lässt. Dagegen ist einerseits einzuwenden, dass diese beiden Probleme getrennt werden müssen, und andererseits, dass „die Grenzen menschlicher Sprache nicht gegen die in Jesus Christus gegebene Eindeutigkeit und Verstehbarkeit der Offenbarung und die daraus folgende Verpflichtung zur theologischen Klarheit ausgespielt werden dürfen“ (WENDEBOURG, 145, Anm. 18).

⁸¹ Vgl. „Bericht der Sektion I“, Nr. 4 und 5.

⁸² *Auf dem Weg zur Koinonia*, Nr. 27. Vgl. auch: „Bericht der Sektion I“, Nr. 6.

⁸³ WENDEBOURG, 138.

Gottes begründet ist: Der dreieinige Gott gilt als „der vollkommene Ausdruck von Einheit und Verschiedenheit und die höchste Verwirklichung des Lebens-in-Beziehung“⁸⁴. „Das geheimnisvolle Leben der göttlichen Gemeinschaft zwischen Jesus Christus und seinem Vater und dem Geist ist personal und in Beziehung – ein Leben des Schenkens und des Empfangens der Liebe, die zwischen ihnen fließt“⁸⁵. Dementsprechend kann der Sektionsbericht im Hinblick auf *Koinonia* formulieren: „Die Interdependenz von Einheit und Verschiedenheit, die das Wesen der kirchlichen *Koinonia* ist, wurzelt in dem dreieinigen Gott, den Jesus Christus offenbart hat“⁸⁶. Mit ihren Aussagen über das trinitarische Leben Gottes vertiefen Diskussionspapier und Sektionsbericht die Gedanken der Canberra-Erklärung über *Koinonia* als Gabe.⁸⁷ So heißt es immer wieder: *Koinonia* „gründet im trinitarischen Leben (Gottes) und spiegelt es wieder“⁸⁸; sie ist darin „verwurzelt“⁸⁹ und ist „Teilhabe an der Wirklichkeit von Gottes eigenem ewigen Leben“⁹⁰. Diese Teilhabe wird durch das Wort Gottes, die Taufe und das Herrenmahl im Heiligen Geist vermittelt:

Diese Gemeinschaft (*koinonia*) verwirklicht der Heilige Geist in der Kirche. Die Kirche ist eine Gemeinschaft der Jünger Christi, die in Kontinuität mit der apostolischen Gemeinschaft leben, die durch eine Taufe begründet ist, die nicht zu trennen ist von Glaube und Metanoia. Sie ist berufen zu einem gemeinsamen Leben in Christus. Sie wird sichtbar gemacht und aufrecht erhalten durch die Eucharistie unter der Leitung eines zugleich persönlichen und gemeinschaftlichen Amtes, dessen Auftrag es ist, das Evangelium von Gott zu verkündigen.⁹¹

⁸⁴ „Bericht der Sektion I“, Nr. 10.

⁸⁵ „Bericht der Sektion I“, Nr. 10.

⁸⁶ „Bericht der Sektion I“, Nr. 10. (Hervorhebung im Text vom Verfasser).

⁸⁷ Vgl. *Canberra* 1.1; 2.1.

⁸⁸ *Auf dem Weg zur Koinonia*, Nr. 30.

⁸⁹ „Bericht der Sektion I“, Nr. 10.

⁹⁰ *Auf dem Weg zur Koinonia*, Nr. 29. Dieser Punkt wird vom Sektionsbericht übernommen. Allerdings wird die Formulierung deutlich abgeschwächt: „Teilhabe an der Wirklichkeit von Gottes Gnade“ („Bericht der Sektion I“, Nr. 8).

⁹¹ *Auf dem Weg zur Koinonia*, Nr. 34. Vgl. auch: *Auf dem Weg zur Koinonia*, Nr. 29. 31; „Bericht der Sektion I“, Nr. 9. 12. Ähnlich, zugleich aber ergänzend heißt es im Bericht der Sektion III auch: „Aber erst, wenn sie das Evangelium vernehmen und im Glauben darauf antworten, werden sie getauft und haben Eingang in die *Koinonia* des Christusleibes (1 Kor 12, 13), empfangen die Gabe des Heiligen Geistes, die das Privileg der angenommenen Kinder Gottes ist (Röm 8, 15f.). Auf diese Weise dürfen sie schon vorwegnehmend am göttlichen Leben teilhaben, das Gott der Menschheit

Die Christen und ihre kirchlichen Gemeinschaften wissen sich daher dazu berufen und verpflichtet, „*Koinonia* als ein Zeichen und als Vorgeschmack des Heilsplanes Gottes für die ganze Menschheit sichtbar zu machen“⁹².

Diese Verbindung des *Koinonia*-Aspektes der Kirche mit der trinitarischen *Koinonia* auf der Weltkonferenz von Santiago de Compostela kann das Verständnis von der Einheit der Kirche tiefer erschließen. Zudem erscheinen im Kontext der Aussagen dieser Weltkonferenz die Spaltungen unter den Christen, ebenso wie die Missachtung des Wesens der *Koinonia* als Interdependenz von Einheit und Verschiedenheit, sowie die unzureichende Verwirklichung eines ‚Lebens in Beziehung‘ als ‚Ungehorsam und Widerspruch zur innergöttlichen *Koinonia*“⁹³. Die Beschreibung des Wesens von *Koinonia* als ein ‚Leben in Beziehungen‘, als Interdependenz von Einheit und Verschiedenheit lässt demzufolge positiv formuliert die Struktur der Kirche selbst als ein Beziehungsgefüge in Erscheinung treten.

3.3. Einheit und Vielfalt – wesentliche Elemente der *Koinonia* der Kirche als eines Beziehungsgefüges

Das Diskussionspapier bringt die Wirklichkeit der Kirche als *Koinonia* in Zusammenhang mit dem Glauben und betont die enge Verbundenheit bzw. die Wechselbeziehung von Kirche und Glauben.⁹⁴ Glaube im biblischen Sinne sei nämlich nichts anderes als das Leben in Gemeinschaft mit Gott, für das der Mensch geschaffen wurde. Dieses biblische Verständnis vom Glauben beruht seinerseits auf der Voraussetzung, „dass menschliche Personen in ihrem innersten Sein relationale, ‚koinonia-förmige‘ Wesen sind – in ihrer Beziehung zu Gott und anderen Dimensionen ihres Lebens“⁹⁵. Diese Feststellung rückt sodann die Aussage, kein Christ könne als isolierte Einzelperson leben und eine bevorzugte und direkte Gemeinschaft mit Gott haben⁹⁶, ins rechte Licht: „Das alte lateinische christliche Wort ‚Unus Christianus nullus Christianus‘ (ein einzelner Christ ist kein Christ) bekräftigt die Tatsache, dass die Menschen sich gegenseitig auf dem Weg zum Heil helfen sollen“⁹⁷. Das Konzept der

verheißt und zgedacht hat (2 Petr 1, 4)“ („Bericht der Sektion III“, Nr. 13). (Hervorhebung im Zitat vom Verfasser).

⁹² „Bericht der Sektion I“, Nr. 19. (Hervorhebung im Text vom Verfasser).

⁹³ A. KLEIN, „Im Zeichen der *Koinonia*. Die fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung“, in *Cath(M)* (1993), 315. (Hervorhebung im Text vom Verfasser).

⁹⁴ Vgl. *Auf dem Weg zur Koinonia*, Nr. 22.

⁹⁵ *Auf dem Weg zur Koinonia*, Nr. 22.

⁹⁶ Vgl. „Bericht der Sektion I“, Nr. 14.

⁹⁷ „Bericht der Sektion I“, Nr. 14.

Relationalität, des Beziehungsgefüges, ist also wesentlich für *Koinonia* und könnte den Kirchen helfen, auf der Suche nach sichtbarer Einheit in Zukunft größere Übereinstimmungen und Konvergenzen zu erzielen, da es die traditionellen Dichotomien zwischen dem Institutionellen und dem Charismatischen, zwischen dem Lokalen und Universalen, zwischen Konziliarität und Primat sowie jegliche Sichtweisen von Amt, Autorität und Struktur in der Kirche zu überwinden vermag, die der Verwirklichung der Einheit im Wege stehen.⁹⁸

In dieser Sicht der *Koinonia* der Kirche als einem Beziehungsgefüge sind sowohl Einheit als auch Verschiedenheit gleichursprünglich gegeben, und zwar auf allen Ebenen und in allen Bereichen: Die Mitglieder der Kirche sind unverwechselbar verschieden⁹⁹; zugleich sind sie aber Teile eines übergreifenden Ganzen.¹⁰⁰ Die Kirche selbst ist eine lokale und universale Größe: „Eine Gemeinschaft kann nicht von anderen isoliert werden [...] Es gibt die eine Kirche und gleichzeitig viele Ortskirchen“¹⁰¹. Man kann also mit Recht sagen, dass jede lokale Kirche eine konkrete Gestaltwerdung der katholischen Kirche ist, insofern sie in Gemeinschaft mit allen anderen Kirchen steht.¹⁰² Die *Koinonia*-Struktur der Kirche berücksichtigt sowohl ihre Einheit als auch die in ihr gegebene Verschiedenheit¹⁰³, und zwar sowohl auf der lokalen als auch auf der universalen Ebene.¹⁰⁴ Das Amt in der Kirche ist „zugleich persönlich und gemeinschaftlich“¹⁰⁵. Die Ausdrucksweisen des Glaubens hinsichtlich der theologischen Lehre, der Formen der Frömmigkeit und der spezifischen, ethnisch-kulturell geprägten Denkweise der jeweiligen Gläubigen sind verschieden¹⁰⁶; sie sind aber zugleich, wie das Diskussionspapier formuliert, Ausdruck des

⁹⁸ Vgl. „Bericht der Sektion I“, Nr. 34. In diesem Zusammenhang gab John Zizioulas in seinem Vortrag zum Konferenzthema einige Hinweise: Die Identität der Kirche, die Struktur der Kirche, die Autorität der Kirche und die Mission der Kirche seien relational. Schließlich reflektierte Zizioulas über den Gedanken der *Koinonia* als einer Gemeinschaft, die in unlösbarer Verbindung und Kontinuität mit den Gemeinschaften der Vergangenheit und dem eschatologischen Reich Gottes stehe. (Vgl. J. ZIZIOULAS, „Die Kirche als Gemeinschaft. Ein Vortrag zum Konferenzthema“, in G. GABMANN, D. HELLER [Hrsg.], *Santiago de Compostela 1993*, 95–104).

⁹⁹ Vgl. „Bericht der Sektion I“, Nr. 16. 20.

¹⁰⁰ Vgl. „Bericht der Sektion I“, Nr. 15. 16.

¹⁰¹ „Bericht der Sektion I“, Nr. 17.

¹⁰² Vgl. „Bericht der Sektion I“, Nr. 18; siehe auch: Bericht der Sektion II, Nr. 29.

¹⁰³ Vgl. „Bericht der Sektion I“, Nr. 15.

¹⁰⁴ Vgl. „Bericht der Sektion I“, Nr. 14.

¹⁰⁵ „Bericht der Sektion I“, Nr. 9.

¹⁰⁶ Vgl. „Bericht der Sektion I“, Nr. 20.

einen „gemeinsamen Glaubens und Lebens“¹⁰⁷. *Koinonia* in dem einen Glauben bedeutet daher nicht eine Uniformität, die die Verschiedenheit der Ausdrucksformen eliminiert. „Die Tatsache, dass Gottes Offenbarung in Christus sich an alle Menschen aller Zeiten und Orte wendet, verlangt danach, dass sie ihren Ausdruck in einer Vielfalt sprachlicher, kultureller und theologischer Formen findet“¹⁰⁸. Dennoch kann die *Koinonia* der Kirche oft auch durch die Vielfalt bedroht werden: Die Vielfalt der Ausdrucksformen muss nicht nur Reichtum und Fülle bedeuten; sie steht auch in der Gefahr, sich in Beliebigkeit aufzulösen, wenn die Wahrheitsfrage, d. h. die Frage nach der „Wahrheit des Evangeliums“¹⁰⁹, nicht mehr gestellt wird. Denn der Inhalt des Glaubens ist nicht beliebig und kann verfälscht werden. „Ein wichtiger Aspekt des Hineinwachsens in die ‚Einheit des Glaubens‘ (Eph 4, 13) ist der komplexe Prozess der Urteilsfindung, in dem legitime Unterschiede miteinander versöhnt und illegitime Ausdrucksformen zurückgewiesen werden“¹¹⁰.

Abschließend bleibt festzustellen, dass es noch viel Arbeit gibt, wenn es darum geht, im Prozess der Inkulturation des Evangeliums die legitime Vielfalt zu erkennen und aufzudecken. Denn es gibt nicht nur eine illegitime Verschiedenheit, die von Beliebigkeit in der Wahrheitsfrage geprägt ist, sondern auch eine „illegitime Umsetzung dieser Wahrheit (des Evangeliums) in die Praxis des Glaubens“¹¹¹, die die im Geist geschenkte Gemeinschaft (*Koinonia*) ruiniert.

Dr. János Vik

Babeş-Bolyai Universität
Römisch-Katholisch-Theologische Fakultät
I. Maniu nr. 5
400095 Cluj-Napoca, Rumänien
janos.vik@web.de

¹⁰⁷ *Auf dem Weg zur Koinonia*, Nr. 35.

¹⁰⁸ „Bericht der Sektion II“, Nr. 14.

¹⁰⁹ Gal 2, 5.14. Vgl. auch den „Bericht der Sektion II“, Nr. 16.18.

¹¹⁰ „Bericht der Sektion II“, Nr. 16. In diesem Zusammenhang muss man wiederum kritisch anmerken, dass es auch in den Dokumenten von Santiago an konkreten Kriterien fehlt, die anzeigen können, unter welchen Bedingungen kirchliche Einheit als notwendige Gemeinschaft oder als illegitime Uniformität und wann innerkirchliche Differenz als bereichernde Verschiedenheit oder als Spaltung zu betrachten sind. Vgl. die nicht zufriedenstellenden Kriterien der Canberra-Erklärung (*Canberra*, 2.2), die im „Bericht der Sektion II“, Nr. 17 unverändert wiederkehren.

¹¹¹ W. A. BIENERT, „Den einen Glauben zur Ehre Gottes bekennen. Die Sektion II in Santiago“, in *ÖR* 42 (1993), 37–47, hier 42.

HAUPTAUSSAGEN DER HEILIGEN SCHRIFT ZU SEXUALITÄT, EHE UND EHELOSIGKEIT

DÁVID DIÓSI

Zusammenfassung. Die Bibel versteht Leiblichkeit und Sexualität als Gabe Gottes an Menschen. Dieses vom Schöpfer-Gott erhaltene Geschenk ist ein unverzichtbarer Aspekt der Ganzheit der Person, welche dem Menschen zugleich die Möglichkeit zur personalen Begegnung schafft. In der folgenden Studie werden wichtige Aspekte der Geschlechtlichkeit – wie Ehe, Ehelosigkeit, Ehebruch, Polygamie bzw. kultische Prostitution – sowohl im Alten als auch im Neuen Testament herausgestellt und näher untersucht.

Schlagwörter: kultische Reinheit, Ehe, Ehelosigkeit, Sexualität, kultische Prostitution, Polygamie, Ehebruch.

I. Alttestamentliche Weisungen für die Liebesordnung im Verhältnis der Geschlechter

Nach alttestamentlicher Auffassung sind Leiblichkeit und Sexualität vom Schöpfer-Gott dem Menschen geschenkt. Damit hat der Mensch inklusiv auch den Auftrag der Weitergabe dieses von Gott erhaltenen Geschenkes bekommen. Leiblichkeit und Sexualität des Menschen sind unverzichtbare Aspekte der Ganzheit der Person, in ihnen drückt sich auch die Gottebenbildlichkeit des Menschen aus.¹

Im Alten Testament ist die Ehe (wie üblich im Alten Orient) weder eine religiöse noch öffentliche, sondern eine rein private Angelegenheit zwischen den betroffenen Familien.

Reinheit und Unreinheit im Licht der Heiligen Schrift

Wenn wir von *Reinheit* bzw. von *Unreinheit* sprechen, müssen wir zwischen zwei verschiedenen Formen unterscheiden:²

1. *Kultische Reinheit.* Kultische Unreinheit hat nichts mit moralischer Unreinheit zu tun, und zwar aus zwei Gründen.³

¹ Vgl. H.-J. FABRY, „Leiblichkeit und Sexualität im Alten Testament“, in *Lebendige Seelsorge* 43 (1992), 88–93, 91. Da die Frage der kultischen Nacktheit nur im weiteren Sinne zu unserem Thema gehört, werden wir nun dieses nicht behandeln. Vgl. dazu D. DIÓSI, „Kultische Nacktheit“, in D. DIÓSI, „Von seinem Glanz erstrahlen die Wolken...“ (*Ps 18, 13*). *Theologische Beiträge*, Cluj-Napoca 2008, 63–86.

² Vgl. S. MITTMANN, Art. „Rein, unrein, reinigen“, in *GBL* 3 (21990), 1282f, 1283.

- a) Es mussten keine ethischen, sondern dinghaften Handlungen (z. B. Waschungen) vollzogen werden.
- b) Es gab keine Bestrafung dafür.

2. *Unreinheit der Sünde*. Dadurch wird der persönliche Umgang mit den Heiligen verwehrt und die Gemeinschaft mit ihm unmöglich gemacht. Uns interessiert jetzt nur die kultische Reinheit, die sich von der Sünde in zwei Aspekten unterscheidet.

- a) Die Sünde ist unübertragbar.
- b) Die Reinigung von der Sünde ist nur durch Versöhnung und Vergebung Gottes möglich.

Eine gewisse Verknüpfung ist doch zu erkennen, denn durch alle beide wird eine Barriere zwischen Mensch und Gott errichtet.⁴ Weil aber die unreinen Personen verunreinigen konnten, waren für die Menschen der damaligen Zeit die Lebensbereiche der Privatsphäre von öffentlichem Interesse. Die körperliche Unreinheit zog, auch wenn es in den Texten der heiligen Schrift nicht ausdrücklich gesagt wird, gesellschaftliche Absonderungen nach sich.⁵ Ein gutes Beispiel dafür wird uns in 1Sam 20,24-26 überliefert: „So kam der Neumond und der König [= Saul] setzte sich zu Tisch, um das Mahl zu halten [...] Davids Platz aber blieb leer. Saul sagte an diesem Tag nichts, denn er dachte: Es ist etwas zugestoßen, was ihn unrein sein lässt; sicher ist er nicht rein.“ Erst „am zweiten Tag, dem Tag nach dem Neumond“, als die Frist, die für die Reinheit nötig war, vergangen ist und „der Platz Davids wieder leer blieb“ schöpft Saul Verdacht.

Die Gründe der kultischen Unreinheit waren folgende:

1. Verzehr des Fleisches unreiner Tiere (Lev 11,5; Dtn 14,3f);⁶
2. Aussatz (Lev 13; 2Kön 15,5);
3. Die Berührung eines toten Tieres (Lev 11,39f; 22,8) oder eines menschlichen Leichnams (Num 19,11);
4. Absonderungen des menschlichen Körpers, der Eiterfluss (= Krankheit; Lev 15,1-5; Num 5,2) und der Samenerguss des Mannes außerhalb der Scheide der Frau (Lev 15,16-18), die krankhafte Blutung (Lev 15,25-27) und die Menstruation (Lev 15,19-24) der Frau;

³ Vgl. E. ZENGER, „Leib und Geschlechtlichkeit. Biblische und kulturgeschichtliche Aspekte“, in F. BÖCKLE (Hrsg.), *Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral. Ein Dauerkonflikt?*, Düsseldorf 1977, 68.

⁴ Vgl. M. WISE, M. ABEGG, E. COOK, *Die Schriftrollen von Qumran*, Ausburg 1997, 297.

⁵ Vgl. I. WILLI-PLEIN, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel*. Textbefragungen und Zwischenergebnisse, Stuttgart 1993, 42.

⁶ Diese Tiere durften auch Gott nicht als Opfer dargebracht werden.

5. Geburt (Lev 12).

Für unsere Untersuchung sind lediglich die beiden letzten Punkte von besonderer Relevanz.

Beim Mann: Hat ein Mann Samenerguss, soll er seinen ganzen Körper in Wasser baden und ist unrein bis zum Abend. (Lev 15,16)

Bei der Frau: Hat eine Frau Blutfluss und ist solches Blut an ihrem Körper, soll sie sieben Tage lang in der Unreinheit ihrer Regel verbleiben. Wer sie berührt, ist unrein bis zum Abend [...] Hat eine Frau mehrere Tage außerhalb der Zeit ihrer Regel einen Blutfluss oder hält ihre Regel länger an, ist sie für die ganze Dauer dieses Ausflusses im Gleichen Zustand der Unreinheit wie während der Zeit ihrer Regel. (Lev 15, 19.24.)

Eine starke Blutung der Frau galt als Zeichen großer Fruchtbarkeit.⁷ Wenn bei einer Verletzung des Uterus oder der Vagina Blut austritt, galt die Frau jedoch nicht als Unrein.⁸ Weil der Menstruierenden schädigende Macht von höchster Wirkungsfähigkeit zugesprochen wurde, war das Menstruationsblut ein beliebtes Zaubermittel.⁹ Wo sich die menstruierende Frau aufhielt, wird Most sauer, verdorren die Gartenpflanzen, fallen die Baumfrüchte unreif ab.¹⁰ Nicht nur Geschlechtskrankheiten, sondern auch der gewöhnliche Samenerguss beim Mann und die Menstruation bei der Frau galt als unrein, denn alles was die Sphäre der Fruchtbarkeit und die Fortpflanzung berührt, trägt einen geheimnisvollen und sakralen Charakter. Weil Samenerguss und Menstruation als Verlust an Lebenskraft für die einzelnen gesehen wurden, musste die würdige Beziehung und die Verbindung zu Gott, der die Quelle alles Lebenden ist, durch bestimmte Riten wiederhergestellt werden. Die bevorzugten Mittel für die rituelle Reinigung waren Feuer und Wasser.¹¹ Das Tragen von Fackeln spielte eine große Rolle bei der Hochzeit, weil mit ihnen die – wegen des ersten Geschlechtsakts der Neuvermählten – herumschleichenden Dämonen vertreiben werden sollten.¹² Die rituelle Reinigung durch Wasser erfolgte durch Untertauchen des ganzen Körpers (die Höhe des Bassins und seine Wasser-

⁷ Vgl. J. SIMON, „Die hebräische Medizin bis zum Mittelalter“, in R. TOELLNER (Hrsg.), *Illustrierte Geschichte der Medizin II*, Erlangen 1992, 813.

⁸ Vgl. SIMON, 813.

⁹ Vgl. O. BÖCHER, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr*. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe, Stuttgart 1970, 131.

¹⁰ Vgl. BÖCHER, 131.

¹¹ Vgl. M. TILLY, *So lebten Jesu Zeitgenossen. Alltag und Frömmigkeit im antiken Judentum*, Mainz 1997, 43.

¹² Vgl. BÖCHER, 131.

menge war gerade dafür geeignet, ohne dass die Gefahr des Ertrinkens bestand) in einem Bassin (*mikwe*), die aus mindestens 40 *Se'ah* (= 750 l) fließendem Regen- oder Quellwasser bestand. Auch das Wasser des Jordans galt für diesen Zweck als geeignet.¹³

Es wäre völlig falsch, die Vorschriften, die die Unreinheit der Frauen betreffen, als eine Diskriminierung des weiblichen Geschlechts in einer patriarchalen Gesellschaft anzusehen, denn das gleiche Reinigungsritual gilt grundsätzlich für beide Geschlechter.¹⁴

Das Neue Testament erwähnt keine Übernahme der kultischen Reinigung. Jesus sagte dazu:

Seid auch ihr noch immer ohne Einsicht? Begreift ihr nicht, dass alles, was durch den Mund (in den Menschen) hineinkommt, in den Magen gelangt und dann wieder ausgeschieden wird? Was aber aus dem Mund herauskommt, das kommt aus dem Herzen, und das macht den Menschen unrein [...] aber mit ungewaschenen Händen essen macht ihn nicht unrein. (Mt 15,16-18.20).

Demzufolge konnten die Sexualstoffe wie Samen oder Menstruationsblut von sich her nicht unrein machen.¹⁵

Alle diese Worte Jesu sind aber später in Vergessenheit geraten, als ob sie von Jesus nie gesprochen worden wären. Schon *Dionysius von Alexandrien* (†265) schrieb für die menstruierenden Frauen vor, dass sie dem Gottesdienst fernzubleiben haben.¹⁶ Im Frühmittelalter gewinnt die Pollutio-Vorstellung noch in ganz anderen Bereichen höchste Bedeutung. Es wird der Erhalt des Leibes (*corpus incorruptum*) bei zwei Personengruppen besonders hervorgehoben: bei den

¹³ Vgl. P. HIDIROGLOU, *Apa divină și simbolistica ei*, București 1997, 66f.

¹⁴ Vgl. WILLI-PLEIN, 42.

¹⁵ A. ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 406.

¹⁶ Ausführlicher zu diesem Thema siehe A. ANGENENDT, „Mit reinen Händen“. Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese“, in J. GEORG (Hrsg), *Herrschaft, Kirche, Kultur, Beiträge zur Geschichte des Mittelalters*, (FS Friedrich Prinz [MGMA 37]), Stuttgart 1993, 297–316; bzw. bei G. MUSCHIOL, „Reinheit und Gefährdung? Frauen und Liturgie im Mittelalter“, in *Heiliger Dienst* 1 (1997), 42–55; D. DIÓSI, „A középkori liturgia ‚esküdt ellensége‘: a szexualitás“, in *Keresztény Szó* 11 (2000/ 4), 28–32; bzw. DERS, „Sexualitatea ca ‚dușmanul jurat‘ al liturghiei medievale. Influențele Vechiului Testament asupra liturghiei Evului Mediu“, in D. DIÓSI, *Istorie și prezent. Trei studii liturgice*, Timișoara 2001, 21–42; P. BROWE, *Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters* (BSHT 23), Breslau 1932; R. MEENS, „Pollution in the early middle ages: the case of the food regulations in penitentials“, in *Early Medieval Europe* 4 (1995), 3–19; H. LUTTERBACH, *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts*, Köln 1999.

Enthaltamen und den Märtyrern. Der Leib der Enthaltamen ist unverwest geblieben, weil sie sexuell nicht tätig gewesen sind und daher ihr Leib nicht durch die Pollution befleckt worden ist.¹⁷

Ehe und Sexualität

Im Buch Genesis lesen wir Folgendes:

Da ließ Gott, der Herr, einen tiefen Schlaf auf den Menschen fallen, so dass er einschlief, nahm eine seiner Rippen und verschloss ihre Stelle mit Fleisch. Gott, der Herr, baute aus der Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, eine Frau und führte sie dem Menschen zu [...] Frau soll sie heißen; denn vom Mann ist sie genommen. Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden ein Fleisch. (2,21f. 24.)

Damit ist eigentlich gesagt, dass Mann und Frau, „da sie aus einander genommen sind, wieder zusammenstreben, »ein Fleisch zu werden« und Fleisch bezeichnet in biblischer Sprache nicht nur die sinnhafte Körperlichkeit, sondern die Person.“¹⁸ Denken wir z. B. an das Jesajazitat in Lk 3,6: „Alles Fleisch wird das Heil Gottes schauen“, was in der Einheitsübersetzung (richtig) mit „Und alle Menschen werden das Heil sehen“ übersetzt wird.

Das Mädchen gemäß der Sitte der damaligen Zeit, verlobte sich mit etwa 12 Jahren.¹⁹ Nach der Mischna²⁰ fand die Heirat gewöhnlich ein Jahr nach der Verlobung statt. Seit dem musste die Ehefrau Jahr um Jahr ein Kind gebären, möglichst viele Knaben, weil diese den Bestand der Familie und des Geschlechtes sichern.²¹ Auf dieser Weise wuchs die Autorität des Vaters in seinem Stamm (Ps 128,4f). Mit der Zahl der Söhne wuchs aber auch das Ansehen der Frau (1Sam 1,1-7). Die Hausarbeit musste von der Frau verrichtet werden, dazu kam noch die Landarbeit, wobei sie auch mithelfen musste. So ist nicht verwunderlich, dass eine gebrechliche, junge Ehefrau, die noch gar nicht die physische Widerstandskraft von Erwachsenen hatte, schon vorzeitig an

¹⁷ Vgl. A. ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München ²1997, 150–152. (auch mit Belegen).

¹⁸ K. H. SCHELKLE, *Israel im Neuen Testament*, Darmstadt 1985, 95.

¹⁹ Wir kennen aber auch Beispiele, in denen das sogar noch früher geschah. Josephus Flavius schreibt, dass Herodes Agrippa seine beiden Töchter, Mariamme (geb. 34/ 35) und Drusila noch zu seinen Lebenszeiten verlobte. Da er 44 starb, war Mariamme bei der Verlobung höchstens 10, und Drusila höchstens 6 Jahre alt (JOSEPHUS FLAVIUS, *Antiquitates* XIX, 9, 1, 354).

²⁰ *Kethubboth* V, 2.

²¹ Vgl. 1Sam 4,20; 2Sam 18,18; Rt 4,13-15; Ps 127,3.

verschiedenen Krankheiten sterben musste oder unfruchtbar wurde, was aber zur Scheidung führen konnte. Die Männer hingegen erreichten auch das 60. Lebensjahr. Wenn eine Frau schwanger wurde, war ihr jeder weitere sexuelle Verkehr vor und nach der Geburt des Kindes untersagt und zwar gemäß Lev 12,1-7 bis 7+33 Tage nach der Geburt eines Knaben oder 14+66 Tage nach der Geburt eines Mädchens. Die Mutter wird aber nicht durch die Geburt unrein, sonst müsste selbst das Neugeborene unrein sein, sondern durch die nachgeburtlichen Blutungen.²² Dass die Geburt eines Mädchens doppelt so lange unrein macht, steht vielleicht damit im Zusammenhang, dass in diesem Fall zwei „Frauen“ betroffen sind.²³ Jede Geburt war für die Mutter wegen der schlechten hygienischen Verhältnisse lebensgefährlich.²⁴ Die Kindersterblichkeit war enorm hoch, kaum mehr als die Hälfte der Kinder konnten das Erwachsenenalter erreichen.²⁵

Der fromme Jude sprach zweimal täglich den Lobpreis: „Gepriesen sei, der mich nicht zum Heiden gemacht, [...] der mich nicht zur Frau gemacht [...] hat“. Von Rabbi Hiller stammt das Wort: „[...] viele Frauen, viele Zauberei, viele Mägde, viel Unzucht.“²⁶ Man sollte sich nicht viel mit seiner eigenen, aber besonders nicht mit fremder Frau unterhalten. Selbst die Jünger Jesu „wunderten sich, dass er [= Jesus] mit einer Frau sprach“ (Joh 4,27). Alles bis jetzt über die Frau gesagte finden wir kurz und prägnant zusammengefasst in zwei Sätze ausgedrückt.

- „Die Frau steht in jeder Beziehung unter dem Mann.“²⁷
- „[...] unvollkommen, gehorsampflichtig, mehr zum Leiden als zum Wirken bestimmt.“²⁸

Es galt als schwere Sünde: jedes Anblicken, Anfassen der Geschlechtsorgane, selbst bei natürlichen Bedürfnissen, auch jede vorsätzliche sexuelle Erregung ist streng verboten. Auch bei nächtlicher Pollution (*pollutio nocturna*) musste man sich mit „zerknirschem Herzen“ waschen und folgendes Gebet verrichten:

²² Vgl. F. D. LINSEY, „3. Mose“, in J.F. WALVOORD, R.F. ZUCK (Hrsg.), *Das Alte Testament erklärt und ausgelegt* I, Stuttgart 1990, 195–261, 231.

²³ Vgl. WILLI-PLEIN, 42.

²⁴ Vgl. TILLY, 43.

²⁵ Vgl. TILLY, 43.

²⁶ Abot 2,7.

²⁷ JOSEPHUS FLAVIUS, Ap. II, 201.

²⁸ PHILO, *Spec. Leg.* I, 200.

Herr der Welt, ich habe dies ohne Absicht getan, nur infolge von schlechten Gedanken und schlechten Überlegungen. Darum sei es wohlgefällig vor Dir, Ewiger, mein Gott, und Gott der Väter, in Deinem großen Erbarmen diese Schuld auszulöschen und mich immer und ewig von bösen Gedanken und Ähnlichen zu bewahren. Amen, so möge es Dein Wille sein.²⁹

Der eheliche Geschlechtsverkehr sollte im Dunklen geschehen, aber selbst bei Nacht, wenn der Mond auf die Beiden scheint, ist er verboten.³⁰ Auch die Essener mussten sich vor der Unzucht der Augen fernhalten. Die Einleitung zur Sektenregel, in der das Ziel und das Ideal der Qumran-Gemeinschaft zusammengefasst ist, schreibt folgende Verpflichtung vor: „Nicht mehr zu wandern in Verstocktheit des Herzens in Schuld und (mit) Augen der Unzucht, um lauter Böses zu tun.“³¹ In der Damaskusschrift ist die gleiche Abscheu gegenüber der Unzucht zu erkennen,³² dort heißt es: „[...] höret auf mich [...] um vollkommen zu wandern auf all Seinen Wegen und sich nicht zu vergehen durch Gedanken schuldhaften Wesens und unzüchtige Augen.“³³

Es ist sehr auffallend, dass im Alten Testament die Frau immer in einem Vormundschaftsverhältnis lebt: entweder zum Vaters oder zum Gatten, bei Verwitwung unter dem eines Verwandten.³⁴

Wenn ein israelitisches Mädchen heiratete, wurde großer Wert darauf gelegt, dass es noch Jungfrau war (vgl. Dtn 22,14f; Gen 24,16; 1Kön 1,2). Deswegen hat man als Beweis für ihre Jungfräulichkeit ein Stoffstück, ein Kleidungsstück oder Bettuch, das Blutspuren der Defloration aus der „Hochzeitsnacht“ trägt, aufbewahrt (vgl. Dtn 22,14f) und wohl im Rahmen des Hochzeitsbrauchtums den Eltern überreicht.³⁵ Der erste Geschlechtsverkehr galt als von tödende Sexualdämonen sehr gefährdet, so dass die Sitte, in den ersten Nächten nach der Hochzeit nicht zu verkehren, sich vom vedischen Indien bis zu den Germanen nachweisen lässt.³⁶ Die Verhüllung der Frau hat ähnlich wie in der heidnischen Umwelt sexualistische Gründe. Die Braut ist auch gegenüber ihrem Bräutigam, bis die Ehe vollzogen ist, verschleiert, weil man die Braut vor

²⁹ H. VON OYEN, *Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh 1967, 168.

³⁰ Vgl. VON OYEN, 168.

³¹ 1QS I, 6f.

³² Vgl. A. DUPONT-SOMMER, „Schuld und Reinigungsriten in der jüdischen Sekte von Qumran“, in K. E. GRÖZINGER (Hrsg.), *Qumran*, Darmstadt 1981, 273.

³³ CD II, 14–16.

³⁴ Vgl. VON OYEN, 165.

³⁵ Vgl. BRAULIK, *Deutronomium II*, Würzburg 1992, 165.

³⁶ Vgl. BÖCHER, 128.

dem Anblick der gierigen Dämonen schützen will.³⁷ Erst danach wird der Schleier abgelegt (vgl. Gen 29, 23.25).

Die Essener verlangten von ihren Mitgliedern die Einzigehel anstelle der im antiken Judentum üblicheren Einehe (*Monogamie*).³⁸ Kein Essener durfte zu zweites Mal heiraten, egal ob die Ehefrau früh starb oder die Ehe kinderlos blieb.³⁹ Dies galt auch für die Frauen.⁴⁰

Ehe des Hohenpriesters

Der Hohepriester hatte bezüglich der Heirat strenge Vorschriften einzuhalten. So lesen wir im Buch Levitikus Folgendes: „Er soll nur eine Jungfrau heiraten. Eine Witwe, eine Verstoßene oder eine Entehrte, eine Dirne, darf er nicht heiraten; nur eine Jungfrau aus seinem Stamm darf er zur Frau nehmen.“ (21, 13–15) Er würde mit einer Frau, die nicht zu dem auserwählten Stamm gehört, das Heiligtum entweihen und profanes Blut in seine Nachkommenschaft bringen. Der Talmud⁴¹ verschärft noch mal die bisherige Vorschrift für die Eheschließung in zwei Punkten:

1. Der Begriff der Jungfrau wurde auf das Alter von 12 bis 12½ Jahren beschränkt.
2. Unter eine Witwe verstand man auch eine verlobte Frau.

Ein volles Jahr Hochzeitsurlaub

Im Buch Deuteronomium stoßen wir auf etwas Überraschendes, was „fast wie ein Märchen aus vergangenen goldenen Zeiten“⁴² klingt.

Wenn ein Mann neu vermählt ist, muss er nicht mit dem Heer ausrücken. Man soll auch keine andere Leistung von Ihm verlangen. Ein Jahr lang darf er frei von Verpflichtungen zu Hause bleiben und die Frau, die er geheiratet hat, erfreuen. (24, 5)

³⁷ Vgl. BÖCHER, 128.

³⁸ CD IV, 21; vgl. mit Gen 1,27.

³⁹ Vgl. dazu H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch*, Freiburg 1996, 267–271; D. Diósi, *Qumrán és az öskeresztények avagy veszélyben a kereszténység?*, Kolozsvár 1998, 69–76.

⁴⁰ Vgl. H. STEGEMANN, „Qumran und das Judentum zur Zeit Jesu“, in *ThG* 84 (1994), 175–194, 191.

⁴¹ Jebmuth VI, 59.

⁴² B. FRALING, *Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht*, Paderborn 1995, 123.

Auslegungsmöglichkeiten:

1. Hier geht es um die Freistellung eines Neuvermählten im ersten Ehejahr von der Wehrverpflichtung und von jeder Art von Zivildienst gegenüber dem Staat. Der Mann wird in den Dienst seiner Frau gestellt. „Wenn der Mann seine Frau erfreuen soll und dafür das wichtigste Geschäft des Jahwe-Krieges für ein Jahr aufgeben soll, führt das letztlich zu einer ungeahnten Aufwertung der Ehe und der Frau überhaupt.“⁴³ Die Begründung dieser Befreiung des Mannes bezieht sich nicht auf seinen Ehegenuss oder auf die Zeugung der Nachkommen, sondern *alleine auf seine Ehefrau*, die er erfreuen soll. „Die Ehe gilt als ein theologischer Ort, an dem die Güte des guten Schöpfer-Gottes erfahren wird.“⁴⁴

2. Es ist aber auch nicht auszuschließen, dass hier der Gesetzgeber, wenn es auch nicht ausdrücklich ausgesprochen wird, an die Zeugung der Kinder gedacht hat. Es wäre nämlich sehr hart, einen frisch verheirateten Mann in den Krieg zu schicken. Wenn er in einer Schlacht sterben würde, würde er vielleicht ohne Nachkommen bleiben, und so sein Name aus dem Land Israel ausgelöscht werden.⁴⁵

Die Polygamie

Die Polygamie taucht in der verworfenen Linie Kains auf („*Lamech nahm sich zwei Frauen*“ [Gen 4,19]). Die drei häufigsten Gründe für Polygamie waren Folgende:

1. *Die erste Frau des Mannes war unfruchtbar* oder ist unfruchtbar geworden. Unfruchtbarkeit und Kinderlosigkeit galt als ein großes Unglück (Gen 30,1), eine tiefe Schande (1Sam 1,5; Is 4,1; Lk 1,25) und als eine Strafe Gottes (Jes 47,9; Jer 18,21; Hos 9,12). Ehebruch wird u. a. auch mit Kinderlosigkeit bestraft (Lev 20,21). Als Beispiel möchte ich den Fall Abrahams herausgreifen. Sara, seine erste Frau, gebar „ihm keine Kinder“ und deswegen nimmt er auf den Vorschlag Saras seine Magd Hagar zur Frau (Gen 16,1f). Später heißt es: „Abraham nahm sich noch eine andere Frau, namens Ketura“ (Gen 25,1).
2. *Der Mann wünschte sich viele Kinder*. Eine gesunde und glückliche Ehe ist ohne eine große Kinderzahl den Menschen der Antike undenkbar. Die Kinder sind Gabe Gottes (Gen 33, 5) und eine Belohnung (Ps

⁴³ D. SCHNEIDER, *Das fünfte Buch Mose*, Wuppertal 1986, 229.

⁴⁴ ZENGER, 53.

⁴⁵ Vgl. J.S. DEERE, „5. Mose“, in J. F. WALVOORD, R. F. ZUCK (Hrsg.), *Das Alte Testament erklärt und ausgelegt I*, Stuttgart 1990, 315–401, 376.

127,3-5; 128,1-3). Der Mann nimmt eine jüngere Sklavin seiner Gattin als „Beischläferin“, um die Spannung zwischen männliche Potenz und weibliche Empfängnisfähigkeit überbrücken zu können.⁴⁶ „Durch die Nachkommen steht die Großfamilie im Strom der Heilsgeschichte auf die Erfüllung durch den Messias hin.“⁴⁷ In der hellenistisch-römischen Antike ist ein Wandel eingetreten: jetzt galt die Kinderlosigkeit selbst bei den Juden nicht mehr unbedingt als ein Zeichen von Gottlosigkeit oder Gottesstrafe.⁴⁸ Hier lässt sich die Auflösung der Tun-Ergehens-Zusammenhang ablesen.

3. *Der Mann war mit seiner Frau unzufrieden* (nach der Schule Hillels genügte eine Lappalie, wie z. B., dass die Frau schlecht gekocht hat,⁴⁹ oder wenn der Mann eine andere findet, die schöner ist als seine Bisherige Frau [Rabbi Aquiba]⁵⁰), und nahm eine andere zur Frau, aber wenn er mit der Scheidung verbundene Summe nicht auszahlen konnte, musste er auch die vorherige Frau bei sich behalten. Schon in *Sir 25,25f* wird empfohlen: „Gib dem Wasser keinen Abfluss, und einer schlechten Frau keine Freiheit! Geht sie dir nicht zur Seite,⁵¹ trenn sie von deinem Leib!“⁵²

Wo man in der Polygamie lebte, gab es auch Streit und Unzufriedenheit. Das Vorhandensein mehrerer Ehefrauen begünstigte nicht unbedingt den häuslichen Frieden. In einem polygamen Hauswesen waren es besonders drei typische Verhaltensweise, die den Frieden der Familie durcheinander bringen konnten:

- Die unfruchtbare Frau wurde von ihrer Gefährtin verachtet, selbst dann, wenn sie eine Sklavin war⁵³.
- Die unfruchtbare Frau war eifersüchtig auf die fruchtbare Gattin.⁵⁴
- Der Mann hatte eine Vorliebe für eine seiner Frauen (Lieblingsfrau). So lesen wir in Buch Genesis: „Jakob wohnte Rachel ebenfalls bei,

⁴⁶ Vgl. VON OYEN, 166.

⁴⁷ A. GÜNTHÖR, *Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie III: Spezielle Moraltheologie. Der Christ in der Gemeinschaft*, Wallendar–Schönstadt 1994, 77.

⁴⁸ Vgl. TILLY, 43.

⁴⁹ Vgl. R. DE VAUX, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen I*, Freiburg 1962, 68.

⁵⁰ Vgl. J. GNILKA, *Jesus von Nazaret*, Freiburg 1990, 224.

⁵¹ Wörtlich: „Geht sie nicht nach seiner Hand.“

⁵² D. h. „trenn dich von ihr.“

⁵³ Siehe das Beispiel von Sara und Hagar in Gen 16,4f.

⁵⁴ So in der Geschichte von Rachel und Lea (vgl. Gen 30,1).

und er liebte Rachel mehr als Lea.“ (29,30f) „Als der Herr sah, dass Lea **zurückgesetzt** wurde, öffnete er ihren Mutterschoß.“ Der Ausdruck *zurückgesetzt* bezeichnet die Situation der gegenüber der Lieblingsfrau zurückgesetzten Nebenfrau.⁵⁵ In der Heiligen Schrift wird sogar zwischen Haupt- und Nebenfrauen unterschieden (1Kön 11,3; Ri 19,27), von unterschiedlicher Rechtsvorstellungen ist aber nirgendwo die Rede.⁵⁶ Eine Benachteiligung der Nebenfrau gegenüber der Hauptfrau wird in der polygamisch lebenden Familie ausdrücklich verboten (vgl. Ex 21,10f).

Dadurch dass man mehrere Frauen besitzt, wird nach israelitischer Auffassung das Wesen der Ehe nicht beeinträchtigt. Die Hauptsache ist nämlich nicht, welche Frau die Kinder geboren hat, sondern wer sie gezeugt hat. Eine außereheliche Beziehung der Gattin würde fremden Blutstrom in die Familie bringen und dadurch auch die Einheit derselben ruinieren.

Mehr als zwei Frauen (Gen 29–30; Dtn 21,15; 1Sam 1,2; Ez 23,4) durften nur wenige Israeliten gehabt haben. Einen großen Harem besaß nur der König. Das gehörte zum Aufwand der königlichen Lebensweise, war aber vor allem ein Statussymbol. Neben den persönlichen Bedürfnissen der Könige spielten auch die politischen Interessen eine wichtige Rolle⁵⁷.

Zweck und Sinn der Ehe

1. Der priesterschriftliche Schöpfungsbericht gibt als Sinn und Ziel der Ehe die Zeugung von Nachkommenschaft an: „Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde [...]“ (Gen 1,28). Der Prophet Maleachi sagt von der Ehe: „Hat er nicht eine Einheit geschaffen, ein lebendiges Wesen? Was ist das Ziel dieser Einheit? Nachkommen von Gott“ (2,15).

2. Im Alten Testament ist Sexualität nicht nur für die Fortpflanzung von Gott gegeben, sie erscheint auch „als ein Geschenk *zur Lust und Freude*, als Medium und Weg zur interpersonalen Verbundenheit.“⁵⁸ Der so genannte „zweite Schöpfungsbericht“ aber, der zur jahwistischen Quellenschicht gehört, betont mehr die gegenseitige Liebe und Hilfe als Zweck der Ehe. „Dann sprach Gott, der Herr: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein bleibt. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht“ (Gen 2,18).

⁵⁵ Vgl. *Neue Jerusalemer Bibel*, Freiburg/ Basel/ Wien⁷1985, 49.

⁵⁶ Vgl. B. LANG: Art. „Ehe“, in *NBL* 1 (1991), 447.

⁵⁷ So hat z. B. Salom „*die Tochter des Pharao*“ geheiratet (vgl. 1Kön 7,8).

⁵⁸ FABRY, 91.

Schon am Anfang der Menschheitsgeschichte ist die Sünde in die Harmonie der Ehe eingebrochen. Die Frau, anstatt ihrem Mann zu Hilfe zu sein, verlockte ihn zum Böse (Gen 3,6) und der Mann, anstatt zu seiner Frau zu stehen, klagt sie an: „sie hat mir von dem Baum gegeben, und so habe ich gegessen“ (Gen 3,16).

Ehebruch

Das Alte Testament kennt das Verbot des Ehebruchs. Dieses Verbot soll die Ehe schützen. So lesen wir im Buch Exodus: „Du sollst nicht die Ehe brechen [...] Du sollst nicht nach der Frau deines Nächsten verlangen [...]“ (20, 14.17)

Interessanterweise galt das sechste Gebot der Dekalogsreihe nicht in derselben Weise für Mann und Frau verbindlich. Für den verheirateten Mann galt als Ehebruch nur, wenn er einen Verkehr mit einer verheirateten oder verlobten Frau hatte; für die Frau dagegen war jede außereheliche sexuelle Beziehung Ehebruch. Diese Deutungsweise hängt mit dem Eigentumsverständnis der damaligen Zeit zusammen: zu dieser Zeit zählte nämlich neben Haus, Sklaven, Rind und Esel auch die Ehefrau zu dem persönlichen Besitzstand des Mannes.⁵⁹ Das bedeutet z.B.: wenn ein Ehemann zu einer Dirne geht, begeht er damit keinen Ehebruch, weil gemäß diesem Eigentumsverständnis, der Mann nicht das Eigentum eines anderen verletzte.⁶⁰ Wir haben es hier mit einer doppelten Moral für Mann und Frau zu tun.⁶¹ Israelitische Männer, gingen lieber zur Prostituierten, die allein oder mit anderen Frauen in eigenen Häusern wohnten, weil das wesentlich ungefährlicher als eine Beziehung mit einer verlobten oder verheirateten Frau war.⁶² Das Gebot „Du sollst nicht ehebrechen“ ist also nicht primär ein Sexualgebot, sondern ein Sozialgebot.⁶³ Die Bestrafung des Ehebruchs folgte mit Steinigung (Dtn 22,23f; Ez 16,40; Joh 8,5), aber es wird auch für möglich gehalten, dass in älterer Zeit Verbrennung (Feuertod) erfolgte,⁶⁴ die allerdings später nur bei Töchtern von Priestern angewendet wurde.⁶⁵

⁵⁹ Vgl. W. KIRCHSCHLÄGER, *Ehe und Ehescheidung im Neuen Testament*, Wien 1987, 23.

⁶⁰ Vgl. FRALING, 126.

⁶¹ Vgl. FRALING, 126.

⁶² Vgl. S. SCHROER, „Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels“, in S. SCHROER, L. SCHOTTROFF, M.-T. WACKER, *Feministische Exegese*, Darmstadt 1995, 149.

⁶³ Vgl. ZENGER, 55.

⁶⁴ Vgl. DE VAUX, 71.

⁶⁵ Vgl. *Neue Jerusalemer Bibel*, 62.

Im Buch Deuteronomium lesen wir hingegen Folgendes: „Wenn der Mann dem verlobten Mädchen aber auf freiem Feld begegnet, sie festhält und sich mit ihr hinlegt, dann soll nur der Mann sterben [...] dem Mädchen aber sollst du nichts tun [...] das verlobte Mädchen mag um Hilfe geschrien haben, aber es ist kein Helfer da gewesen“ (22,25-27).

Eine Ehescheidung war allerdings bei psychischer Störung oder Krankheit nicht möglich, d. h. wenn eine Frau geisteskrank ist, darf der Mann sie auf keinen Fall entlassen, weil sie das Opfer böswilliger Menschen werden kann.⁶⁶ Das gleiche gilt auch für den Mann.⁶⁷

Kultische Prostitution

Die Auffassung Israels von der Ehe steht im Gegensatz zu der Mythologisierung der Ehe in den Nachbarvölkern, in denen auch in der Götterwelt geliebt und gezeugt wird,⁶⁸ es gibt hier ein hochzeitliches und eheliches Geschehen (zwischen *Gott* und *Göttin*, bzw. zwischen *Gott* und *Mensch*). Götter wie Menschen tragen den alles Leben kennzeichnenden Gegensatz von männlichem und weiblichem Geschlecht.⁶⁹ Im Alten Orient glaubte man an eine große weibliche Gottheit, die die universale Mutter alles Lebens ist, und die die Fruchtbarkeit selbst verkörperte. Zu ihr kam noch als Geliebter ein jugendlicher Gott. Dieses Gottespaar verehrte man in einem Ritus, wozu vor allem der sakrale Geschlechtsverkehr gehörte, was von Priester und Priesterinnen oder von geweihten Personen an den Heiligtümern vollzogen wurde.⁷⁰ In Folge dieser Auffassung wurde selbst der normale sexuelle Verkehr von Mann und Frau als etwas Sakrales angesehen. Das *ius pirmae noctis* gehörte dem König oder dem Priester, die als Vertreter der Gottheit mit einem heiratsfähigen Mädchen im Tempel den ersten Geschlechtsakt vollzogen haben.⁷¹ Die altorientalische Welt wird in ihrer Schöpfungstheologie wesentlich von der kosmischen Ur-Hochzeit bestimmt, in der die Schöpfung als eine „große Zeugungsgeschichte“ gedeutet wurde.⁷² So blühten auch bei den Kanaanäern die uralten Kulte einer fruchtbarkeitspendenden Muttergöttin (*Astharthe*). Zu diesen Kulturen gehörte die Feier einer an heiliger Stätte vollzogenen „heiligen

⁶⁶ Vgl. VON OYEN, 169.

⁶⁷ Vgl. VON OYEN, 169.

⁶⁸ Vgl. GÜNTHÖR (wie Anm. 47), 77.

⁶⁹ Vgl. C. H. RATSCHOW: Art. „Ehe I: Religionsgeschichtlich“, in *TRE* 9 (1982), 308–311, 309.

⁷⁰ Vgl. M. NOTH, *Die Welt des Alten Testaments*, Freiburg 1992, 251.

⁷¹ Vgl. ZENGER, 65.

⁷² Vgl. ZENGER, 65.

Hochzeit“, die so genannte sakrale Prostitution.⁷³ Ob diese in den Jahwekult hier und da Eingang gefunden hat, ist umstritten. Die neueste Forschung geht mit dieser Frage sehr skeptisch um.⁷⁴

Nehmen wir als Beispiel einen Text:

Sohn und Vater gehen⁷⁵ zum selben Mädchen,
um meinen heiligen Namen zu entweihen.
Sie strecken sich auf gepfändeten
Kleidern aus neben jedem Alter,
von Bußgeldern kaufen sie Wein
und trinken ihn im Haus ihres Gottes. (Am 2,7f)

Das hier für das Mädchen verwendete hebräische Wort, *narāh*, meint ein junges, lediges, heiratsfähiges Mädchen.⁷⁶ Amos beschreibt nichts Näheres über die Situation, so lässt sich an drei Möglichkeiten denken:

1. Es handelt sich um eine Sklavin im Haus, die sowohl vom Vater als auch vom Sohn nur als Lustobjekt missbraucht wurde. So wäre hier nicht so sehr die Missetat selbst zu verurteilen, sondern vielmehr die Entwürdigung eines Menschen.⁷⁷
2. Der verheiratete Vater hatte eine Beziehung zur Frau seines Sohnes gehabt,⁷⁸ was verboten (Lev 18,15) und mit dem Tod zu bestrafen war (Lev 20,12).
3. Es kann auch, wenn es überhaupt so etwas in Israel gegeben hat, an die kultische Prostitution gedacht werden. So wären die Kleider ein Pfand, das die Kultdirne von ihren Kunden angenommen hat, und der Wein ein Bezahlungsmittel.⁷⁹ Prostituierte wurden nämlich mit Naturalien oder mit Geld bezahlt.⁸⁰

Mit der letzten Auslegungsweise muss man aus mindestens zwei Gründen besonders vorsichtig sein:

- a) Amos deutet diese Interpretation letztlich mit keiner Silbe an.

⁷³ Vgl. M. NOTH, *Geschichte Israels*, Göttingen 1950, 133.

⁷⁴ Vgl. CH. FREVEL, *Aschere und der Ausschließlichkeitsanspruch YAWHs II*, Weinheim 1995, 562–735.

⁷⁵ D.h. „geschlechtlich verkehren“.

⁷⁶ Vgl. H. F. FUHS; Art. „na’ar“, in *ThWAT* 5 (1986), 507–518, 516.

⁷⁷ Vgl. *Neue Jerusalemer Bibel*, 1309.

⁷⁸ Vgl. H. W. WOLFF, *Joel und Amos*, Neukirchen–Vluyn 1969, 202f.

⁷⁹ Vgl. G. PFEIFER, *Die Theologie des Propheten Amos*, Frankfurt am Main 1995, 36f.

⁸⁰ Vgl. S. SCHROER, *Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels* (wie Anm. 62), 149.

- b) Der Ausdruck *qedēšīm* (fem. *qedēšōt*), womit man bis jetzt (an anderen Stelle der Bibel) die Kultdirne bezeichnete, lässt sich nicht so einfach als Kultdirne definieren. Dieser Begriff kann auch zwei andere Bedeutungen meinen:
- Er bezeichnet nur ein niedrigeres Kultpersonal, das untergeordnete Dienste im Tempel zu leisten hatte.⁸¹
 - Darunter ist eine besondere Einrichtung zu verstehen, die den armen Frauen ein Auskommen zu sichern versuchten, die gleichzeitig auch zu dem Einkommen des Tempels einen Beitrag leisteten. Man kann weiterhin annehmen, dass zumindest von den Frauen auch sexuelle Dienste zugunsten des Tempels erwartet wurden.⁸² Es muss aber unbedingt zwischen der im Dienste einer Gottheit stehenden sakralen Prostitution und der profanen Prostitution deutlich unterschieden werden.⁸³ Hier geht es also um eine profane Dirne, die aber ihr Einkommen dem Tempel gegeben hat.

Ehelosigkeit im AT?

Im antiken Judentum galt der vorsätzliche Verzicht eines Mannes auf Heirat als schwerer Verstoß gegen die Tora, aber vor allem gegen die Schöpfungsordnung Gottes. Die Begründung der Ehepflicht für alle Männer finden wir in Gen 1,28: „Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch [...]“

Die Möglichkeit der Ehelosigkeit zeigt sich erstmalig beim Propheten Jeremia. Gott wollte, dass nicht nur die symbolischen Handlungen seine Predigt bekräftigen, sondern auch, dass sein Leben selbst zum Sinnbild und Zeichen wird.⁸⁴

⁸¹ Vgl. H. DONNER, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen II*, Göttingen 1986, 336.

⁸² Vgl. R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I*, Göttingen 1992, 134.

⁸³ Vgl. H.-F. RICHTER, *Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im AT und seiner Umwelt I*, Frankfurt am Main 1978, 107.

⁸⁴ Auch das Leben des Propheten Hosea wird zu einem Sinnbild für das Verhalten Jahwes gegenüber seinem Volk. Hosea hat eine Frau geheiratet, die er sehr liebte. Die Frau aber verließ ihn. Er hat sie dennoch weiter geliebt und sie wieder zu sich genommen. Israel ist von Jahwe geheiratet worden, es hat sich aber wie eine treulose Ehefrau, ja wie eine Dirne, benommen. Gott aber liebte sie weiter und führte es zu sich zurück.

Aus der gesamten jüdischen Traditionsliteratur kennen wir nur einen einzigen Rabbi, namens *Ben Azaj*, der wegen seines Torastudiums nicht geheiratet hat. Er nahm sozusagen die Tora zur Frau.

Es wird gelehrt: R. Eliezer sagte: Wenn jemand die Fortpflanzung nicht übt, so ist es ebenso, *als würde er Blut vergießen*, denn es heißt: Wer Blut eines Mannes vergießt, durch Menschen soll sein Blut vergossen werden und darauf heißt es: Ihr aber seid fruchtbar [...] Sie sprachen zu Ben Azaj: Mancher predigt schön und handelt schön, mancher handelt schön und predigt nicht schön, du aber *predigst schön und handelst nicht schön!* Ben Azaj erwiderte ihnen: Was soll ich tun, wenn *meine Seele nach der Tora lüstert*, die Welt kann durch andere erhalten werden [...] R. Eliezer sagte: Wenn jemand die Fortpflanzung [...] ⁸⁵

Der Verzicht auf die Heirat wurde als eine Diskrepanz zwischen Wort und Taten angesehen. „Wer die Tora lehrt, ohne danach zu handeln, es wäre ihm besser gewesen, wenn er gar nicht geboren wäre“ – schreibt ein Rabbi in seinem Kommentar zu Lev 26, 3. „Ein Mann, der keine Frau hat, ist kein Mensch“ – steht im Talmud. ⁸⁶

Vorläufige sexuelle Abstinenz praktizierte man vor dem Krieg (1Sam 21,6; 2Sam 11,11), denn Israels Kriege waren die „Kriege des Herrn“ (Num 21,14), und sie hatten einen sakralen Charakter. Sie waren eine religiöse Angelegenheit. ⁸⁷ Man enthält sich des Geschlechtsverkehrs auch im Fall der Buße, in kritischen Situationen oder wenn ein nahendes Unglück droht. ⁸⁸

Das Alte Testament genau so wie die religiöse Umwelt der Frühkirche kennt eine sexuelle Beschränkung für die Priester. Das Alte Testament kennt aber keine dauernde Enthaltsamkeit und erst recht keine lebenslange Ehelosigkeit für die Priester und Leviten. Platon setzt 60 Lebensjahre für die Erlangung des Priesterstandes fest, weil so vielleicht die sexuelle Enthaltsamkeit, die für die Zeit der unmittelbaren priesterlichen Tätigkeit verlangt wurde, leichter eingehalten werden konnte. ⁸⁹

Die Auffassung der kultischen Reinheit hat auch die Christen beeinflusst, so z. B. die Pflicht der Ehelosigkeit des Diakons. Es ist sehr merkwürdig zu konstatieren, dass die Väterchriften und synodale Gesetzgebung für die Zölibatsverpflichtung des Diakons als Begründung nicht das

⁸⁵ *Talmud*, Jabmuth VI, 63b.

⁸⁶ Jeb 63a.

⁸⁷ Vgl. H. HAAG, *Bibliai lexikon*, Budapest 1989, 522.

⁸⁸ Vgl. A. GUILLAUMONT, *Originile vieții monahele*, București 1998, 21.

⁸⁹ Vgl. H. J. KLAUCK, *Die religiöse Umwelt der Urchristentum I: Stadt – und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube*, Stuttgart 1995, 41.

Argument des Freiseins für den Herrn um des Himmelreiches willen, oder die ganze, ungeteilte Hingabe an den pastoralen Dienst, sondern als einziger Grund die Beteiligung des Diakons an der Eucharistiefeyer erwähnt wird.⁹⁰ In der Urkirche war die tägliche Messfeier noch nicht üblich. Später, als das zur Übung wurde und die Kleriker nicht so zahlreich⁹¹ waren wie die alttestamentlichen Priester und Leviten, so dass sie die Eucharistiefeyer auch abwechselnd vollziehen konnten, mussten sie, um die kultische Reinheit zu gewährleisten, in ständiger Enthaltbarkeit leben.⁹²

II. Die Hauptaspekte des Geschlechtlichen im Neuen Testament

Die Einstellung Jesu zur Ehe

Jesus beurteilt Ehe und Familie positiv:

- Es ist aus dem Mund Jesu kein kritisches Wort, oder eine Geringschätzung des Ehestands überliefert.⁹³
- Er vergleicht das eschatologische Reich Gottes mit einer königlichen Hochzeit (Mt 22,1-14; 25,1-13).
- Er nimmt an der Hochzeit in Kana teil und wirkt dort sein erstes Wunder.
- Jesus bezeichnet sich als der Bräutigam des Gottesvolkes (Mt 9,15).
- Von seinen Jüngern war zumindest Simon Petrus⁹⁴ verheiratet (Mk 1,29-31), was aber auch von den anderen anzunehmen ist (1Kor 9,5).

Die Reinheit des Herzens

Die privilegierte Stellung des Mannes wird besonders dadurch deutlich, dass er niemals seine eigene, immer nur eine fremde Ehe brechen konnte.

⁹⁰ Vgl. E. DASSMANN, „Diakonat und Zölibat“, in J.G. PLÖGER, H.J. WEBER (Hrsg.), *Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes*, Freiburg 1980, 57–67, 62.

⁹¹ D. h. ein einziger Bischof, wenige Priester und höchstens sieben Diakone in einer Stadt (vgl. DASSMANN, 63).

⁹² „Ob die tägliche Meßfeier, die im Osten noch nicht in Übung war, als sie sich im Westen bereits allgemein verbreitet hatte, tatsächlich der Grund dafür gewesen ist, daß die Ostkirche nie zu einer gesetzlichen Zölibatsverpflichtung gekommen ist, läßt sich mit letzter Sicherheit nicht beweisen.“ (DASSMANN, 64.).

⁹³ Vgl. KIRCHSCHLÄGER, 26.

⁹⁴ Stefan Heid weist jedoch darauf hin, dass gerade Petrus, dessen Schwiegermutter nicht selten als Beleg für sein Eheleben angebracht wird, dem Herrn antwortet, er habe nicht nur ihre Frau um seinetwillen verlassen, sondern zugleich alles (Haus, Brüder, Schwester, Vater, Mutter, Kinder, Äcker [vgl. Mt 19,27-29]). Hieran knüpft er seine These von *Enthaltbarkeitszölibats* der apostolischen Zeit (vgl. S. HEID, *Zölibat in der frühen Kirche*, Paderborn 1997).

„Jesu Verbot, die Frau zu entlassen, bedeutet zunächst einen enormen Abbau von Rechtsprivilegien des Mannes, und eine ebensolche Schutzmaßnahme für die Frau.“⁹⁵

Bei Jesus sündigt man gegen die eheliche Treue nicht allein durch die konkrete Tat des Ehebruchs, sondern bereits durch sündhaftes Begehren:

Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst nicht die Ehe brechen. Ich aber sage euch: Wer eine Frau nur lüstern ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen. (Mt 5,28)

Diese Aussage wahrt „nicht die rechte der Frau, sondern allenfalls die des fremden Ehemanns,⁹⁶ dessen Ehe durch den begehrenden Blick bereits gebrochen wird.“⁹⁷ Von *Resch Laqisch* (um 250 v. Chr.) ist bereits folgende Aussage überliefert:

Du sollst nicht sagen, dass nur der, welcher mit dem Leibe die Ehe bricht, ein Ehebrecher genannt wird, auch der, welcher mit seinen Augen die Ehe bricht, wird ein Ehebrecher genannt.⁹⁸

Die Unzuchtsklauseln im Matthäusevangelium

Wer seine Frau entlässt, *obwohl* [παρεκτός] *kein Fall von Unzucht* [πορνεία] *vorliegt*, liefert sie dem Ehebruch aus [...] (Mt 5,32a)

Wer seine Frau entlässt, *obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt*, und eine andere heiratet, der begeht Ehebruch. (Mt 19,9)

Ob es sich hier wirklich um eine Ausnahme handelt, ist auch heute noch eine vieldiskutierte Frage. Die heutige katholische Exegese ist jedoch, mit wenigen Ausnahmen (z. B. J. Zmijewski), weitgehend darin einig, dass es sich hier tatsächlich um eine Ausnahmeregel handelt.

Die gegenteilige Position wird von J. Zmijewski vertreten, er vertritt die Ansicht, dass Matthäus „mit dem Einschub [...] eine Einschränkung angeben will. Die Wendung dürfte also nicht exklusiv, sondern *inklusiv* zu verstehen sein! [...] Das Wort παρεκτός (wörtlich: außerhalb) kann nicht nur meinen

⁹⁵ GNILKA, *Jesus von Nazaret*, 224.

⁹⁶ Der griechische Text bezieht sich auf das zehnte Gebot (Ex 20,17). „Im zehnten Gebot geht es aber nicht um die zu respektierende Zugehörigkeit bestimmter Menschen oder Dinge und nicht um irgendwelche subjektive Lustgefühle!“ (M. LIMBECK, *Matthäusevangelium*, Stuttgart 1986, 88).

⁹⁷ LIMBECK, 88.

⁹⁸ P. BILLERBECK, H.L. STRACK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I*, München ⁷1978, 299.

‚außer‘ (im Sinne einer Ausnahme von der Regel), sondern auch [...] ‚unerwähnt‘ (d. h. außerhalb der Diskussion; vgl. 2Kor 11,28, Did 6, 1).⁹⁹

Diese inklusive Übersetzung würde dann lauten:

Wer immer seine Frau entlässt, nicht einmal bei unzüchtigem Verhalten, soll er sie entlassen [...] ¹⁰⁰

Die Ausnahmeregel wird von den Exegeten unterschiedlich ausgelegt. Hier geht es besonders um die verschiedene Auslegung der Bedeutung von *porneia*. Ich möchte jetzt vier Interpretationsweisen darlegen. *Porneia* kann also bedeuten:

1. *Ein einziger Ehebruch*. In dem Fall wird *porneia* als Synonym für Ehebruch (*moicheia*) verwendet. Manche finden in dieser Aussage eine Erlaubnis zur Ehescheidung. So z. B. die orthodoxen und protestantischen Kirchen. Im *Pastor Hermae* (140 n. Chr.) heißt es:

Wenn der Mann um den Ehebruch der Gattin weiß und sich nicht trennt, wird er der Sünde teilhaftig ¹⁰¹

Durch Ehebruch ist die Ehe bereits zerstört. Deshalb ist für das Judentum Scheidung im Falle von Ehebruch Pflichtgebot, genau wie auch in anderen antiken Rechtssystemen. ¹⁰² In Spr 18, 22a (LXX) steht: „Wer eine Ehebrecherin behält, ist töricht und gottlos.“ Im Judentum ist die Ehebrecherin ihrem Mann aus Reinheitsgründen verboten. ¹⁰³

Rein vom Text her sind jedoch noch immer zwei Fragen nicht geklärt:

- a) Ob die christliche Ehe, wenn ein Ehebruch vorliegt, geschieden werden *muss* oder nur *kann*?
- b) Ob der Ehebruch im Lichte von Gottes Liebe nicht *vergebbar* sein könnte? Besonders provozierend und nachdenklich klingt in diesem Zusammenhang folgendes Zitat von E. Zenger: „Jesus kennt auf keinem Feld menschlichen Lebens unvergebbare Sünden und irreparable Tatbestände, auch nicht und vor allem nicht auf dem Felde der Geschlechtlichkeit [...] Nur eine unvergebbare Sünde kennt er auch hier: die Sünde wider den Geist, nämlich nicht bereit zu sein, zu vergeben.“ ¹⁰⁴

⁹⁹ J. ZMIJEWSKI, „Neutestamentliche Weisungen für Ehe und Familie“, in *SNTU* 9 (1984), 31–78, 64.

¹⁰⁰ J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium* I, Freiburg 1986, 168.

¹⁰¹ *Pastor Hermae* 4, 1, 5.

¹⁰² Vgl. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, 168.

¹⁰³ Talmud, Sota 5,1.

¹⁰⁴ ZENGER, 72.

2. Untreue in der Verlobungszeit. D. h., dass die eheliche Untreue nur in der Zeit begangen wurde, in der das jüdische Paar zwar als verheiratet galt, die Ehe jedoch noch nicht durch den Geschlechtsverkehr vollzogen war. Wenn sich in dieser Zeit herausstellte, dass die Frau schwanger war, konnte man sich von der Frau scheiden.

Maria [...] war mit Josef verlobt, noch bevor sie zusammengekommen waren, zeigte sich, dass sie ein Kind erwartete [...] Josef [...] beschloss sich in aller Stille von ihr zu trennen. (Mt 1,19)

Der Ehemann wollte nicht ein Kind mit seinem Namen decken, dessen Vater er nicht kannte.¹⁰⁵

3. Heirat zwischen nahen Verwandten. Das war nach dem Gesetz des Mose als Blutschande verboten (Lev 18,6-8)¹⁰⁶. Bei den Heiden konnte eine solche Ehe ganz legal geschlossen werden, auch bei den Proselyten wurde sie noch geduldet, aber eine solche Lebensweise in den jüdisch-christlichen Kreisen, an die sich Matthäus wendet, durfte zur Schwierigkeiten geführt haben. J. Bonsirven hat nachgewiesen, dass das hier verwendete Wort *porneia* mit dem hebräischen Wort *zenut* in Zusammenhang steht, das aber nach rabbinischer Tradition ein gesetzwidriges Zusammenleben von Mann und Frau bezeichnet.¹⁰⁷ Also nach dieser Auslegung würde Jesus nicht von einem Ehebruch, sondern von einer gesetzwidrigen Beziehung sprechen, und so wird hier ein Problem angesprochen, das eigentlich nur in den jüdisch-christlichen Gemeinden vorkam. So wäre es auch zu erklären, warum diese Ausnahmeregelung bei Markus und Lukas nicht zu finden ist. Also würde in diesem Fall die Frage lauten: Wie steht es mit dem Zusammenleben von Mann und Frau, die nach jüdischem Heiratsrecht nicht legal verheiratet sind? Die Antwort darauf: die Lehre Jesu über die Unauflöslichkeit der Ehe betrifft sie nicht, denn sie sind nicht „gültig“ verheiratet.¹⁰⁸ In diesem Fall ginge es also eigentlich um ein Auflösen von irregulären Verbindungen, die im Grunde nur falsche, nicht zustande gekommene Ehen waren.¹⁰⁹ Diese Aussage ist aber in der Tat anachronistisch, weil eine später kanonische Begrifflichkeit auf den neutestamentlichen Text übertragen wird.¹¹⁰

4. Fortgesetzte Promiskuität: sexuelle Untreue ohne erkennbare Reue.

¹⁰⁵ Vgl. *Neue Jerusalem Bibel*, 1378.

¹⁰⁶ Als einzige Ausnahme galt das Leviratsgesetz (vgl. Dtn 25,5-10).

¹⁰⁷ Vgl. Gy. JAKUBINYI, *Máté evangéliuma*, Budapest 1991, 65.

¹⁰⁸ Vgl. JAKUBINYI, 66.

¹⁰⁹ Vgl. *Neue Jerusalem Bibel*, 1411.

¹¹⁰ GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, 168.

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass „der Verfasser des MtEv für seine Adressaten – also wohl für seine Gemeinde(n) – Ausnahmen kennt bzw. diese zulässt. Das bedeutet zusätzlich, daß der Evangelist keine christologische Schwierigkeit mit seiner konkreten Vorgangsweise hat: Immerhin flicht er die Ausnahme ohne jedwede Abgrenzung in ein überliefertes Jesuswort und gleicht damit die Qualität dieser Klausel der Forderung Jesu an.“¹¹¹

„Eunuch“ um des Himmelsreiches willen

Der Eheverzicht Jesu geschieht nicht um der Askese willen oder aus dualistischen Motiven, sondern ist eschatologisch begründet, d. h., dass der Eheverzicht für die mit der Gottesherrschaft gegebenen Gaben und Aufgaben freimachen soll,¹¹² damit man mit allen Kräften für die Basilea wirken kann. Hier liegt der deutlichste Unterschied zum rabbinischen Judentum. Dort ist nämlich die Ehe, wie wir schon vorher gesehen haben, nicht mehr als eine religiös-sittliche Pflicht. Das kann auch mit dem damaligen Zeitgeist und seinem weit verbreiteten Ehepessimismus erklärt werden, der auch in den Askeseauffassungen verschiedener religiöser Genossenschaften aufzutreffen war.¹¹³ Dieses Verhalten Jesu wirkte für seine Zeitgenossen anstößig und schockierend. In Mt 19,12 wird uns ein Logion überliefert, das dies zu belegen vermag:

Manche sind von Geburt an zur Ehe unfähig [εὐνούχοι], manche sind von den Menschen dazu gemacht [εὐνούχοι], und manche haben sich selbst dazu gemacht – um des Himmelsreiches willen [εὐνούχοι]. Wer das erfassen kann, der erfasse es.

In den ersten beiden Fällen wird von solchen gesprochen, die keine normalen sexuellen Wünsche haben, weil sie von Geburt an zur Ehe unfähig sind, oder weil sie kastriert wurden, was eigentlich für Israel ein Gräueltat war, weil etwas vom Bild Gottes dabei zerstört wird. Im letzten Fall handelt es sich um eine Metapher für eine freiwillige Ehelosigkeit.¹¹⁴ Weil dieses Wort auch

¹¹¹ KIRCHSCHLÄGER, 73.

¹¹² Vgl. W. SCHRAGE, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1989, 99.

¹¹³ Vgl. HAAG, 361.

¹¹⁴ „Oft wird das Eunuchenlogion nur auf die Ehelosigkeit bezogen. Mit dem Eunuchen sei allein der Unverheiratete gemeint. Darin liegt aber eine vom Text her nicht gerechtfertigte Verengung. Denn Jesus geht es um eine mögliche Eheuntauglichkeit, und die kann durchaus auch verheiratete Männer treffen. Erst so fügt sich das Eunuchenwort in die Lebenssituation Jesu und seiner zum Teil auch verheirateten Gefolgsleute ein.“ (HEID, 22).

zum dritten Mal beibehalten wurde, vermutet man, dass wir es hier, ebenfalls wie im Fall, wo Jesus wegen seiner Tischgemeinschaft mit den „Zöllnern und Sündern“ als „Fresser und Säufer“ bezeichnet wird, mit einem Schimpfwort zu tun haben.¹¹⁵

Jesus sagte, dass die Nachfolge für die Jünger wichtiger ist als ihre Bindung an die Familie. Paulus zog im Dienste Jesu den freiwilligen Verzicht auf die Ehe vor (1Kor 7,26. 29. 34). Der Eheverzicht wird aber an keiner Stelle des Neuen Testaments als obligatorisch gefordert. Es gibt kein Wort von Jesus, „das das geschlechtliche Leben, die Sinnlichkeit als solche für schlecht erklärte und dem jungfräulichen Stande eine besondere Heiligkeit zuspräche [...] viele seiner Jünger, auch Petrus, waren verheiratet, und keiner dachte daran, den Verzicht auf die Ehe zu fordern.“¹¹⁶ „Weder ist die Ehe als solche ein Gut noch die Ehelosigkeit; beides kann vom Menschen gefordert sein. Wie er sich entscheiden muss, wird er wissen, wenn er nicht nach seinen Ansprüchen, sondern nach Gottes Willen fragt.“¹¹⁷

Es ist auch mit Recht festgestellt worden, „dass die kultisch-rituelle Begründung zölibatärer Enthaltbarkeit nicht genuin christlich ist und ihre Wurzeln nicht vornehmlich im Neuen Testament hat.“¹¹⁸

Dr. Dávid Diósi

Babeş-Bolyai Universität
Römisch-Katholisch-Theologische Fakultät
Iuliu Maniu nr. 5
400095 Cluj-Napoca, Rumänien
partmfab@yahoo.de

¹¹⁵ Vgl. GNILKA, *Jesus von Nazaret*, 179.

¹¹⁶ R. BULTMANN, *Jesus*, Tübingen 1988 (1926), 71.

¹¹⁷ BULTMANN, 74.

¹¹⁸ DASSMANN, 63.

PSYCHOLOGICAL ASPECTS OF RELIGIOUS DOUBTS

ANIKÓ KÉZDY, VIVIAN BOLAND

Abstract. This article presents a theoretical overview of some of the most important psychological aspects of religious doubts. Uncertainties about religious teachings and beliefs, or questioning them, seem to be frequent characteristics of adolescent and adult religiosity. First, the article explores psychoanalytic and cognitive views on the origins of religious doubts, and discusses how faith development theories understand the emergence of doubts. Next, the possible relationship between religious doubts and attitudes towards religion is explored, along with the connections between religious doubts and mental health. A better understanding of the nature of religious doubts may be helpful for the practice of pastoral and psychological counselling.

Keywords: religious doubts, faith development, mental health.

1. Introduction

In the field of psychology, the term religious doubts is mainly used to refer to uncertainties about, and questioning of religious teachings and beliefs¹. Religious doubts can appear in reaction to negative life events², and are often linked with psychological distress. On the other hand, theories of development describe religious doubts and questioning among the characteristics of adolescence and young adulthood, suggesting that the process of questioning is necessary for reaching a more mature stage in development³. Moreover, some

¹ B. HUNSBERGER, S. ALISAT, S. M. PANCER, M. PRATT, "Religious fundamentalism and religious doubts: Content, connections and complexity of thinking", in *International Journal for the Psychology of Religion*, 6, 1996, 201–220; B. HUNSBERGER, M. PRATT, S. M. PANCER, "A Longitudinal Study of Religious Doubts in High School and Beyond: Relationships, Stability, and Searching for Answers", in *Journal for the Scientific Study of Religion* 41:2, 2002, 255–266; R. W. HOOD, B. SPILKA, B. HUNSBERGER, R. GORSUCH, *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*, New York, Guilford, 1996; N. KRAUSE, K. N. WULFF, "Religious doubt and health: exploring the potential dark side of religion", in *Sociology of Religion*, 65:1, 2004, 35–56.

² J. J. EXLINE, E. ROSE, "Religious and Spiritual Struggles", in R. F. PALOUTZIAN, C. L. PARK (eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, New York, Guilford, 2005, 315–330; HOOD, SPILKA, HUNSBERGER, GORSUCH, 93–96; T. L. GALL, K. GRANT, "Spiritual Disposition and Understanding Illness", in *Pastoral Psychology*, 53, 2005, 515–533.

³ E. H. ERIKSON, *Childhood and Society*, New York, Norton, 1963; E. H. ERIKSON, *Identity: Youth and crisis*, New York, Norton, 1968; J. FOWLER, "Moral Stages and the Development of Faith", in B. MUNSEY (ed.) *Moral Development, Moral Education, and Kohlberg. Basic*

authors argue that the ability to tolerate uncertainties is an important aspect of mature faith, along with the ability to incorporate paradoxes and apparent contradictions into one's faith, and to stay close to what is threatening to the self in the spiritual life⁴. Although religious doubts are often associated with psychological distress, and can result in apostasy or in getting stuck in uncertainties or anger, the consequences can be positive as well, if it results in the strengthening of faith and religious commitment, or through correcting possible malfunctioning elements of the faith structure.

2. Origins of religious doubts

The literature describes several possible origins for religious uncertainties and questioning – the question of sources is mainly addressed by psychoanalytic and cognitive theories. According to the psychoanalytic approach to religion, religious doubts mainly appear on the emotional level, and generally two main dynamics are found at their roots: on the one hand the authority conflict implied by the paternal characteristics of the God image, and on the other hand the disappointment caused by the impossibility of attaining immediate security and intimacy, carried by the maternal characteristics of the God image⁵. As regards adolescence, the three main sources of religious doubts that are specific in this age are the conflict of authority and autonomy, the apparent conflict between the emerging sexual desires and religious moral rules, and a general crisis of trust, evoked by encountering the absurdity of life, or fear of the meaninglessness of existence. The intensity of these doubts decline with age in the course of adolescence. In fact, religious doubts often start to express a search rather than a refusal, and tend to appear on the intellectual level, even according to psychoanalytic theories⁶. Results of a study carried out among college students seemed to confirm this shift to intellectual doubting with age⁷.

Issues in Philosophy, Psychology, Religion and Education, Birmingham, Alabama, Religious Education Press, 1980, 130–160; F. K. OSER, P. GMÜNDER, *Religious Judgement. A Developmental Approach*, Birmingham, Alabama, Religious Education Press, 1991.

⁴ FOWLER, “Moral Stages and the Development of Faith”, 130–160; C. D. BATSON, P. A. SCHOENRADE, “Measuring Religion as Quest: 1) Validity Concerns”, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 1991, 416–429.

⁵ A. VERGOTE, *Religion, Belief and Unbelief. A Psychological Study*, Leuven University Press, 1997.

⁶ A. VERGOTE, *Religionspsychologie*, Freiburg, Walter-Verlag AG, 1970.

⁷ KÉZDY A., Fejlődési krízisek vizsgálata egyetemisták körében. [Normative crises among college students], in Zs. PUSKÁS-VAJDA (ed.), *Felsőoktatásban tanuló fiatalok problémái, útkeresése, pályafejlődése a 21. század kezdetén Magyarországon*, Budapest, Felsőoktatási Tanácsadás Egyesület, 2007, 49–68.

Cognitive models of religion describe doubts as the questioning, and, as a result, the modification of the contents of religious cognitive schema. Traumas and suffering can challenge the individual's beliefs concerning for example God's benevolence, omnipotence, or perceived control over the situation; this inner conflict might result in the changing of the schema⁸. In some cases the anger towards God is resolved by the decision that God does not exist – resulting in emotional atheism⁹. Individuals with a more elaborate belief system might experience less change in their religious schema following a trauma, for their schema can better incorporate the negative event¹⁰.

The most frequently described and studied source of religious doubts seems to be suffering¹¹. Other major sources of doubt are uncertainties about the existence of God, the problem of evil, and a critical approach towards institutional religion, religious communities, or the behaviour of members of religious communities¹². However, Hunsberger and colleagues have also found that religious doubting typically did not involve doubts raised by one or two independent issues only, but several types of doubts that were moderately intercorrelated, which suggests the existence of a doubt syndrome¹³. Recent research results also seem to support this theory¹⁴.

The rejection of faith, or apostasy, is one of the possible outcomes of doubting. In many cases the emergence of religious doubts precedes or predicts apostasy. On the basis of this, some authors argue that religious doubts can be regarded as a characteristic of turning away from religion, rather than as part of the continuously changing faith¹⁵. Apostasy is the most frequent in late adolescence¹⁶.

⁸ GALL, GRANT, 515–533.

⁹ M. NOVOTNI, R. PETERSEN, *Angry with God*, Colorado Springs, CO: Pinon, 2001.

¹⁰ D. N. MCINTOSH, “Religion-as-Schema, With Implications for the Relation Between Religion and Coping”, in *The International Journal for the Psychology of Religion*, 5, 1995, 1–16.

¹¹ EXLINE, ROSE, 315–330; HOOD, SPILKA, HUNSBERGER, GORSUCH, 93-96; S. W. KRAUSS, R. W. FLAHERTY, “The Effects of Tragedies and Contradictions on Religion as a Quest”, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 2001, 113–122.

¹² HUNSBERGER, ALISAT, PANCER, PRATT, 201–220; HUNSBERGER, PRATT, PANCER, 255–266; EXLINE, ROSE, 315–330.

¹³ HOOD, SPILKA, HUNSBERGER, GORSUCH, 93-96.

¹⁴ KÉZDY A., MARTOS T., Vallási kételyek. [Religious doubts], in K. HORVÁTH-SZABÓ (ed.), *Vallásosság és személyiség*, Piliscsaba, PPKE BTK, 2007, 158–172.

¹⁵ HUNSBERGER, ALISAT, PANCER, PRATT, 201–220.

¹⁶ HOOD, SPILKA, HUNSBERGER, GORSUCH, 93-96.

3. Religious doubts in faith development theories

Most of the literature and studies on religious doubts so far have been concerned about doubts /spiritual struggles as a consequence of (or reaction to) traumas in life. However, developmental theories, as well as research results provide a basis for proposing that doubts also occur as part of the identity and faith development process. For example, Fowler, from the aspect of faith development¹⁷, and Erikson, from the aspect of identity development¹⁸, both seem to suggest that the emergence of questioning, or doubting is natural and necessary from the onset of adolescence, their role being to deconstruct the childhood structures of faith. This process can be theorised as a developmental crisis.

According to Erikson, the major developmental task in adolescence is identity formation, which also includes issues of world view and religious identity. As regards religious identity, identity formation involves questioning one's childhood religiosity, received from parents, environment, and culture in the course of socialisation; involving a critical approach to religious issues, and a tendency not to accept dogmas and religious institutions entirely¹⁹. Through this process, the individual identifies the religious issues and statements that he can consider and accept as his own, and to which he can commit himself. The lack of questioning might result in a conventional, and unstable religiousness, while the lack of a new commitment might be manifested in a continuous revolt against faith, religious norms or authorities²⁰. Recent studies show that religious identity development is still an ongoing process during college years²¹.

¹⁷ FOWLER, "Moral Stages and the Development of Faith", 130–160; J. W. FOWLER, "Faith Development Theory and the Postmodern Challenges", in *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11(3), 2001, 159–172.

¹⁸ ERIKSON, E. H., *Identity: Youth and crisis*, New York, Norton, 1968, 439–496; ERIKSON, E. H., The Human Life Cycle, in *International Encyclopedia of Social Sciences*, New York, Crowell-Collier, 1968, 286–292.

¹⁹ M. C. BARRY, L. J. NELSON, "The Role of Religion in the Transition to Adulthood for Young Emerging Adults", in *Journal of Youth and Adolescence*, 34, 2005, 245–255; J. J. ARNETT, L. A. JENSEN, "A Congregation of One: Individualized Religious Beliefs among Emerging Adults", in *Journal of Adolescent Research*, 17, 2002, 451–467; B. DURIEZ, B. SOENENS, "Personality, Identity Styles and Religiosity: An integrative study among late and middle adolescents", in *Journal of Adolescence*, 29, 2006, 119–135.

²⁰ C. MARKSTROM-ADAMS, G. HOFSTRA, K. DOUGHER, "The Ego-Virtue of Fidelity: A Case for the Study of Religion and Identity Formation in Adolescence", in *Journal of Youth and Adolescence*, 23, 1994, 453–469.

²¹ ARNETT, JENSEN, 451–467.

In his theory of faith development, Fowler describes a similar process²². The stage of *synthetic-conventional faith* in early adolescence is characterised by a conformity to the values of the (religious) community and social context, and a need for concrete models and examples in faith. Values and religious contents are not yet critically examined. In the next stage, the stage of *individuating-reflective faith*, starting from the middle adolescent years and going on into adulthood, one's belief and value systems undergo a critical reflection, and an independent perspective is formed on the basis of individual judgement. This change is partly due to developments in logical thinking that take place during adolescence: the ability to engage in formal operational thought²³ makes it possible for the individual to see himself as a distinct and self-conscious entity, to reflect on group norms and values, and to translate them into explicit concepts and abstract rules. The growing cognitive capacities in adolescence are also responsible for the rise of existential concerns in identity formation issues²⁴, as well as for a shift from reductionism to a growing awareness of tension and ambiguity. Another important change from late adolescence on is the widening of social horizons (e.g. through college or work experience) that makes it possible for the individual to become acquainted with ideas and social groups different from his own. Contrasting them with those of other groups and ideologies helps the individual to reflect on his own values and worldview, and to form his identity.

These two developmental factors, the change in thinking and in the social environment, allow space for the emergence of questions and doubts concerning religion from middle adolescence towards adulthood. However, in the kind of logic used there is still a tendency to dichotomise, to maintain rigid distinctions, to exclude facts or possible perspectives that do not fit into his framework, and this makes the handling of ambiguities and doubts more difficult. This difficulty disappears only during the next stage, the stage of *conjunctive faith*, usually emerging around or after midlife. Fowler describes this stage as an ongoing dialogue with reality, characterised by conceptual clarity, an awareness of the complexity of reality and of the possibility of multiple meanings, and the capacity to hold these multiple meanings together in tension without reducing their complexity. The individual considers multiple

²² FOWLER, "Moral Stages and the Development of Faith", 130–160; FOWLER, "Faith Development Theory and the Postmodern Challenges", 159–172.

²³ J. PIAGET, B. INHELDER, *The Psychology of the Child*, New York, Basic Books, 1969.

²⁴ S. L. BERMAN, C. F. WEEMS, T. R. STICKLE, "Existential Anxiety in Adolescents: Prevalence, Structure, Association with Psychological Symptoms and Identity Development", in *Journal of Youth and Adolescence*, 35, 2006, 303–310.

perspectives as necessary for a deeper understanding and at the same time acknowledges the limits of human understanding. On the basis of this we might suppose that the ability to tolerate religious doubts or contradictions concerning religious issues has the possibility of increasing with age during adulthood.

4. Religious orientation/attitude and doubts

Approaches to religion also differ in how uncertainties and doubts about religious issues are valued. The concept of Quest orientation, developed by Batson, describes an open-ended approach to religion that acknowledges the complexity and ambiguity of existential questions, is open to change in religious beliefs, and is ready to value doubts and questions positively²⁵. Quest has been found to be independent of identity development²⁶, supporting our hypothesis that the search for existential answers is not only a part of (adolescent) identity formation but is part of any faith that continues to develop.

Individuals also differ in the way they interpret or process religious contents (literally or symbolically), and in the way they accept the existence of a transcendent reality (exclusion or inclusion of transcendence). According to Wulff, all possible approaches to religion can be described along these two bipolar dimensions²⁷. The Exclusion vs. Inclusion of Transcendence dimension was found to relate negatively to the intensity of doubts: higher acceptance of the transcendent reality was linked with lower levels of religious doubts²⁸. This might be due to the fact that the Inclusion of Transcendence is related to a greater desire for stability, certainty, and to the preference of predictability²⁹. Another possible explanation can be the cognitive dissonance theory of Festinger³⁰: for those who accept the existence of a transcendent reality,

²⁵ BATSON, SCHOENRADE, 416–429; KRAUSS, FLAHERTY, 113–122.

²⁶ D. W. KLAASSEN, M. J. McDONALD, “Quest and Identity Development: Re-Examining Pathways for Existential Search”, in *The International Journal for the psychology of Religion*, 12, 2002, 189–200.

²⁷ D. M. WULFF, *Psychology of Religion: Classic and contemporary views*, New York, John Wiley, 1991.

²⁸ KÉZDY, MARTOS, 158–172.

²⁹ J. R. J. FONTAINE, B. DURIEZ, P. LUYTEN, D. HUTSEBAUT, “The internal structure of the Post-Critical Belief scale”, in *Personality and Individual Differences*, 35, 2003, 501–518; J. R. J. FONTAINE, B. DURIEZ, P. LUYTEN, J. CORVELEYN, D. HUTSEBAUT, “Consequences of a multi-dimensional approach to religion for the relationship between religiosity and value priorities”, in *The International Journal for the Psychology of Religion*, 15, 2005, 123–143.

³⁰ L. FESTINGER, *A theory of cognitive dissonance*, Stanford, Stanford University Press, 1957.

doubting in anything that is connected to that reality would be a more fundamental problem. The Literal vs. Symbolic dimension, measuring the degree to which religious contents are interpreted literally or symbolically, was found to relate negatively to the intensity of doubts only in adolescents; the relationship disappeared in the case of those above 18 in the sample³¹. Although Symbolic Interpretation has been shown to relate positively to cognitive variables such as tolerance of ambiguity and open-mindedness³²; it seems that these cognitive capacities protect against doubting only in adolescence, and are not connected to the emergence or the absence of doubts in adulthood.

A developmental process of critical distancing and re-approaching is also suggested by the change in attitudes towards religiosity. In the developmental concept of the religious attitudes described above, symbolic interpretation of religious contents proceeds from literal acceptance through critical decomposing, and from the refusal of the existence of the Transcendent towards the attitude that acknowledges transcendent reality, thus interpreting religious symbols in a complex way³³. This process is also due to the development of the complexity of thinking, which is reflected in the development of religious cognitive styles³⁴. This concept would also provide explanation for the emergence and changes role of religious doubts in the life span.

5. Religious doubts and mental health

Studies in the relationship between religion and mental health suggest that religious doubts often have a negative relationship with mental health, though the results are not always consistent³⁵. Doubts often go together with negative feelings such as anger and confusion³⁶, tension, distress, conflicts³⁷, shame and guilt, causing depressive symptoms, and a decrease in self-esteem,

³¹ KÉZDY, MARTOS, 158–172.

³² B. DURIEZ, “Vissecting the religious mind: Religiosity and motivated social cognition”, in *Mental Health, Religion and Culture*, 6, 2003, 79–86; FONTAINE, DURIEZ, LUYTEN, CORVELEYN, HUTSEBAUT, 123–143.

³³ D. HUTSEBAUT, “Post-critical belief. A new approach to the religious attitude problem”, in *Journal of Empirical Theology*, 9, 1996, 48–66; D. M. WULFF, *Psychology of Religion: Classic and contemporary views*, New York, John Wiley, 1991.

³⁴ P. DESIMPELAERE, F. SULAS, B. DURIEZ, D. HUTSEBAUT, “Psycho-epistemological styles and religious beliefs”, in *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 1999, 125–137.

³⁵ HUNSBERGER, PRATT, PANCER, 255–266.

³⁶ GALL, GRANT, 515–533.

³⁷ HOOD, SPILKA, HUNSBERGER, GORSUCH, 93-96.

life satisfaction, adjustment, and optimism³⁸. Spiritual problems among college students are often related to the strengthening of suicidal thoughts, a confusion in the value system, and problems in peer relationships³⁹. Doubting is a greater problem for those who are more deeply involved in religion, involvement measured by the formal roles played in the church⁴⁰. It is also hypothesised that, along with the content of religious schemas, the firmness/solidity of the schemas can influence mental health⁴¹ – religious doubts can undermine the firmness of religious meaning-making structures, thus weakening religion’s protective effects on mental health. Research results seem to support this theory, by proving for example a curvilinear relationship between subjective religiosity and depression among female college students⁴². It seems that doubts can undermine religion’s protective effects on mental health⁴³.

However, studies report that religious doubts are linked with lower levels of depression with the advance of age⁴⁴. This result could be explained by, and would also support, two theories of faith development described in the review of the literature: first, that with age religious doubts become more integrated into the attitude towards religion, meaning that paradoxes and ambivalence are tolerated more easily⁴⁵; and second, that as adolescence proceeds doubts emerge at the intellectual rather than on the emotional level⁴⁶. The increased anxiety linked with doubts in adolescents might also indicate the ongoing inner restructuring of faith, and could be regarded as anxiety accompanying change or a transitory period, while depression might be hypothesised as resulting from the loss of a former certainty of belief.

³⁸ HUNSBERGER, PRATT, PANCER, 255–266; N. KRAUSE, “Religious Doubt and Psychological Well-Being: A Longitudinal Investigation”, in *Review of Religious Research*, 47(3), 2006, 287–302; KRAUSE, WULFF, 35–56.

³⁹ C. V. JOHNSON, J. A. HAYES, “Troubled Spirits: Prevalence and predictors of religious and spiritual concerns among university students and counseling center clients”, in *Journal of Counseling Psychology*, 50(4), 2003, 409–419.

⁴⁰ KRAUSE, WULFF, 35–56.

⁴¹ A. JAMES, A. WELLS, “Religion and mental health: Towards a cognitive-behavioural framework”, in *British Journal of Health Psychology*, 8, 2003, 359–376.

⁴² H. A. ELIASSEN, J. TAYLOR, D. A. LLOYD, “Subjective Religiosity and Depression in the Transition to Adulthood”, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44:2, 2005, 187–199.

⁴³ GALL, GRANT, 515–533.

⁴⁴ HUNSBERGER, PRATT, PANCER, 255–266; KRAUSE, 287–302.

⁴⁵ FOWLER, “Moral Stages and the Development of Faith”, 130–160; FOWLER, “Faith Development Theory and the Postmodern Challenges”, 159–172.

⁴⁶ VERGOTE, *Religionspsychologie*, 236-239; KÉZDY, 49–68.

6. Conclusion

The review of the literature confirms that religious doubts seem to be a normal part of faith development just as questioning is a necessary part of faith. Similarly to Fowler or Batson in the 20th century, Thomas Aquinas in the 13th century said that mature faith retains something of the questioning character that marks its less mature forms and is always a matter of assenting to something as true while at the same time wondering about it⁴⁷. Aquinas distinguishes three kinds of doubt, one of which is ‘hypothetical’ or ‘for the purposes of argument’, another of which characterises genuine unbelief or agnosticism, and a third kind, which he calls either ‘doubt of amazement’ or ‘doubt of discussion’. This last form of doubt is compatible with believing and arises from the mysterious nature of the object of faith and the difficulties it presents to the mind that always continues to seek understanding and knowledge. Mary, the mother of Jesus, is a model of faith but also one who wondered about what was said to her (Luke 1:29), did not always understand fully (Luke 2:50) and pondered in her heart about what was happening in her life (Luke 2:19, 51).

Kézdy Anikó

Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Pszichológia Tanszék
1052 Budapest Piarista köz 1.
kezdy@sapientia.hu

Vivian Boland OP

Blackfriars Hall, Oxford University
64 St. Giles, Oxford, England, OX1 3LY
vivian.boland@english.op.org

⁴⁷ ST THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*: I-II-IIae, q.3 a.1, 1–7: Faith vol.31, translated by T.C. O’BRIEN, Cambridge University Press, 2006.

LA PAROLA DI DIO INTERPRETATA OGGI

ZSOLT F. KOVÁCS

Zusammenfassung. Die Bibelauslegung war und ist immer noch ein heiteres Thema der Verkündigung der Frohen Botschaft Christi. Die Kirche soll unter jeden Umständen die geeignete Stimme und Sprache finden, um die Wahrheit und das Leben aus dem Wort Gottes herauszulesen. Es wird in großen Schritten die Meilensteine in der Heilsgeschichte dieser Bemühung veranschaulicht, und die Ergebnisse zusammengefasst. Wie kann sich transzendente Wahrheit in weltlichen Wahrhaftigkeit verwirklichen? Auf solche Fragen suchen wir Antworten im Spannungsfeld der Wahrheit und Irrtum im Geiste des II. Vatikanischen Konzils und der späteren kirchlichen Lehren.

Schlagwörter: Wort Gottes, Geschichte des Wortes, Heilswille in Christus, göttliches und menschliches Wort, Offenbarung, Inspiration, Wahrheit der Bibel

Secondo l'antica dottrina della chiesa la parola di Dio si è fatta libro nella Sacra Scrittura. Non sappiamo come esisteva questa parola prima che diventasse Scrittura, come esisteva nella sua forma pre-esistente. Molti esegeti¹ e teologi sono preoccupati di questa tema, sul come esisteva "la parola di Dio" (biblicamente il Verbo) prima che diventasse Scrittura? La Scrittura è molto varia nella sua forma letteraria, è nata in diversi tempi, nelle diverse circostanze e così è molto difficile di interpretarla in un solo senso esclusivo. Un tema molto più ardente è l'interpretazione di questa Parola di Dio fatta Scrittura, la sua attualizzazione, "inculturazione" in una società mediatizzata del XXI. secolo. Anche la XIII. Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi tenuta tra il 5–26 ottobre 2008 nel Vaticano sul tema: "La parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa" si preoccupava con l'importanza della Parola di Dio nella nostra società.² Scopo primordiale dell'Assemblea era di trovare insieme nuove vie per la promulgazione efficiente della Parola di Dio in diverse culture. Questa ricerca vuole richiamare l'attenzione prima di tutto sulla

¹ In questo elaborato tengo conto con lavori di base di H. HAAG, cfr. H. HAAG, "La parola di Dio si fa libro", in: *Mysterium Salutis* I/1 (a cura di J. FEINER e M. LÖHRER), edizione italiana a cura di T. FEDERICI, Ed. Queriniana-Brescia 1965, 403–488.

² Un recente commento sull'Assemblea stessa, prima di promulgazione del lavoro intero della Conferenza, è apparsa da N. ETEROVIĆ, "La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa. Le ragioni di una scelta. Attese. Prospettive", *Lateranum* 74/1 (2008) 11–28.

genealogia della Bibbia dal punto di vista dell'ispirazione, che sta alla base di ognuno degli scritti biblici. Dopo la presentazione dell'ispirazione, rivelazione divina si passa nella seconda parte alla manifestazione della verità nella Scrittura, come far attraente per la nostra società la verità divina contenuta nei testi sacri.

Il punto di partenza dovrebbe essere la tenuta di conto sia del carattere divino, che del carattere umano della Scrittura; essa è una opera divina, in quanto è ispirata da Dio, umana, in quanto è stata formulata dagli uomini, e così possiamo ricercare il carattere divino-umano della Scrittura, un fatto che non si deve dimenticare nel cercare della verità nella Scrittura.

I. La volontà salvifica di Dio rivelata nella Scrittura

1. Elementi fondamentali della rivelazione anticotestamentaria

La parola di Dio rivelata nella Scrittura serve alla salvezza dell'uomo.³ I canali di voce della Parola di Dio sono però i profeti che hanno tramandato il messaggio di Dio ai suoi coetanei e tramite degli scritti a tutto il genere umano. Il ruolo degli scritti è di tramandare il patrimonio ricevuto dai precedenti e di ricordare gli ascoltatori alle preoccupazioni di Dio verso di noi. Dio si esprime "in molteplici parti" e "in diversi maniere", ma con tutto questo non è stata comunicata ancora pienamente tutta la rivelazione. La pienezza della rivelazione avviene in Gesù (1Tim 2,4), in colui che tutta la storia riceve una nuova direzione. In questo senso l'AT e il NT vengono riletti nella luce della salvezza e sono guidati dall'azione salvifica di Dio. Nell'AT la "parola" ha un senso speciale, è legata propriamente a Dio e si sviluppa una vera teologia della parola di Dio. Il profetismo soltanto promulga la parola, che è molto più antica nella tradizione israelitica. La più antica nozione di parola di Dio è connessa con l'idea di una esigenza divina di natura morale e in correlazione con l'Alleanza. Si deve menzionare, che la teologia della salvezza comincia con il periodo profetico, cioè tramite degli uomini viene conosciuta la volontà di Dio ed è accessibile da parte di noi, ma questa non vuole significare che la "parola" non esisteva dapprima; soltanto per noi, nel nostro mondo esiste da un certo momento. Dio ha scelto una via accessibile per la sua automanifestazione per far comprensibile la sua volontà salvifica. Dio si esprime in un linguaggio

³ Per l'approfondimento del tema la bibliografia è già senza confini. Per ottenere però una visione strutturata, basilare, cfr. M. SECKLER, "Der Begriff der Offenbarung", in *Handbuch der Fundamentaltheologie* (a cura di W. KERN et al.), vol. II., Herder, Freiburg 1985, 60-83; R. FISICHELLA, "La rivelazione divina", in *Catechismo della Chiesa Cattolica, Commento teologico* (1993), commento sulla Parte I., capitolo II., art. 1.

comprensibile per gli uomini, sceglie uomini da un certo ambiente storico, che ricevono una missione particolare, provvisoria per servire il Dio (DV 13).

I primi testi della volontà salvifica di Dio sono senza dubbio i profeti, che tramite la vocazione hanno “portato” la parola di Dio. I profeti si sono consci che non possono sottrarsi al compito di annunciare la parola di Dio. Questa vocazione è un atto cominciato da parte di Dio, cioè una missione divina. Nella tradizione giudaica quando l’uomo viene in contatto con il divino, si deve purificarsi nel senso spirituale. Questo è accaduto nella vocazione d’Isaia con la purificazione della sua bocca con un carbone ardente. Nella vocazione di Geremia si mostra la tensione fra la vocazione e la volontà personale. Il caso di Geremia mostra espressivamente la tensione fra la vocazione e la propria volontà. Non vuole andare a predicare contro il suo popolo dal quale procede. Alla fine di questo dibattersi rinuncia la sua volontà e si sottomette alla missione di Dio, perché la vocazione è più forte della propria volontà. Il profeta preferirebbe continuare la vita tranquilla, perché è conscio che il predicare porterà alla persecuzione. Nondimeno si deve accettare la predicazione: “Mi sono detto: non parlerò più in suo nome; ma, ecco, in mio cuore è penetrato come un fuoco divorante” (Ger 20,9). Anche nel NT ci incontriamo con quest’evento sulla bocca di Paolo: “Guai a me se non annunzio il Vangelo” (1Cor 9,16). Come abbiamo visto i profeti avevano le loro vocazioni come un obbligo, che non si può rifiutare. L’obbligazione divina è più forte della potenza umana.

Un altro carattere semitico della concezione di parola è la sua potenza efficace. Oltre che i profeti comunicano il messaggio di Dio, le loro parole – provenite da Dio – hanno una forza attiva con cui il Dio guida la storia.⁴ Il Dio non soltanto ha creato il mondo, ma anche lo guida con le sue leggi. Si può osservare – in questo contesto – i due lati della parola di Dio: da una parte come direttiva morale, dall’altra parte come potenza efficace nella storia. La potenza salvifica della parola agisce nel giudizio di Dio. Il giudizio e la potenza salvifica sono molto collegati nella letteratura profetica: “la parola che esce dalla mia bocca non ritorna a me senza frutto, ma compie ciò che io ho deciso e adempie ciò per cui l’ho inviato” (Is 55,11). Si deve menzionare che il giudizio non è una fatalità di fronte al quale l’uomo sta inerte, ma tramite questo giudizio Dio prepara la nostra salvezza. C’è una gran differenza nel connesso

⁴ Accanto dell’efficienza della parola divina B. MAGGIONI richiama l’attenzione anche sulla gratuità della rivelazione, motivo per quale l’uomo dovrebbe soltanto disponersi al suo ascolto; questa dimensione gratuita faciliterebbe l’interpretazione della Scrittura, vgl. B. MAGGIONI, “Rivelazione”, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica* (a cura di G. RAVASI et al.), San Paolo, Cinisello Balsamo 2001⁷, 1361–1376, specialmente 1361–1362.

divino-umano fra la religione israelitica e la religione pagana. In opposizione al Baal, Jahvé è un Dio morale, cioè ha cura del suo popolo eletto, rivolgendosi con esigenze morali alle loro coscienze. I comandamenti del Decalogo sono l'ordinamento morale imposto da Jahvé ad Israele. Nei libri dell'AT il Decalogo riceve diversi nomi: si interpreta come "parola" (Es 34,18), legge, istruzione di Jahvé (Ger 6,4). Anche queste denominazioni suggeriranno d'essere un legame tra "parola" e "giudizio". Nella vita d'Israele la fedeltà alla "parola di Dio" è una necessaria vitale. Secondo il Deuteronomium Israele sussiste in quanto ascolta e segue la parola cioè l'istruzione di Dio. In questo senso viene chiaro il Salmo 119,50: "E questo il mio conforto nella miseria, che la tua parola mi dà la vita."

"Parola" e "legge" negli scritti degli ultimi profeti e nella letteratura sapienziale hanno più il senso d'esigenza morale, la loro interpretazione è attraversata alla creazione. Quest'interpretazione è sviluppata nel documento sacerdotale (Priesterkodex), che è una redazione fatta da un discepolo del Deutero-Isaia. Questa redazione dà grande importanza alla parola di Dio, come è visibile già alla prima pagina della Bibbia nella narrazione della creazione ove la parola di Dio è il soggetto (Gen 1,1-2,4a). Dio chiama all'esistenza il mondo soltanto con la sua parola – e così la parola creatrice e la parola rivelatrice di Dio costituiscono un unico mistero – ma l'attività di Dio non si esaurisce soltanto nella creazione ma regola anche il corso del mondo. L'opera di Dio è vista nella trinità: creazione – giudizio – rivelazione, che costituiscono un'unica forza divina.

Riassumendo possiamo dire che la rivelazione della Parola di Dio è esclusivamente una iniziativa divina nella sua piena libertà per stabilire una alleanza, che promuove la salvezza dell'umanità. Dio rivela questa sua volontà salvifica operando nella storia del suo popolo eletto,⁵ ove i mediatori del suo messaggio sono i suoi eletti, specialmente i profeti. Oltre la rivelazione orale la creazione stessa è una perenne testimonianza della grandezza di Dio (cfr. Ps. 8). Infine la parola rivelatrice diventa testo scritto per le generazioni seguenti.

2. La manifestazione della volontà salvifica di Dio in Gesù Cristo

Prima di passare al capitolo sulla genealogia della Scrittura, si deve fermare alla rivelazione manifestata pienamente in Gesù Cristo. Il *loco classico* per il processo della rivelazione è senz'altro la lettera agli Ebrei, dove l'autore afferma che la parola è stata rivelata prima volta ai padri (al popolo eletto

⁵ Per questo processo della rivelazione "incarnata" nella storia cfr. W. PANNENBERG, "Offenbarung und 'Offenbarungen' im Zeugnis der Geschichte", in *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. II., 84-107.

dell'antica alleanza) per mezzo dei profeti, ma alla fine dei tempi Dio ha parlato per mezzo del suo Figlio (Ebr 1,1).

Nell'interpretazione del Concilio Vaticano II. (DV 7) la rivelazione si trova nella Sacra Scrittura, nella quale Dio rivela se stesso. Di questo si può trarre la conseguenza che la parola di Dio – quale si trova nella Scrittura – è Dio stesso, in quanto lui si rivela. Nel caso di questa quasi identità tra Dio e la sua parola riguardo alla rivelazione nella Scrittura non si deve dimenticare il carattere umano della Scrittura. La parola di Dio si può capire come un mezzo visibile per trasmettere una verità invisibile. Anche in questo effetto di Dio si può osservare la sua bontà verso gli uomini, non ci lascia nelle tenebre ma rivela il fine dell'uomo.

La sua rivelazione aggiunge il culmine nell'incarnazione del Verbo, quando “il Verbo è diventato un'uomo” (Gv 1,14). In questo momento il Dio non soltanto tramite la parola avviene a noi ma Egli stesso si incarna. La novità della dottrina del Concilio Vaticano II. sta nel fatto che Gesù è presentata con cui Dio ci è venuto incontro, il discorso cristiano dopo la sua morte-risurrezione non è altra che un grande commentario sulla sua persona e vita. In seguito quindi gli apostoli proclamano Gesù come il vero contenuto del vangelo di salvezza. Tutta la vita di Gesù manifesta Dio nel suo amore verso gli uomini, chi ci ha liberato dalla schiavitù del peccato. Tenendo conto della geneologia e ricezione della dottrina del Concilio Vaticano II. si può osservare un certo cambiamento, un passo in avanti nell'interpretazione del Concilio a partire dagli anni '90. L'interpretazione dei vangeli vengono presentate in una maniera più “scientifica”, dove la prospettiva esegetica sulla vita di Gesù è caratterizzata da molte più dati storici.⁶ Anche se Gesù rimane in continuo la pienezza della rivelazione del Padre, la sua vita terrena viene guardata con gli occhi “umani” degli esegeti odierni.⁷

Concentrando alla rivelazione avvenuta in Gesù Cristo l'evento decisivo di questo processo è *par excellence* la risurrezione di Gesù, o meglio detto l'atto risuscitativo del Padre. Solo Dio può risuscitare dai morti, quindi la risurrezione di Gesù è anche una manifestazione dell'atto del Padre.⁸ Anche su

⁶ Basta guardare l'opera di J. GNILKA chi 25 anni dopo il Concilio pubblica il suo libro nel suo genere originario, cfr. J. GNILKA, *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte*, HThKNT Supplementband 3, Herder, Freiburg 1990.

⁷ Lo stesso papa Benedetto XVI. Essendo il Sommo Pontefice scrive il suo libro su Gesù di Nazaret in uno stile molto moderato, rimanendo sul livello umano-scientifico, cfr. BENEDICTUS XVI. / J. RATZINGER, *Jesus von Nazareth: von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Herder, Freiburg 2007.

⁸ G. O'COLLINS esamina l'atto redentrice del Padre dalla prospettiva della sofferenza del Figlio, dicendo: “[...] la risurrezione di Gesù crocifisso rivelò Dio in una maniera nuova

questo punto dobbiamo mettere in rilievo l'aspetto umano della rivelazione quindi la rivelazione divina attraverso l'umanità di Cristo accaduta nella sua risurrezione.

Abbiamo seguito in grandi passi la via della parola di Dio manifestata da Dio stesso fino agli uomini. Nel progresso del formarsi definitivamente della parola di Dio intervengono due fattori: attività divina ed umana. Da questa reciproca collaborazione viene nata la parola di Dio formata nella Scrittura. In seguito si espongono le testimonianze vetero- e nuovotestamentarie di questa affermazione, cioè come si trova nella Scrittura la parola di Dio.

II. La parola di Dio si fa Scrittura

Dio nella sua bontà ha parlato agli uomini rivelandosi se Stesso (cfr. DV 2), usando come mezzo di comunicazione la parola umana. Nella sua infinita saggezza ha deciso che la sua parola ricevi una forma stabile per sussistere in eterno per l'istruzione del popolo.

I primi dati sulla fissazione della parola divina si trova nell'AT. L'autodefinizione della Scrittura troviamo nel Decalogo collegato al nome di Mosè: "E Mosè scrisse tutte le parole di Jahvé" (Es 24,4). Anche secondo la tradizione israelitica Mosè ha scritto la parola di Jahvé, ma un'altra tradizione basando sul Dt 4,13 tiene che Dio stesso avrebbe inciso il Decalogo sulle tavole di pietre. Queste due tradizioni sembrano di essere in contrasto, cioè si pone la domanda chi sarebbe il vero autore del testo. Più ragionevole sarebbe la concezione secondo la quale la frase si riferiva originalmente a Jahvé, come autore ispiratore; ma il problema dell'autore vero, fisico si lascierebbe aperta. Questa problematica guardiamo adesso solo ed esclusivamente con gli occhi del teologo, e non dell'esegeta o dello storico-critico.

Cioè abbiamo affatto con un testo che contiene leggi. Mettiamo in esame il ruolo, o meglio l'origine di questo testo. C'è stata una tradizione nell'ambiente siro-palestinese nel sec. XII. a.C., tramite quale era in prassi che un trattato d'alleanza viene basato su un testo in cui si formulavano gli impegni reciproci tra assunti dai contraenti. Questi due contraenti in genere sono allo stesso livello, ma l'Antico Oriente conosce anche il trattato tra il re e il suo vassallo, in questo caso ha luogo una benignità da parte del re. Così l'alleanza del Sinai è un atto di benignità con cui Jahvé riconosce Israele come vassallo, come il suo popolo. Anche nell'Antico Oriente era in uso, che il documento – un cui sono formulati gli impegni assunti dal vassallo, cioè nel nostro caso il

ed inattesa, attraverso la lente della sofferenza, dalla nuova vita e dell'amore incondizionato", cfr. G. O'COLLINS, *Cristologia. Uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1997, 105.

Decalogo – viene letto prima al vassallo e poi questo testo si deve essere confermato con giuramento⁹, dopo il quale il testo viene deposto nel tempio, ai piedi di divinità affinché non venissero dimenticati gli impegni, ma portati a conoscenza delle nuove generazioni.

Come vediamo, la vita religiosa e morale d'Israele era guidata da un testo scritto, ma questo non vuole significare che l'alleanza non è caduta mai in dimenticanza: nel periodo del re Giosia, quando durante del restauro del tempio era ritrovato “il libro della Legge” (2Re 22,8.13); Esdra viene da Babilonia a Gerusalemme con un rotolo della Legge e legge al popolo (Esdr 7,1–26). Dopo il periodo dell'esilio a Babilonia si può osservare nella letteratura biblica una dipendenza dagli precedenti libri biblici.

Nel Num 33,2 leggiamo che Mosè, per ordine di Jahvè, ha scritto un resoconto delle tappe nel deserto. Più tardi i profeti giocano un ruolo enorme nella formazione scritta della Bibbia, poiché la parola del profeta è considerata come parola di Dio conservata alle generazioni future. Nel libro di Ger 10,2 è scritto chiaro l'identità tra la parola di Dio e la parola del profeta: “sentite la parola di Jahvè”. Questa identità assicura la validità, l'autenticità della predica del profeta. Per rinforzare l'autenticità della parola, i profeti hanno attestato che la parola di Jahvè non verrà mai meno in eterno (Is 40,8), poiché Jahvè “non revoca la sua parola” (Is 31,2). Il profeta indirizza la sua parola in primo luogo agli uomini del suo tempo, ma poi torna a casa e scrive il suo resoconto come testimonianza perpetua, che in futuro possa trovare fede, destare speranza. Gli scritti sacri sono il santuario in cui il credente trova la luce per il suo passo vacillante. Non si deve stupire che le generazioni seguenti hanno onorato i santi scrittori. Dopo il tempo dei Maccabei viene introdotta e accettata la suddivisione dei libri dell'AT nei tre gruppi “legge, profeti, altri scritti” (Prologo di Sir), suddivisione classica giudaica fino ad oggi. Poiché le Scritture sono considerate come santuario di Dio, non si può avere dubbio se il popolo israelitico abbia attribuito carattere sacrale, divino alle descrizioni degli avvenimenti della storia della salvezza.

Abbiamo parlato dei libri dei profeti, ma questi scritti ricevono diversi nomi e varie interpretazioni. Troviamo l'indicazione “libro” (*sefer*), senza nessun carattere di santità (Es 17,14). Is 29,18 parla di un “libro sacro” (“la Scrittura = la Sacra Scrittura”). In Isaia per prima volta la Scrittura viene nominata divina: “cercate nel libro di Jahvé” (Is 34,16). Nei libri tardivi ci troviamo l'espressione greca “ta biblia” e “ta biblia ta hagia”. Dunque al tempo di Gesù si conosceva una distinzione tra “Sacra Scrittura” e altri scritti. Anche i

⁹ F. NÖTSCHER, “Bundesformular und Amtsschimmel”, in *BZ. NF* 9 (1965) 181–214.

scrittori profani, come Giuseppe Flavio, Filone, accettano e usano questa distinzione.

Nel NT si desume con chiarezza la concezione giudaica che la parola di Dio si era fatta Scrittura ed è considerata come sacra. I discepoli e gli autori del NT sanno che per i giudei la fonte e la norma della verità è la Scrittura. Questo significa che anche loro devono predicare basando sulla Scrittura, perché per i giudei la singola argomentazione valida è appoggiata sulla Scrittura. Questo fa anche Paolo predicando ai giudei alla luce della Scrittura. Ogni discorso teologico tra i giudei viene condotto sulla base delle Scritture. Come vediamo, la Chiesa apostolica non ha rotto con la tradizione giudaica, anzi ha preso in consegna la convinzione ebraica. Cioè non si deve fare una distinzione tra la valutazione giudaica e quella cristiana degli scritti veterotestamentari.¹⁰ Questa uguaglianza è più accettabile quando dalla bocca di Gesù viene confessata la valutazione della Scrittura. È ragionevole l'onorazione della Scrittura da parte di Gesù poiché sono le parole che rendono testimonianza di lui; i vangeli ci ricordano, che l'AT è una promessa divina che deve adempersi: "affinché si adempia la Scrittura".

Nel linguaggio di Paolo la Scrittura è interpretata nel quadro della salvezza. Il Dio opera la nostra salvezza anche tramite la Scrittura e in questo senso la Scrittura subisce un processo di personificazione: "La Scrittura dice, parla = Dio parla". Non è difficile più di comprendere la convinzione paolina sull'ispirazione della Scrittura. In 2 Pt 3,16 le epistole di Paolo vengono poste allo stesso livello degli scritti dell'AT, cioè hanno lo stesso carattere divino.

Osserviamo lo stesso scopo del passaggio dalla parola parlata alla parola scritta nell'AT e nel NT. Come le predicazioni orali dei profeti vengono sostituite con le scritture, così i discepoli notano per prolungare nel tempo le predicazioni orali. Possiamo scoprire un parallelismo fra la parola che si fa carne e la parola che si fa libro. Cioè come la parola di Dio assume la forma di un libro umano, la sua stessa parola in Gesù Cristo assume la forma d'un corpo umano. Allo schema dell'identità tra la parola di Dio e Se Stesso anche nel NT ci troviamo con l'identificazione tra Gesù e la sua parola, cioè egli e la sua parola rimangono nei suoi discepoli (Gv 15,5.7). Nella letteratura profana non troviamo mai questa identificazione, personificazione, cioè abbiamo di fare con una originalità giudaica. Il NT continua questa tradizione. La Scrittura è parola orale e scritta quale una volta si è fatta scrittura per essere udita dagli uomini di tutti i tempi.

¹⁰ L'esegesi del XX. secolo sottolinea spesso l'unità tra i due Testamenti, quindi sta cercando una teologia biblica che prende in considerazione sia l'AT che il NT, cfr. B.S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, SCM Press, London 1992.

Nella letteratura patristica¹¹ si chiarisce il concetto della Scrittura sia dell'AT che del NT, quando sono considerati "sacri" o "divini".¹² Nella lettera di Clemente ci troviamo una certa identificazione tra "Scrittura" e "parola di Dio".¹³ Origene rileva il parallelismo tra l'incorporazione della parola nel libro e l'incorporazione del Logos. La parola di Dio si è fatta libro nella Scrittura e anche Gesù si è fatto carne, così la lettera della Bibbia e la carne del Figlio dell'uomo sono posti allo stesso livello.¹⁴ Questo parallelismo fa più comprensibile la presenza della parola divina in Cristo e nella Bibbia. Origene scoperta un'equivalenza tra Bibbia ed eucaristia, e secondo R. Gögler "Origene dà la stessa importanza alla parola e all'eucaristia".¹⁵

Vediamo quindi che come in Gesù il Logos assunse una vera forma umana, lo stesso progresso si accade anche nella Bibbia. Gesù è pienamente Dio e pienamente uomo, cioè con tutte le potenze e con tutte le limitazioni della natura umana. Analogamente la Bibbia è totalmente un libro divino e totalmente umano. Nella Bibbia la parola divina è inseparabile dalla parola umana, secondo la quale la parola divina viene accessibile. Possiamo comprendere le due nature se, inizialmente le consideriamo separate. In seguito mettiamo in esame l'aspetto umano e divino della Bibbia.

III. La Bibbia come parola umana

Se qualcuno apre la Bibbia, sorge l'impressione di avere a che fare con un libro semplicemente umano. Soltanto per la rivelazione si conosce il carattere divino della Bibbia. I libri biblici nascono in una determinata area culturale, in un periodo storico, con una lingua ed espressioni temporalmente determinate, tramite scrittori con potenze limitate.¹⁶ Come opera umana anche la Bibbia è affetta da imperfezioni dello scrittore, dal materiale, della lingua. Le vicende del tempo hanno influsso anche sulla Bibbia. Il carattere umano della Bibbia si mostra anche nell'inquadrarsi nello sviluppo storico della lingua e scrittura umana.

¹¹ Un lavoro eccezionale è apparso in lingua ungherese da L. VANYÓ, *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*, Jel, Budapest 2002.

¹² I Padri greci usano molti termini per indicare gli scritti sacri, ma tutti significano lo stesso carattere divino.

¹³ I Padri latini parlano di *Scriptura*, *Scripturae*, *Scriptura sancta*, *sermo divinus*. Il termine "*Biblia*" probabilmente deriva dal nome della città *Byblos*, che era nei tempi antichi il centro per la scrittura.

¹⁴ R. GÖGLER, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Patmos, Düsseldorf 1963.

¹⁵ GÖGLER, 376.

¹⁶ J.P. HYATT, *The Writing of Old Testament Book*, in *Bi. Ar.* 6 (1943) 71–80.

Lo studio di questo carattere umano della Bibbia incominciava a partire dallo sviluppo delle scienze linguistiche che interpretano la Bibbia all'interno del suo ambiente culturale. Alla fine del XIX. secolo varie lettere papali incoraggiano gli studiosi cattolici di entrare in dialogo con il mondo delle scienze di lettere affinché possano identificare il carattere strettamente umano della Bibbia. Solo dopo l'identificazione dei fattori culturalmente determinati si può rivelare le verità eterne-divine nascoste dietro della faccia umana della Bibbia.

Un testo scritto rimane chiuso dentro la visione del mondo dello scrittore strettamente correlato alle circostanze spazio-temporali del momento storico in cui essa viene descritto. Per esprimere il suo messaggio l'autore fa uso di parole correnti al suo tempo, ma che, in seguito dopo un certo tempo è necessario fare uno sforzo per capire il testo. Quindi gli scrittori del passato non possono essere interpretati prescindendo dalla storia, dalla società e dalla tradizione; essi sono prodotti da una società sia temporalmente che culturalmente determinata. Compito dell'esegeta è proprio di "liberare" il testo scritto da queste circostanze storiche.

IV. La Bibbia come parola di Dio. L'ispirazione della Scrittura

Abbiamo già constatato che la Bibbia è un'opera totalmente umana e totalmente divina. Il carattere umano era più evidente dal fatto che scritto con mezzi e materiali temporalmente ben collocati in un ambiente storico-culturale. L'aspetto divino della Bibbia si fonda sull'ispirazione, avvenimento molto più difficile da identificare. L'ispirazione divina della Bibbia è divenuta un concetto teologico che in vari tempi viene elaborata in varie maniere. Concili, simposioni, conferenze ma anche lettere papali e decreti teologici hanno di nuovo in nuovo allegato sempre nuove formulazioni per esprimere l'essenza dell'ispirazione della Bibbia. Ogni volta quando si cerca di esporre la verità della Scrittura c'è sempre il pericolo di accentuare uno dei due caratteri – divino o umano – della Scrittura. In seguito presentiamo il carattere divino della Bibbia, la sua ispirazione divina come far comprensibile per l'uomo del XXI. secolo questo fattore trascendentale che si manifesta ogni volta quando prendiamo nelle mani le pagine sacre.

1. Affermazioni scritturistiche sull'ispirazione

Già all'inizio si deve dire che la riflessione teologica sull'ispirazione è rimasta realmente vittima d'astrattezza precisamente per avere considerato il mistero divino della Scrittura come qualcosa inesprimibile umanamente. I loci classici del NT sull'ispirazione si trovano nei seguenti brani:

2Pt 1,20-21: “[...]nessuna scrittura profetica soggetta a privata spiegazione, poiché non da volontà umana fu recata mai una profezia, ma mossi da Spirito Santo parlarono quegli uomini da parte di Dio.” Questo brano esprime che i profeti non parlavano secondo criterio personale, ma nello Spirito di Dio che agisce anche negli autori dei vangeli. Lo stesso Spirito influisce i profeti ed i banditori del Vangelo, che è lo “Spirito del Cristo”. L’influenza dello Spirito riferisce alla parola profetica orale e scritta, cioè non si fa una distinzione fra testo scritto ed orale in quanto riguarda al carattere divino, entrambe partecipano ugualmente allo Spirito di Dio.

2Tm 3,14-17: “Tutta la Scrittura infatti è ispirata da Dio e utile per insegnare, convincere, correggere e formare alla giustizia, perché l’uomo di Dio sia completo e ben preparato per ogni buona opera.” Questo brano ha la tendenza di abolire la contrapposizione tra parola viva e lettera morta.

La comprensione dell’ispirazione dei libri composti da parte dei cristiani nell’epoca apostolica è caratterizzata dalla fede nei carismi di comunicazione e di servizio donati dallo spirito. Il quadro teologico offerto dai due testi soprannominati presenta spunti significativi per la comprensione della Bibbia come parola di Dio scritta. Le prime tracce della manifestazione della fede cristiana nell’ispirazione si può seguire nei libri dei padri come Origene, Ambrogio, Agostino.

2. Storia dei dogmi e della teologia

Nella letteratura patristica la polemica si conduceva contro il mondo pagano coll’espressioni filosofiche pagane per convincere dalla verità cristiana. L’ispirazione scritturistica era considerata unita all’ispirazione profetica. Per FILONE i profeti ammettono una partecipazione attiva delle capacità spirituali del profeta, in opposizione con la mantica pagana; i predicatori pagani che parlano dalla loro propria autorità, i veterotestamentari dall’incarico di Jahvè; l’ispirazione profetica è la sostituzione del pensiero umano con l’azione divina che così garantisce la parola di rivelazione. Atenagora, Teofilo d’Antiochia, Ippolito di Roma, Clemente Alessandrino, Origene interpretano l’ispirazione come uno strumento musicale suonato da dio, dallo spirito. nella letteratura patristica appare il termine “organon” tramite il quale lo spirito può scrivere. Tommaso d’Aquino collega l’ispirazione con il carisma profetico; la rivelazione e l’ispirazione sono due aspetti del carisma profetico. Il Tridentino insegna chiaramente che l’autore della Scrittura è Dio stesso. Il Concilio Vaticano I. ripete la dottrina tridentina: “[...] Questi libri dell’AT e del NT, nella loro interezza, [...] devono essere accettati come sacri e canonici, [...] non perché, composti per opera dell’uomo, e neppure soltanto perché contengono senza errore la rivelazione; ma perché scritti sotto l’ispirazione

dello Spirito”¹⁷. L’Enciclica *Providentissimus Deus* di Leone XIII vuole accentuare l’inerenza della Bibbia contro l’opinione che l’autore umano potrebbe fare alcun errore; se lo Spirito ha ispirato lo scrittore umano aiutandolo con forza soprannaturale, lui ha avuto tutta la possibilità di essere fedele assolutamente all’ispirazione senza fare nessun errore.

3. Problematica attuale sull’ispirazione

La problematica dell’ispirazione non era risolta dai precedenti trattati, ma si rileva anche oggi quando si deve interpretare nelle nuove prospettive. La pretesa scientifica esige l’interpretazione immanente, in quanto è possibile anche dalla vita religiosa. L’ispirazione è un’attività che sta sopra la capacità umana, fuori della sua sfera di conoscere. L’avvicinamento a posteriori non si è provato valido, oggi si pone il problema di conferire alle conoscenze della scienza biblica moderna. La moderna scoperta biblica ha rilevato numerosi dati che da una parte hanno portato avanti la scienza biblica, dall’altra parte hanno costretto di cambiare alcune supposizioni.

Prima di tutto si emerge il problema del riconoscimento, la fede nell’ispirazione. Non si può dedurre il carattere ispirato della Bibbia, neanche il canone non è deciso dalla Scrittura. Il rapporto tra l’autore divino ed umano sorge una difficoltà per comprendere chi sarebbe il vero autore dei libri. Ogni contrario mettendo a parte si deve accettare che il primo passo nella formulazione dei libri sacri fa Dio che suscita l’autore santo a scrivere. Nella teologia del Concilio Vaticano I. Dio è considerato come “auctor principalis” e l’agiografo come “auctor instrumentalis”; il concetto di Dio-autore parte dal concetto d’ispirazione della Bibbia.¹⁸ L’attività primaria divina non esclude la facoltà personale dell’agiografo, ma le due attività non sono allo stesso livello, perché l’opera non può avere un’unica causa.

Oggi già è evidente che non tutti gli autori biblici sono conosciuti per nome nemmeno si può costatare precisamente le loro attività. Tutti hanno contribuito alla formazione della Scrittura ma si pone la domanda: quali sono ispirati: soltanto i compilatori finali (il redattore) d’un libro, oppure tutti chi hanno partecipato all’elaborazione? Dal primo caso consegue, che sarebbe stato ispirato soltanto colui che contribuì alla redazione d’un libro. Nel secondo caso si dovrebbe parlare dell’inerranza dei singoli agiografi, quanto piuttosto dell’inerranza dell’effetto. Nel procedimento dell’ispirazione in se stesso, è giusto escludere un’ispirazione collettiva in quanto i libri della Scrittura non furono redatti da una collettività ma da singoli autori.

¹⁷ *Constitutio dogmatica “Dei Filius”* (24.IV.1870). Versione italiana di DH 3006s.

¹⁸ DS 3006.

Nella teoria di K. Rahner¹⁹ l'ispirazione è collocata nella storia della salvezza. Il punto di partenza cristiana è il NT perché l'AT, che soltanto prepara il NT, si può capire soltanto nella luce della Nuova Alleanza. Rahner dopo che l'ha costatato il rapporto tra l'AT ed il NT, comincia a scoprire la relazione tra la Scrittura e la Chiesa. Introduce il termine "Chiesa primitiva" che nella sua teoria significa non soltanto un inizio cronologico ma anche un inizio qualitativo, una realtà sussistente in se stesso includendo il momento dell'apostolicità. Si tratta cioè non soltanto di una entità storica ma anche teologica dal quale provengono tutte le funzioni apostoliche e quale rimane normativa per tutto il tempo. E' accettato il fatto che con l'epoca apostolica si è chiusa la rivelazione ed in qualche modo si deve mantenere e tramandare il messaggio divino ricevuto. Se la Bibbia è l'elemento costitutivo della Chiesa primitiva che è un inizio qualitativo della Chiesa in genere, implica un rapporto unico tra Dio e Bibbia. Come Dio stabilisce la Chiesa primitiva per essere principio permanente di tutta la Chiesa, così eleva la Scrittura – definita dalla predicazione apostolica – per essere norma di fede per tutti i tempi.²⁰ Quando Dio voleva la Scrittura del NT – manifestata dalla fede degli apostoli per la Chiesa post-apostolica – come normativa, è chiaro il riconoscimento del suo carattere ispirato. Se Dio pone la Chiesa come normativa, in questo senso l'autore divino ed il agiografo sono su un piano differente; se si parla di Scrittura come espressione della fede normativa della Chiesa primitiva, lo scrivere si realizza tramite la fede dell'agiografo.

Per concludere l'idea fondamentale della teoria rahneriana dell'ispirazione si può dire che tutti gli agiografi dell'AT sono stati ispirati, in quanto tutti hanno contribuito alla formazione della Scrittura sotto l'influsso dello Spirito; tutte le riflessioni, interpretazioni, correzioni tendono a fare nascere la Scrittura. La Scrittura viene scritta tramite la riflessione sulla fede propria dell'agiografo, cioè la fede della Chiesa primitiva si manifesta attraverso la personalità dell'agiografo. Abbiamo parlato della Bibbia come oggettivazione della fede della Chiesa primitiva, ma si deve tener conto anche della sua dimensione divina. Benché la parola di Dio rivolta alla Chiesa ha un ruolo primario di fronte alla Bibbia come manifestazione della fede della Chiesa primitiva, questi due aspetti sono indissolubilmente congiunti nella Bibbia.

Il Concilio Vaticano II. ripete la dottrina precedente sull'ispirazione divina, cioè la fissazione della rivelazione divina è fatta sotto l'influsso dello Spirito e sottolinea che è l'autore dei testi bensì veri autori sono anche gli

¹⁹ K. RAHNER, *Sull'ispirazione della Scrittura*, Brescia 1967; Id., *Discussione sulla Bibbia* 2, Queriniana, Brescia; Id., "Ispirazione" in *DzT* 2 (1968/2), 94–104.

²⁰ K. RAHNER, "Ispirazione", 94–104.

agiografi. Il Vaticano II non offre un resoconto particolareggiato dell'influsso dello Spirito sulle facoltà intellettuali dell'agiografi, ma professa la fede apostolica a proposito dei libri sacri composti "Spirito Sancto inspirante". Essendo scritta la Bibbia sotto l'influsso dello Spirito, la Chiesa ritiene i libri dell'AT e del NT sacri e canonici per fede apostolica (DV 11,2). La formazione dei libri si è accaduto tramite gli uomini, scelti da Dio, che sono mossi da Dio per scrivere "tutte e soltanto quelle cose che egli voleva fossero scritte" (DV 11).

La garanzia della verità nella Scrittura è Dio stesso in quanto egli è l'autore dei libri. Tutte queste verità sono rivelate per la nostra salvezza per volontà di Dio, che voleva anche così aiutarci. Dopo la redazione dei libri sacri, continua l'operazione dello Spirito nell'assistenza ed illuminazione degli interpreti della sacra pagina e dei lettori che alimentano la loro fede dai libri ispirati.

4. Parlare sull'ispirazione oggi

Parlando profanamente la "ispirazione" ha a che fare con intuizione da parte del lettore, in quanto il lettore per via intuitiva comprende le verità trasmesse per l'ispirazione. Intuizione significa una comprensione pre-razionale quindi un riconoscimento della verità al di fuori delle vie ragionevoli. L'ispirazione dall'altra parte è una iniziativa divina che "colloca" delle verità nei testi sacri che alla luce dello Spirito vengono "scoperti" dalle generazioni seguenti. Parlare oggi della verità della Scrittura non si può senza tener conto di questa dimensione trascendentale degli scritti sacri contenuti nella Bibbia. Ricercando la verità nella Scrittura non è lecito di cercare informazioni scientifici riguardante alle descrizioni scientifici dei fenomeni della natura, ma si deve cercare le verità che sono collocate da Dio stesso per alla vita dell'uomo riguardo della sua redenzione.

V. La verità della Scrittura

Nella seconda metà del XIX. si poneva il problema della verità e inerranza della Bibbia che si sono fatte barcollate dalle moderne conquiste scientifiche. Una prima risposta alla malinterpretazione dell'inerranza della Scrittura è formulata nell'enciclica "Providentissimus Deus", ove secondo la considerazione di Girolamo una accidentale erranza può essere a causa di falsa tradizione del testo, di falsa traduzione o di errata interpretazione del commentatore. Con questa risposta – essendo di natura dogmatica – non è risoluto il problema. L'agiografo condizionato da un periodo storico, da un ambiente culturale ha avuto un altro concetto della verità e dell'errore. Per ben capire l'infalibilità della Bibbia si deve distinguere tra il messaggio biblico – contenuto autentico delle espressioni bibliche – e la sua rappresentazione

condizionata dall'ambiente sociale, culturale. È difficile fare distinzione tra l'autentico contenuto della rivelazione e la sua rappresentazione storicamente condizionata, perché la verità rivelata è in sé valida ed eterna, ma è rappresentata legata al tempo.

Un'altra ricerca nel processo di capire rettamente la parola di Dio sarebbe il riscoperto delle affermazioni primordiali degli agiografi, con cui essi volevano offrire ai loro lettori un insegnamento religioso. Queste affermazioni autentiche degli agiografi vengono trasformati dalle affermazioni susseguenti fino all'avvenimento del NT. Questo è il momento nel quale si adempiano tutte le promesse dell'AT e in questa luce della Nuova Alleanza si può capire il significato dei singoli testi, cioè nell'unità e nella totalità della Bibbia.²¹ Questa Nuova Alleanza significa l'evento del Cristo Gesù che è centro ed origine di tutto. Il significato originario dei testi veterotestamentari e gli insegnamenti degli agiografi non costituiscono un contenuto inerrante della Bibbia, ma si deve partire dal complesso di interpretazione del NT; soltanto nell'unità dei libri nella Scrittura è possibile riconoscere inerranza della Scrittura. La scoperta delle intenzioni dell'agiografo e del significato dei testi per i suoi destinatari primordiale, è solo una fase del procedimento d'interpretazione della Scrittura che raggiunge il suo apice nella Chiesa del Nuovo Testamento.

Dall'azione ispiratrice di Dio molti deducano semplicemente come primo effetto dell'ispirazione la verità della Bibbia pensando che se Dio è l'autore della Bibbia e se Dio non dice se non la verità allora da questo consegue l'inerranza della Scrittura. Alonso Schökel parla a questo punto di evitare il fundamentalismo riguardo la verità tre tipi di verità: una letteraria, un'altra umana e infine una logica.²² Tuttavia l'intera storia della riflessione cattolica sull'ispirazione nell'ultimo secolo è stata molto condizionata dalla problematica dell'inerranza, l'ermeneutica non ha motivi per impegnarsi altrimenti che in positivo con le vie per appropriazione della verità della Scrittura. L'inerranza della Bibbia rimane affermata in ogni maniera assoluta, ma allo stesso tempo si potrebbe evidenziare l'anima di verità nascosta in quell'appello a fede e morale che a suo tempo è stata rifiutato come indebitamente limitativo. Il compito dell'esegeti di ogni tempo è per svelare quella verità trascendente nascosta dall'ispirazione divina nei testi sacri. Infine possiamo confessare che la Bibbia sia "vera" perché possiamo dire che se Dio ha mantenuto la promessa nel passato, manterrà anche nel futuro la sua premessa finale.

²¹ L. LOHFINK, "Il problema dell'inerranza", in *La "Verità della Bibbia nel dibattito attuale"*, "Giornale di teologia" 21, Brescia 1968, 21-63.

²² L.A. SCHÖKEL, *La parola ispirata. La Bibbia alla luce della scienza del linguaggio*, Paideia, Roma 1985, 317ss.

Conclusione

La Scrittura serve la nostra salvezza per volontà divina, ma non adempia questo scopo se non si capisce e se non si interpreta bene. Dio opera la salvezza degli uomini tramite diverse vie tra le quali la Scrittura occupa un luogo importantissimo, essa è la rivelazione divina sulle verità umane, sul suo destino e sul suo morale; ha anche un ruolo di ricordare le azioni salvifiche divine. Contenendo la Scrittura le verità inesauribili non si deve commettere con leggerezza, ma considerare come fonte sulla quale si basavano tutte le altre scienze teologiche. È una fonte inesauribile e Dio ha deciso di essere accessibile per tutti e per questo motivo Dio nella sua saggezza infinita ha lasciato redigere dagli uomini benché sotto l'influsso divino.

Il punto centrale di questo discorso è questa dimensione bilaterale: umana e quella divina. Nel formarsi della Bibbia si trovano le iniziative umane ma queste servono a uno scopo divino. Le azioni umane possono ben collocate nella storia e nell'ambiente culturale, ma le verità divine espresse devono essere interpretate a tutte le generazioni. L'azione umana e quella divina si incontrano nell'influsso divino, quale assicura l'inerranza delle verità. L'inerranza consta nella verità divina, l'errore può essere nella falsa interpretazione. L'AT si può capire nella luce del NT, il NT è l'oggettivazione della fede della prima comunità cristiana e questa rimane la norma definitiva per le generazioni seguenti. La vita religiosa della prima comunità cristiana – nominata Chiesa primitiva – si continua e si sviluppa più tardi nella Chiesa universale estensiva “la quale adempie il divino mandato e ministero di conservare e interpretare la parola di Dio” (DV 12). La Chiesa ha aiutato durante i secoli la buona comprensione del messaggio divino e mostra anche negli ultimi tempi i diversi indirizzi nella scienza biblica per penetrare meglio nei misteri divini. Tutte queste scoperte ci aiutano nel cammino di vita verso il nostro fine soprannaturale. Ognuno si può ascoltare il messaggio divino riguardo alla propria vita se si lascia influire dalla parola divina che è avvenuta tra di noi nella Scrittura e nel Figlio di Dio. Il discorso vuol essere un aiuto a coloro che vogliono avere una comprensione più ragionevole, e vuol sciogliere i diversi dubbi nati dalle false interpretazioni.

Dr. Zsolt F. Kovács

Istituto Teologico Romano-Cattolico di Alba Iulia
Str. Bethlen Gabriel nr. 3
510009 Alba Iulia, Romania
kfzsolt@libero.it