

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
THEOLOGICA 2020
Vol. 10, No. 1

THEME
Sacramental Theology Facing New Challenges

CHARLES UNIVERSITY
KAROLINUM PRESS

EDITORIAL BOARD

Editor-in-Chief

David Vopřada (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

Executive Editor

Barbora Šmejdová (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

Editor of the Thematic Part

Petr Štica (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

Editorial Board

Alejandro Bertolini (Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina)

Alex Villas Boas (Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião, Lisboa, Portugal)

Julie Clague (Theology & Religious Studies, University of Glasgow, UK)

Denisa Červenková (Katolická teologická fakulta UK, Prague, Czech Rep.)

Richard Čemus (Pontificium Institutum Orientale, Rome, Italy)

René Dausner (Institut für Katholische Theologie, Universität Hildesheim, Germany)

Slavomir Dluhoš (Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Wien, Austria)

Tomáš Halík (Filozofická fakulta UK, Prague, Czech Rep.)

Oleh Kindij (Ukrainskij katolickij universitet, Lviv, Ukraine)

Branko Klun (Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani, Slovenia)

Volker Leppin (Institut für Spätmittelalter und Reformation, Evangelisch-Theologische Fakultät, Tübingen, Germany)

Miloš Lichner (Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Bratislava, Slovakia)

Martin M. Lintner (Philosophisch-Theologische Hochschule, Brixen, Italy)

Ivana Noble (Evangelická teologická fakulta UK, Prague, Czech Rep.)

Ctirad Václav Pospíšil (Cyrilometodějská teologická fakulta UP, Olomouc, Czech Rep.)

Michael Rosenberger (Institut für Moraltheologie, Katholische Privatuniversität Linz, Austria)

Jakub Sirovátka (Teologická fakulta JU, České Budějovice, Czech Rep.)

Petr Štica (Katolická teologická fakulta UK, Prague, Czech Rep.)

Gabriela I. Vlková (Cyrilometodějská teologická fakulta UP, Olomouc, Czech Rep.)

Elias Wolff (Pontificia Universidade Católica da Paraná, Brasil)

Lubomír Žák (Pontificia Università Lateranense, Rome, Italy)

AUC Theologica

Univerzita Karlova

Katolická teologická fakulta

Thákurova 3, 160 00 Praha 6

Czech Republic

e-mail: theologica@ktf.cuni.cz

www.theologica.cz

© Charles University, 2020

ISSN 1804-5588 (Print)

ISSN 2336-3398 (Online)

CONTENTS

INTRODUCTION	5
THEME	
Sacramental Theology Facing New Challenges	
BENEDIKT TOMÁŠ MOHELNÍK OP	
The Sacraments of Hope: A Hypothesis in Sacramental Theology Facing Challenges of the 21st Century	9
JULIA KNOP AND BENEDIKT KRANEMANN	
Benedictional Ecclesiology: Renewal of the Church from Worship Experiences?	23
ROMAN GLOBOKAR	
Gemeinschaftliche Aspekte der Feier des Sakraments der Versöhnung	39
ZUZANA MATISOVSKÁ	
The Sacrament of Confirmation and the Common Priesthood of Believers: The Study of the Relation with Regard to the Specific Context of the Czech and Slovak Churches	61
BRUCE T. MORRILL SJ	
Pursuing the Intrinsic Relationship between Liturgy and Ethics: Practical-Theological Promise in Poverty of Spirit	77
KONRAD GLOMBIK	
Die Unauflöslichkeit der Ehe nach <i>Amoris laetitia</i> : Versuch einer theologischen Auseinandersetzung mit Bedenken mancher polnischer Moraltheologen	99

VARIA

STUART NICOLSON

Objective/Subjective Apologetical Approaches Regarding the Existence
of God 121

MARGITA MARKOVÁ UND ONDŘEJ SALVET

Das Archiv von JUDr. Vendelín Laca und sein Zeugnis über den Kampf
der Mitglieder der Untergrundkirche um vollwertige Eingliederung
in die offizielle Kirchenstruktur nach 1989 141

JOSEF BARTOŇ

Na okrajích moderního polského biblického překladu:
text Písma v nestandardních jazykových podobách 163

REVIEWS & NEWS

Pavel Frývaldský, *Cristo come Centro e Mediatore. La lettura della cristologia
di Romano Guardini alla luce della teologia di san Bonaventura*
(Ctirad Václav Pospíšil) 189

Vojtěch Janšta, *Christologické a ekleziologické inspirace v díle Hugo Rahnera*
(Ctirad Václav Pospíšil) 192

Mary L. Hirschfeld, *Aquinas and the Market: Toward a Humane Economy*
(Ondřej Havelka) 194

Conference Report: 'A Symposium on West Slavic Bible: Language
and Style' (3 July 2020, Catholic Theological Faculty,
Charles University, Prague)
(Jiří Hedánek) 197

INTRODUCTION

The sacraments represent not only one of the fundamental themes and one of the traditional treatises of Catholic dogmatic theology, but also a theme which, apart from dogmatics, is highly relevant also for other theological disciplines, e.g. liturgical studies, pastoral theology, or theological ethics. It was this interdisciplinary theological view of the sacraments that formed the principal focus of the international conference ‘The Sacraments in Context: Theological Disciplines Facing the Questions of the 21st Century’, which took place on March 21 and 22, 2019 in the Dominican Monastery in Prague. Selected papers from this conference, which was attended by theologians, doctoral students, and pastoral workers from Germany, the Czech Republic, Slovenia, and Poland, form the basis of the thematic part of this issue of AUC Theologica. When designing the conference organised jointly by the Catholic Theological Faculty of Charles University in Prague and the Theologisches Forschungskolleg in Erfurt, it was clear that an interdisciplinary and international approach could not be the only specific perspective on the theme of ‘sacraments’. The context of a strongly secularised society, such as the societies in the Czech Republic and East Germany, poses not only new challenges to the pastoral activity of the Church but also to theological thinking in these countries and raises urgent questions. These new challenges are reflected in the six articles of the thematic section written by Czech and foreign authors.

The articles can be divided into three groups:

The first group includes the papers investigating the general frame of the theme. In his article, *Benedikt Tomáš Mohelník OP* asks about the challenges for sacramental theology at the beginning of the 21st century

and thinks about the options for sacramental action of the church facing new challenges. One of the reference points to which he pays attention in this context is the theological reflection of pre-New Testament sacraments. *Julia Knop and Benedikt Kranemann* – within the conversation between dogmatic theology and liturgical studies – focus on ecclesiological questions. Based on the experiences with diaconal rituals that arose in recent years in East Germany and on their theological analysis, they ask what kind of self-understanding of the church becomes visible in these new ritual forms (especially in blessing ceremonies).

The second group of texts focuses on two concrete sacraments. *Roman Globokar* deals with the sacrament of reconciliation. He argues for the renewal of the practice of this sacrament through the emphasis on its communal, liturgical, and celebrative dimensions and supports the inclusion of the communal dimension in the process of reconciliation as well as into the form of celebrations of the sacrament. *Zuzana MatISOVSKÁ* deals with the sacrament of confirmation. She analyses the link between the comprehension of believers of their common priesthood and the authentic place of confirmation within Christian initiation and asks how to renew the place of confirmation in order to enable Christians to grasp their participation in Christ's threefold office in a better way.

The last group of the articles presents the topics which we find in the current theological debates concerning the sacraments and liturgy. *Bruce T. Morrill SJ* examines the intrinsic relationship between liturgy and ethics and argues for the poverty of spirit as the key virtue for practically bonding liturgy and ethics. *Konrad Glombik* introduces the theological debate in Poland concerning the theological implications of the post-synodal apostolic exhortation *Amoris Laetitia* by Pope Francis focusing on the indissolubility of marriage. His article presents 'doubts' of some Polish moral theologians and deals critically with these positions.

The articles present a diverse mix of views on the sacraments and their theological reflection from the perspective of current challenges and show that pastoral practice and theological reflection need each other. They also demonstrate that theological work has to ask questions that are urgent at a given time and context and that theologians are obliged to conduct an intensive dialogue between the various theological disciplines when seeking answers to these questions.

Petr Štica

doi: 10.14712/23363398.2020.40

THEME
Sacramental Theology Facing
New Challenges

THE SACRAMENTS OF HOPE: A HYPOTHESIS IN SACRAMENTAL THEOLOGY FACING CHALLENGES OF THE 21ST CENTURY

BENEDIKT TOMÁŠ MOHELNÍK OP

ABSTRACT

First of all, the author distinguishes between four types of sacramentality – the universal sacramentality (appropriate to Christ), the extensive sacramentality (appropriate to the Church), the organic sacramentality (appropriate to the seven sacraments) and the concentrated sacramentality (appropriate to the Eucharist). Then, he recapitulates the doctrine as being part of the Church tradition and discerns three types of sacraments – sacraments of the natural order, sacraments of Moses' Law and sacraments of the New Testament. The following part is dedicated to the concept of salvation history describing its various phases as coexisting layers, so people living in one historical era can belong to various stages of the salvation economy related to the particular types of sacraments. The last part includes a hypothesis that sacramental action of the Church should not be reduced to a celebration of the seven New Testament sacraments but she is called upon to operate with the sacraments prior to the New Testament (or pre-New Testament sacraments) as well. The fullness of revelation enables the Church to recognise their authentic aspects. The author finds support for his hypothesis in the teachings of the Second Vatican Council and proposes to call these sacraments prior to the New Testament, *the sacraments of hope* or *the sacraments of humanity*.

Key words:

Sacramentality; History of salvation; Sacraments prior to the New Testament; Sacraments of humanity; Sacraments of hope

DOI: 10.14712/25363598.2020.41

The praxis of ecumenical mourning rituals and their theological reflection, which I encountered through theologians from German Erfurt,¹ has become an impulse for my own theological enquiry. The basic question I asked myself was: How should these services, as well as other analogical rites, be understood from a perspective of the sanctifying ministry of the Church celebrating the sacraments and, more generally, how should they be approached considering the cultic mission of the Church?

The first exhaustive list of the seven sacraments of the Church can be found in the document of the Second Council of Lyon from 1274. Subsequent magisterial texts are completely constant in this respect. The conciliar text of the High Middle Ages draws on a long previous theological reflection, which gradually deepened and clarified the broad concept of sacramentality, which the conciliar statement did not reduce to the seven sacraments. The multi-layered concept of sacramentality remains the very context of the seven sacraments. It would be an unnecessary and unacceptable reduction to limit the notion of sacramentality to only the seven sacraments since this notion remains theologically open for further reflection. This is not different even in the present, which can be viewed as a challenge to reflect on the theme of sacraments also at the beginning of the 21st century.² Theological reflection has been too often confined to the area marked out by the seven sacraments, and this is even more true of the pastoral praxis and the approach to the term *sacrament* spread among the majority of believers. The rich meaning of the term *sacrament* (*sacramentum*) or the more general term *sacramentality* is hardly ever reflected when only considering the seven sacraments celebrated in the Church.

First of all, I would like to define the term *sacramentality* and distinguish its different types. Then, I will identify several groups of sacraments in the context of salvation history. Finally, based on this ground

¹ Within the long-term cooperation between Catholic Theological Faculty of Charles University and Theologisches Forschungskolleg an der Universität Erfurt have been realized a few conferences where the above-mentioned theme has frequently occurred. The last conference was organized on 21-24 March 2019 under the title: 'Sakramente im Kontext. Die theologischen Disziplinen vor neuen Fragestellungen im 21. Jahrhundert'. This text is based on a contribution I presented during this event.

² Cf. The doctrinal resolution in the letter of the emperor Michael to the pope Gregory X presented at The Second Council of Lyon in 1274 (DH 860). This doctrine is the basis of the catholic approach to sacraments (cf. LG 11; CCC 1113 and 1210).

plan, I will be able to raise the question of various forms through which the Church is called upon nowadays to realize her sanctifying mission.

1. The Four Types of Sacramentality

By differentiation among the types of sacramentality according to my own typology, I refer to various modes of God's action in salvation history. Divine performance is always sacramental in the sense that God communicates spiritual, supernatural, and invisible realities to man through visible things and natural parts of creation.⁵ Each of these modes covers certain groups of sacraments which I shall describe later. Sacramentality approached as a general term, sets up the frame for particular sacraments formed by specific principles.

In the first place, there is a universal sacramentality of the Incarnated Word, the person of Jesus Christ in the mysteries of his human life. This kind of sacramentality is universal because Jesus Christ as a man is the sole and universal mediator between God and humans (1 Tim 2:5).⁴ He is the only one because he embraces all people of all times and there is simply no place for another. He offers to all the gift of divine life, which is universal as well.

The second type is an extensive sacramentality, which is an essential characteristic of the Church. The Second Vatican Council defines the Church as the sacrament itself,⁵ which can be stated in an ontological manner. The sacramentality of the Church involves the sense that she is meant to be spreading through space and time as is evident from the mission Christ has entrusted to her. The sacramentality pertains to the Church in its historical and spatial visibility. This sacramentality includes the entire sanctifying ministry of the Church, primarily executed through the celebration of the seven sacraments of the New

⁵ See for example Thomas Aquinas, *STh* III. 61. 1.

⁴ In the documents of the Second Vatican Council is the unique mediation of Jesus Christ, especially emphasised in the constitution *Lumen gentium* § 8, 28, 36, 41, 49, 60 and 62.

⁵ The term sacrament was used to describe the Church in the second scheme of the conciliar constitution in September 1963. The exact formulation was thoroughly discussed during the preparation of the final fourth version of the document. For a synopsis of the schemes and their presentations during the council see Francisco Gil Hellín, *Concillii Vaticani II synopsis: Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium* (Vatican: Libreria editrice Vaticana, 1995), 2–5.

Testament, but also through all the other types of sacraments. There are various forms of Christ's redemptive presence through visible signs in his Church as is described in the documents of the Second Vatican Council, for example in the constitution pertaining to sacred liturgy (SC 7). The extensive sacramentality is actually realised within all ministry of the Church throughout history.

The third type is an organic sacramentality, which implies the concept of the seven concrete sacraments of the Church. The word *organic* serves to reveal the fact that these sacraments are not individual elements which can be arbitrarily picked and mixed but are organised into an organic whole. Another, perhaps even more important aspect indicated by this term is that Christ's mystical body is structured by all of the seven sacraments. These two aspects are deeply related.

Finally, we are able to characterise so-called concentrated sacramentality, which is associated with the one specific sacrament – the Eucharist. The Eucharist represents a concentration of the Christological aspect of sacramentality as the sacrament of the redemptive presence of Christ's paschal mystery in his personal (he is substantially present as a person) as well as historical (the paschal event is present) dimension. It also contains a concentration of the ecclesial aspect of sacramentality executing the unity of love between the Christ-Head and the Church-body, manifesting the unity among members of the Church *in via* and being the wedding feast of the sacrificed Lamb and eternal Jerusalem (cf. Rev.). There is probably no aspect of sacramentality which is not involved in the Eucharist. We can surely say that we fully understand the universal, the extensive, and the organic sacramentality thanks to the Eucharist and vice versa; that the treasure of the Eucharist is revealed through the universal, the extensive, and the organic sacramentality.

These four types of sacramentality do not stand separately side by side, and they cannot be understood individually because they arise from each other. Their mutual bond can be depicted as a pyramid with the universal sacramentality at the bottom and the concentrated sacramentality at the top.

2. The Three Types of Sacraments

A sacrament or a mystery refers to the situation when ‘we can see one thing and we contemplate another,’ as was mentioned by St John Chrysostom⁶ and many others thereafter. A sacrament approached in this way is a concrete symbolic act bearing further spiritual content and is able to cover a much wider spectrum than just the seven sacraments of the New Testament. St. Thomas Aquinas based his definition on the term *sign*⁷ and is thereby able to incorporate the sacraments of all phases of the salvation history.

The particular types of sacrament correlate with the phases of salvation history as described in the Old and New Testaments. Church fathers as well as scholastic theologians did not approach the (collective) term *sacrament*, rendering it into the seven sacraments, but their theological reflection was dealing with its multiple layers. I consider this multi-layered concept of a sacrament to be, for the most part, unacknowledged in current sacramental theology.⁸ Theological tradition distinguishes three types of sacraments following the development of salvation history after the fall.⁹ The corruption of the original harmony in the order of creation and the relationship between man and God is the reason why a human person is able to approach supernatural spiritual realities solely through physical signs; therefore, sacraments appear all along with the redemptive work of God. The first category thus comprises sacraments of the order of creation or the natural order – the sacrifice of Abel (which can be considered as the first sacrament), all acts of divine worship realised by the patriarchs (where the specific place belongs to the sacrifice of Melchizedek), as well as all cultic expressions of faith accomplished by the fathers of Israel before

⁶ *Hom. on 1 Cor 1:7*. St Augustine: ‘A sign is a thing which causes us to think of something beyond the impression the thing itself makes upon the senses.’ Aurelius Augustinus, *De doctrina christiana*. II, I, 1. Czech translation and commentary: Aurelius Augustinus, *Křesťanská vzdělanost*, trans. Nechutová Jana (Praha: Vyšehrad, 2004), 77.

⁷ See Tomáš Akvinský, *O svátostech obecně v Teologické sumě: STh III, q. 60-65*, translation, introduction and notes Benedikt Mohelník (Praha: Krystal OP, 2019), 26–35.

⁸ See Louis-Marie Chauvet, ‘La théologie sacramentaire aujourd’hui : quelques axes de recherche à promouvoir,’ *Recherches de Science Religieuse* 97, n. 4 (2009): 492; the author mentions here in positive manner a wide approach to the term sacramentality in patristic and medieval theology but does not develop it further.

⁹ See Thomas Aquinas, *STh III. 61. 3*. For Thomas’ understanding of sacraments in the context of salvation history see my analysis: Tomáš Akvinský, *O svátostech obecně v Teologické sumě*, 20–26.

the calling of Moses in Egypt. St. Thomas Aquinas approaches matrimony as a sacrament of this period,¹⁰ which gains a new dimension in the order of the New Testament.

The sacraments of the Moses' Law are the next step toward the fulfilment of God's promise of salvation. It encompasses essentially all religious instruction contained in the Pentateuch and evolving within the spiritual and cultic tradition of Israel in history, while new feasts commemorating divine intervention in the passing of time were established. These are all directed towards the one perfect sacrament – the person of the incarnated Word and his mystical body, the Church. The mystery of unity between Christ and the Church is the source of the sacraments of the New Testament gradually recognised as the 'canonical' seven.

3. A Note to the History of Salvation

Salvation history is not composed of the individual phases linearly following each other one by one. One period does not begin only with the end of the previous, and the beginning of a new phase does not mean a definite end of the previous one. Rather, they form layers, overlapping and coexisting with each other.¹¹ Maybe, it is more appropriate to speak not of phases, which evokes chronological succession, but of layers of salvation history. In the perspective of development, we live in an era when three layers are present: that of the order of creation, of Moses' Law and the layer of the New Testament. The last phase of salvation history is going to come: eschaton concluding the history of salvation during Christ's second coming. Sacraments will be redundant after the history of salvation has been completed.

All sacraments are sacraments of the Word. The Word of the Father through whom the universe was created (Hebr 1:2; John 1:3; Col 1:16) is mirrored in the created world and, therefore, the invisible creation is continually active and legible. This idea can be found in more passages from Paul's letters. According to Paul, pagans are able to know the real and true God, give thanks to him and worship him (Rom 1:19n; 1 Cor 1:21). This cannot be done without religious rituals. Thus Paul

¹⁰ See Thomas Aquinas, *STh* III. 61. 2 ad 3.

¹¹ See Benoît-Dominique de La Soujeole, *Introduction au mystère de l'Église* (Paris: Parole et Silence, 2006), 473.

presupposes sacraments of the order of creation. Their form and religious content depend on the level of knowledge of God and are deeply influenced by cultural context. When elements of the created physical world are integrated into worship, the spiritual dimension of the creation comes to the surface. Man himself looks for adequate forms in which to worship God. Since God called upon Abraham and gave him the covenant, rituals, as the worshipful reply to God's self-revelation, form a specific category.

The sacraments of Moses' Law are also sacraments of the Word. The continuing revelation of God goes hand-in-hand with its tangible expression. A distinctive feature of sacraments of this period is God's initiative in the sense that God himself reveals the specific way in which he wants to be worshipped. Every event following the meeting of Moses with the God of Abraham, Isaac and Jacob evolves the revelation of God's name. Sacraments of this period exist as sacred rituals and are part of the liturgical service taking place in the temple, synagogues, and homes. Outer ritual performance, as well as the words of Moses and the other prophets, were directed towards the awaited Messiah. However, the temple in Jerusalem was demolished in the year 70 AD and this kind of liturgical service ceased to exist, without being actually restored.¹² Since then, even greater emphasis has been placed on the sacred texts. The Torah, the Prophets, and the Writings are the central sacraments of Moses' Law. This is proved by the fact that Israel has retained its religious identity even after the end of animal sacrifices. The synagogal liturgy focused on the listening and interpreting of the word of God has represented its essential part up to this day. Worship service taking place in the homes of God's people is related to the service in synagogues and concentrates on the sanctification of time through various feasts during the year.

The person of the Incarnated Word himself is the sacrament of the New Testament. He embodies a dimension of creation culminating in man. Human nature is received and connected with the divine and personalised in the Son of the Father in a unique way. Jesus Christ, being the highest sacrament, also contains the Scriptures of the fathers. After

¹² There are still initiatives aiming to restore the temple in Jerusalem and its cult. See Olivier-Thomas Venard, *Terre de Dieu et des hommes* (Perpignan: Artège, 2012), 63–85. The cultic life of Israel is also preserved by the community of Samaritans on the Mount Gerizim. See AB Institute of Samaritan Studies, accessed December 20, 2019, <https://www.israelite-samaritans.com>.

all, it was to him they were referring, or rather, it was he who spoke through them about himself. Jesus Christ is the perfect and complete revelation of God's name. Due to the incarnation of the Word, the fullness of divine life is present in the human nature of Jesus. Christ is the new Adam, not physical as the first but pneumatic. The perfection of this unique sacrament of the New Testament is realised in the connection of the Head with the body that is the whole Christ (*totus Christus*). Regarding the teaching of the Second Vatican Council,¹⁵ the Church as the mystical body of Christ is not a new, different sacrament but is in Christ like a sacrament, and thereby participates in the sacramentality of Christ. Therefore, the seven sacraments of the Church are the concrete realisations of this sacramental participation.

4. The Church as the Mediator of all Sacraments

The people of Israel sharing the sacraments of Moses' Law have not been able to support sacraments of the natural order as well. These sacraments have been understood as idolatry, and thus a threat to the belief in the one God of Israel. On the other hand, the idea of the universality of salvation connected with universal worship had been developing more and more throughout the history of God's nation.

The Church received Christ's fullness of revelation and, therefore, is able to see the economy of salvation as the whole; it is thus provided with certain freedom and confidence. Promises of the Messiah are no longer uncertain anticipations but the present reality. For in Christ, who is the head of the Church, all the fullness of deity was pleased to dwell bodily, as the apostle says (cf Col 1:19; 2:9). This *pléroma* of deity in bodily form is another feature of the universal sacramentality appropriate to Christ, in which the Church participates. The extensive sacramentality represents a frame unifying sacraments of all phases of the salvation economy. The Church, therefore, ought to operate with all types of sacraments while differentiating among them. Although we refer to the extensive sacramentality, this does not mean that we focus on the areas that we perceive outside the Church according to some set

¹⁵ For the application of the term sacrament on the Church in the documents of the Second Vatican Council see Benedikt Mohelník, 'Sebepojetí církve jako kněžského lidu a jeho vliv na svátostnou povahu církve,' in Prokop Brož et al., *Církev a II. vatikánský koncil: Perspektivy současné eklesiologie* (Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015), 165–168.

criteria. On the contrary, even this type of sacramentality is directed inside the Church. Extensive is not the same as external. In this part of the paper, we will proceed in two steps. First, we will focus on the sacraments within the Church, and then we will focus on the sacraments outside the visible communion of the Church.

4.1 The Sacraments inwards the Church

An interior extensity (the paradox is only apparent, not real) is realised when Christians and Church communities explore the entire breadth, depth, and height of God's mysteries, and when sacraments penetrate all areas of the individual and communal life of Christians. According to St. Paul, the vocation of every Christian strengthening his or her inner being is to grow in knowing the love of Christ that surpasses human knowledge so that he or she may be filled with all the fullness of God (Eph 3:16-19). In this sense, the sacraments are extensive within the Church, while 'extensity' in this case means primarily growth in quality.

The 'traditional' pastoral approach to the sacraments has often been built on the assumption that children are continuously being formed by catechesis during the period of basic education, and thus naturally assimilate the Christian religious life. This assumption is not, in fact, valid these days or else applies to a minority of practising Christians. A significant part of Christians today has never gone through continuous catechesis nor has been supported by a Christian socio-religious environment; therefore, the meaning of mystagogy, not only as a part of the formation of neophytes but as the essential pastoral principle, is increasing in importance.

Many theological reflections are based on some observations as to how Catholics approach the sacraments nowadays, especially the Eucharist. Very few authors ask about the actual formation of believers and seem to automatically assume that all believers understand the mystery thoroughly enough. The approach of believers to the Eucharist is related to their education in faith and to their spiritual direction. If we understand the sacraments as the gifts of Christ himself to the Church, our pastoral praxis should depend on the specific meaning of the sacraments or, as St. Thomas would say, the truth of the sacrament is the one for the whole Church. The sacraments cannot be simply adapted to the changeable expectations of specific groups of believers.

The unifying principle of the sevenfold organism of the New Testament sacraments is universal priesthood perfectly realised in the Eucharist where a spiritual sacrifice of believers is unified with the sacrifice of Jesus.¹⁴ I consider the spreading of the theology of the universal priesthood of all believers among laypeople in the Church as well as their shepherds to be the urgent challenge of sacramental theology nowadays. The theology and spirituality of the universal priesthood should always be the crucial theme of continual mystagogical formation in Christian communities.

4.2 The Sacraments outwards the Visible Community of the Church

An outer extensity covers all remaining groups of sacraments – sacraments of the Old Testament and sacraments of the natural order, eventually sacraments of promise, in case we would like to distinguish the period between the covenant given to Abraham and the calling of Moses. These sacraments can all be defined as the sacraments prior to the New Testament.¹⁵

The Second Vatican Council did not use the term sacrament related to religious expressions outside the visible community of the Church. Nevertheless, in my opinion, the teaching of the Council opens a door for further theological reflection upon the sacraments in the widest sense of the word. The constitution *Gaudium et spes* offers a Christological perspective of man, saying that: ‘the truth is that only in the mystery of the incarnate Word does the mystery of man take on light’ (GS 22). Thus the Church is able to see in the light of Christ’s mystery Christic features and their potential in the sacraments prior to the New Testament. The Council says in the same paragraph that Christ reveals to man his personal vocation. This vocation is divine and one, the same for all people because Christ died for all, while ‘the Holy Spirit,

¹⁴ See Benedikt Mohelník, ‘Eucharistie – oběť Krista-Hlavy a jeho mystického Těla,’ *Acta Universitatis Carolinae Theologica* 6, no. 1 (June 2016): 119–146, doi:10.14712/25363598.2016.7.

¹⁵ Primarily, I distinguish between sacraments prior to the New Testament and sacramentals which are fully appropriate only to Christians and with limits to non-baptised persons (above all to catechumens) – see SC 60. Therefore, I do not suppose that elaborating theology of sacraments would make a real contribution to this issue as it was proposed by Martin Stuffer. See ‘Observations sur la théologie des sacrements et de la sacramentalité, dans le contexte œcuménique,’ *La Maison-Dieu* 292, no. 2 (June 2018): 23–24.

in a manner known only to God, offers to every man the possibility of being associated with this paschal mystery' (*GS22*). Another important practical indication can be found in the Decree on the Mission Activity of the Church: 'For the Church, although of itself including the totality or fullness of the means of salvation, does not and cannot always and instantly bring them all into action. Rather, she experiences beginnings and degrees in that action by which she strives to make God's plan a reality' (*AG 6*). The means of salvation, which cannot always be brought into action, are here first of all the sacraments of the New Testament. Nevertheless, the Church is called upon to realise God's plan of salvation, therefore she must also use other means available.

So the Church ought also to operate with the sacraments of the natural order as well as with the sacraments of promise and sacraments of Moses' Law. Benedikt Kranemann raises a question as to how members of other religions or eventually people without religious beliefs can be integrated into ecumenical, that is, Christian worship.¹⁶ If we go beyond the ground plan of Christian liturgy in the strict sense, which is a natural expression of community among Jesus' disciples, we gain a new perspective. On the one hand, we do not enter into a conflict situation as we do when non-Christians are actively involved in Christian worship. On the other hand, this act of worship obtains a specific status and is not degraded as part of an undefined interspace – it is a sacrament. The Church definitely cannot substitute different religions performing their own specific religious rituals, yet it is completely legitimate if the Church involves representatives of different religions into common gatherings through their cultic acts arising from the Mosaic tradition or 'professing to hold the faith of Abraham, along with us adore the one and merciful God, who on the last day will judge mankind' (*LG 16*). In the same way, general spiritual symbols can be involved and used by any participant.

The Church should not accept the position of an institution specializing in rituals and providing, on a contract basis, a ceremonial aspect to public events.¹⁷ She can avoid this danger if she understands the task as part of her mission in the world realised through those sacraments prior to the New Testament. Acts of worship of the Church also

¹⁶ See Benedikt Kranemann, 'Společnost v poplachu katastrof: Perspektivy liturgické vědy při veřejných smutečních obřadech,' *Salve* 29, no. 1 (2019): 155–156.

¹⁷ *Ibid.*, 154.

have a diaconal dimension.¹⁸ As a result, the Church would be able to accompany all people on their life's journey through a particular period of their personal salvation history. In this way, she does not abandon her essential vocation to proclaim the gospel to all nations, aiming to make possible for all to believe in Christ personally and become Christians.¹⁹ A perceptive spiritual accompaniment is more likely to avoid a threat of agitation having nothing in common with a real testimony of faith.

Christ himself gives an example of how all types of sacraments might be integrated. This is most evident in the case of the institution of the Eucharist which was established by Jesus gradually, so his disciples are able to perceive the meaning of this concentrated (as well as concentrating) sacrament. The institution is here understood in a broader sense of the word. The first stage of the institution is Jesus eating with his disciples, tax collectors, sinners, women, etc. A symbolic significance of food and dining as a sacrament of the natural order is here the centre. The second stage is the event of the last supper, clearly based on the sacrament of Moses' Law (paschal dinner, paschal temple liturgy etc.). Jesus wholly accepts the meaning of sacraments of the Moses' Law but at the same time, he releases them for a new, full, and perfect meaning. He anticipates the oncoming events of his death and resurrection. The third stage of the institution is the entrusting of the fully formed New Testament sacrament of the Eucharist to the early Church during the dining of Jesus with his disciples after the resurrection (Emmaus, at the shore of the lake, etc.). The fully established Eucharist celebrated by the Church does not miss any of the constitutive stages, but rather they are transformed into particular Christian liturgical forms. The symbolic meaning of basic food and common dining is always essential for the Eucharist; the elements of the sacraments of Moses' law are integrated (not only in the form of certain ritual continuity but also through the praxis of reading and interpreting the Scripture) together with totally new aspects, above all the personal presence of Christ in his paschal mystery.

The outer extensive sacramentality defines a form of the Church's action in the world. The universal sacramentality of Christ sets the

¹⁸ See Julia Knop, 'Diakonická církev v podmínkách diaspory,' *Salve* 29, no. 1 (2019): 30–32.

¹⁹ See Kranemann, 'Společnost v poplachu katastrof,' 154–155.

frame of the action. Through her action, the Church, in a certain sense, giving the meaning to the salvation history,²⁰ is called upon to reach to the farthest edge of the universal sacramentality that is all people without exception. Christ as the mediator and redeemer of all people is related to every individual human being. The extensive sacramentality has a central dynamic. It guides man to the innermost identification with Christ possible, realised in the Eucharist. Thus, the Church is established and sent to enable all people to participate in Christ's perfect spiritual sacrifice. This accompaniment is realised through all types of sacraments, from sacraments of the natural order, through sacraments of Moses' Law up to the sevenfold organism of the New Testament sacraments.²¹

Their common factor is represented by the essential aspect of the highest worship realised by Christ, the highest priest that gives himself to others. Every act of authentic love expressed for a neighbour might be joined to the love of Christ through the sacraments as the instruments or tools enabling us to do so. Particular types of sacraments differ in explicitness and intensity, yet all of them allow a real bond to Christ. The Church is equipped to discerning and she can even, in case of sacraments of the natural order, emphasize their aspects with a potential to heal, cultivate, etc. These elements, being a foundation of authentic significance, can be found among all types of sacraments prior to the New Testament. Regarding sacraments of the natural order, it is a symbolic expression of the longing for God and a transcendent meaning of life, often quite indefinite. Sacraments of promise articulate a belief in the one God who is merciful and just. Finally, the sacraments of Moses' Law declare the awaiting of the coming of the Messiah and the awareness of God's election.

God's blessing arising from the sacraments is for all people. Sacraments prior to the New Testament are also nowadays effective towards the faith which they express and encourage as well. Indeed, through the work of the Church, 'whatever good is in the minds and hearts of

²⁰ See François Daguet, *Théologie du dessein divin chez Thomas d'Aquin: Finis omnium Ecclesia* (Paris: J.Vrin, 2005).

²¹ In a few sentences, I summarise here the teaching of the Second Vatican Council from the chapter on the people of God, LG 14–17. The council explicitly refers to the theology of St. Thomas Aquinas on the capital grace of Christ. Christ is the head of every man; therefore, all people are related to him although at various levels. See Thomas Aquinas, *STh* III. 8.

men, whatever good lies latent in the religious practices and cultures of diverse peoples, is not only saved from destruction but is also cleansed, raised up and perfected unto the glory of God, the confusion of the devil and the happiness of man' (*LG* 17).

Conclusion

I realize that statements proposed in this short article require more detailed research and more precise argumentation. The magisterial texts, including documents of the Second Vatican Council I have been quoting from as well as *Acta synodalia*, should be studied further. However, I believe that the fundamental theological hypothesis which I offer is formulated clearly enough to become a subject of discussion. The sacramental service of the Church is neither limited nor exhausted in the celebration of the seven sacraments as canonically defined. The Church is sent to extend her visible boundaries towards the universal sacramentality of Christ, which can also be realised through sacraments prior to the New Testament. The conciliar vision of people who are looking for God but, for now, do not have the gift of faith and do not belong to the community of Jesus' disciples does not deny the existing dark side of reality: 'But often men, deceived by the Evil One, have become vain in their reasonings and have exchanged the truth of God for a lie, serving the creature rather than the Creator (cf. Rom 1:21.25). Or some there are who, living and dying in this world without God, are exposed to final despair' (*LG* 16). Maybe, rather than using the scholastic terminology for the sacraments prior to the New Testament, we can call them the sacraments of humanity or the sacraments of hope.

*Catholic Theological Faculty, Charles University
Thákurova 3
160 00 Praha 6
E-mail: mohelnik@ktf.cuni.cz*

BENEDICTIONAL ECCLESIOLOGY – RENEWAL OF THE CHURCH FROM WORSHIP EXPERIENCES?*

JULIA KNOP AND BENEDIKT KRANEMANN

ABSTRACT

The article was written as a conversation between Dogmatics and Liturgical Studies. It asks what kind of self-understanding of the church becomes visible in the blessing ceremonies that have been newly adopted in recent years. In the background, there are considerations that such liturgical celebrations shape the image of the Church in time and society. At the same time, it is discussed how such new liturgical celebrations develop traditional concepts of ecclesiology. The blessing ceremonies discussed below, such as the blessing of couples on Valentine's Day or the blessing of same-sex couples, are not regulated by the official Church. They are part of a changing liturgical practice from the ecclesial base. This development of the Church on a practical and theoretical level deserves theological reflection. Here God's message of salvation is proclaimed in new liturgical formats. In these liturgies, Christians approach a changing society with the liturgy. The theological discussion about such celebrations is gaining importance in German theology. It is also reflected in the dioceses which are opening up to the inner-church reform process. In particular, it plays a role in the Synodaler Weg, which has recently begun in Germany, a process of reform within the Church.

Key words

Ecclesiology; Blessing; Blessing ceremony; New liturgical formats; Liturgical theology

DOI: 10.14712/25363598.2020.42

* The following essay is based on a lecture that was given on 21st March 2019 at a joint conference of the Theological Research College at the University of Erfurt and the Faculty of Catholic Theology of Charles University in Prague at the Dominican Monastery in Prague. The topic of the 5th joint conference was: 'Sacraments in Context. The Theological Disciplines Facing New Questions in the 21st Century'. The text

1. Liturgy as an Expression of Church's Self-understanding

In the liturgy of the Church, what and how the Church believes, and how she understands herself is expressed, practised, and staged. Faith and celebration shape each other mutually; they form the ecclesial self-understanding of an era. The concrete form of the service presents a certain image of the church and at the same time has an effect back on theological theory formation and church concept development. What the church believes and how it expresses this faith in the service is thereby not once and for all (given), but the subject of active shaping and historically in flux.² Non-simultaneity between the local and the universal church, but also between the positions of the different actors and between different theological disciplines is not the exception but the rule, and not a drama. The local church can react more precisely to social and church developments.³ Needs for development in teaching, theory, and liturgy can be grasped more sharply and better when reflected on the spot than is possible and appears urgent to a distant central office that is pressing for unity in the universal church. Scientific theology and church leadership take on different roles and work with different competencies; pastoral practice, in turn, needs and shapes Christian contemporaneity with its respective culture and society.

Theoretically and institutionally perceived so far rather reservedly, blessing ceremonies, i.e., 'benedictions', have for some time played

was revised for publication. For a more comprehensive German version see: Julia Knop and Benedikt Kranemann, 'Benediktionale Ekklesiologie – Welche Kirche baut der Segen auf?', *Segensfeiern in der offenen Kirche: Neue Gottesdienstformen in theologischer Reflexion* (Quaestiones Disputatae 305), eds. Julia Knop and Benedikt Kranemann (Freiburg/Br.: Herder, 2020), 248–265.

² On the connection between *lex orandi* and *lex credendi* thus invoked, cf. Julia Knop, *Ecclesia orans: Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik* (Freiburg/Br.: Herder, 2012); Julia Knop, 'Liturgie als Thema und Herausforderung der Dogmatik: zur systematisch-theologischen Relevanz des Gottesdienstes,' in *Sakramentale Feier und theologia prima: der Vollzug der Liturgie als Anfang und Mitte der Theologie*, Klosterneuburger Symposium 2018 (Pius-Parsch-Studien 16), eds. Andreas Redtenbacher and Markus Schulze (Freiburg/Br.: Herder, 2019), 53–73.

³ Cf. the examples from different epochs of liturgical history in Jürgen Bärsch and Benedikt Kranemann in coop. with Winfried Haunerland and Martin Klöckener, eds., *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens: Ritueller Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte. 2 Bände* (Münster: Aschendorff, 2018); on the manifold development processes cf. Albert Gerhards and Benedikt Kranemann, eds., *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes: Liturgiegeschichte in neuem Licht* (Quaestiones Disputatae 289) (Freiburg/Br.: Herder, 2018).

an increasingly important role in the pastoral ministry of the Catholic Church in Germany in a very diverse way. In them, the Church presents itself in a partly unusual, yet creative and affectionate way. There are still traditional blessings in the course of the Church and calendar year or related to unique occasions such as the house blessing for moving in.⁴ However, new forms of celebration are also being developed and tested.⁵ In this way, not only pastoral workers but also communities as a whole react to social developments in the shaping and perception of human life in partnership and family. They also take into account changing sociological conditions in religion and describe the task of the church and its ritual practice more openly: Blessings are celebrated on a denominational or ecumenical basis. There are also group- and gender-related blessings. Even people who do not belong to any religious community sometimes ask in a special life situation, for example, after the birth of a child, during adolescence, at the beginning or end of a partnership, to be granted the closeness of God in a blessing ceremony.⁶ Finally, there are blessing ceremonies for same-sex couples with a long history. The theological debate in science and church is somewhat lagging behind this latter practice⁷ but is slowly gaining

⁴ For a description of the history of blessings see: Adolph Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* (Freiburg/Br.: Herder, 1909; reprint Bonn: Nova und vetera, 2006); on the history of the corresponding liturgical books and the celebrations described in them, as on a theology of blessing cf. Florian Kluger, *Benediktionen: Studien zu kirchlichen Segensfeiern* (Studien zur Pastoralliturgie 51) (Regensburg: Pustet, 2011).

⁵ Biblical theological foundations, models of practice and further theological perspectives are put together in Julia Knop and Benedikt Kranemann, eds., *Segensfeiern in der offenen Kirche: Neue Gottesdienstformen in theologischer Reflexion* (Quaestiones Disputatae 305) (Freiburg/Br.: Herder, 2020).

⁶ Cf. among others Michael Domsen and Emilia Handke, eds., *Lebensübergänge begleiten: was sich von Religiösen Jugendfeiern lernen lässt* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016); Hans Gerald Hödl, Johann Pock and Teresa Schweighofer, eds., *Christliche Rituale im Wandel: Schlaglichter aus theologischer und religionswissenschaftlicher Sicht* (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 14) (Göttingen: V&R unipress, 2017); Ulrike Wagner-Rau and Emilia Handke, eds., *Provozierte Kasualpraxis: Rituale in Bewegung* (Praktische Theologie heute 166) (Stuttgart: Kohlhammer, 2019); also the contributions in the booklet *Diakonische Kirche in säkularer Gesellschaft*, *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 47, no. 3 (2018).

⁷ Cf. the basic text of the ad hoc working group 'Segensfeiern' Sachbereich 5 'Familie' of the Zentralkomitees der deutschen Katholiken, last modified November 27, 2019, <https://bit.ly/32wprku>; cf. the annex to this text 'Segen schenken – Segensfeiern für gleichgeschlechtliche Paare,' accessed December 30, 2019, <https://bit.ly/399XvnZ>; also the essays in Stephan Loos, Michael Reitemeyer and Georg Trettnig, eds., *Mit dem Segen der Kirche?: Gleichgeschlechtliche Partnerschaft im Fokus der Pastoral* (Freiburg/Br.: Herder, 2019); Ewald Volgger and Florian Wegscheider, eds., *Benediktion*

momentum. The form, significance and theological legitimacy of such celebrations are now also being discussed at the diocesan level.

In all these celebrations, the church acts. This is also the case when no approved liturgical form is taken as a basis, or when we can observe the differences and non-simultaneity between the different levels or actors – between pastoral practice and academic reflection, between the moral teaching of the Church and liturgy, between ordination-bound services and those presided over by an unordained person.⁸ As the prayer of the Church is the prayer of the baptised, the worship of the Church is the worship of the baptised. All the baptised bear the liturgy without prejudice to the specific duties of ministers or the respective roles in the liturgy.⁹ The close relationship and mutual opening up of the Church and liturgy, which has been repeatedly emphasised by liturgical science since the Council, cannot be reduced to sacramental worship services; it applies to every liturgy and is therefore also applicable to blessings.

What self-understanding of the church becomes visible in the mentioned blessing celebrations of a new and different kind? How do they shape the image of the church in our time and society? To what extent do these blessings – in all their diversity – further develop traditional church self-understanding and traditional ecclesiological concepts? In order to sharpen the question as to what image of the church is shown in the various liturgical celebrations, we will pick out blessings for which rituals have only recently been developed and practised in Germany that have not yet been regulated by Church authorities. Here church development takes place on a practical and theoretical level:

von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften (Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz 8) (Regensburg: Pustet, 2020).

⁸ The term 'rite deaconia' (Ritendiakonie), which goes back to Paul Michael Zulehner, is used here; cf. Paul M. Zulehner, 'Ritendiakonie,' in *Die diakonale Dimension der Liturgie* (Quaestiones Disputatae 218), eds. Benedikt Kranemann, Thomas Sternberg and Walter Zahner (Freiburg/Br.: Herder, 2006), 271–285; Johannes Pock, 'Gottesdienste „im Vorhof der Heiden“: pastoraltheologische Überlegungen zur Liturgie zwischen gefeiertem Mysterium und Ritendiakonie,' *Heiliger Dienst* 67 (2015), 246–258.

⁹ Depending on the liturgy, different ministers and role bearers take on the leadership of a service, which must, however, be at the service of the celebrating community. This does not change the fact that there are always precedents for the liturgy which contradict this. For liturgical-theological reasons, a form of liturgy should be maintained which shows the Church as a *community* of faith and which involves all the baptised. Where liturgical orders contradict this, they themselves should be called into question, instead of making theological-legal misunderstandings and problems the norm.

in view of new or newly identified needs, new liturgical formats are also emerging in which God's message of salvation is proclaimed and Christians place themselves at the service of a securely changing society. An example of this is a blessing ceremony that was held in Erfurt in 2000 and is now widespread in German-speaking countries: the blessing ceremony on Valentine's Day. Finally, blessing ceremonies for same-sex couples, as they are currently being discussed in the Catholic Church in Germany,¹⁰ will be questioned about the church's self-image that is intended, and practised and traditional church images will be corrected and developed further. In the theological discussion, these and similar celebrations have so far been considered more from their meaning for the respective addressees than from their ecclesiological relevance – wrongly, as it will turn out. The discussion will conclude with reflections from a liturgical as well as a systematic theological perspective, which will lead to theses that will stimulate further discussion.

2. Blessing of Couples on Valentine's Day

What ecclesiology is expressed in a blessing ceremony to which couples from very different life situations are publicly invited, people who are 'on their way in partnership'? The blessing ceremony on Valentine's Day was first celebrated in Erfurt in 2000.¹¹ Today it is offered in many places in the German-speaking area, but its rite is neither

¹⁰ Finally, in December 2019 the chairman of the German Bishops' Conference, Cardinal Reinhard Marx, expressed himself positively about a blessing 'in the sense of a pastoral accompaniment' (im Sinne einer seelsorglichen Begleitung); see 'Marx: Homosexuelle Paare können einen Segen bekommen,' accessed December 12, 2019, <https://bit.ly/30kuCRQ>.

¹¹ The celebration was published by the present Auxiliary Bishop of Erfurt, Reinhard Hauke, who designed this celebration. Cf. Reinhard Hauke, *Herzlich eingeladen zum Fest des Glaubens ...: Projekte für Christen und Nicht-Christen* (Leipzig: Benno, 2009), 65–67. Also: Bianka Piontek, 'Valentinstag in Erfurt: ein Heiliger kehrt zurück in die Kirche,' in *Liturgie mit offenen Türen: Gottesdienst auf der Schwelle zwischen Kirche und Gesellschaft* (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 13), eds. Irene Mildenerger and Wolfgang Ratzmann (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2005), 165–170; Thomas Klie, ed., *Valentin, Halloween & Co.: zivilreligiöse Feste in der Gemeindepraxis* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006); Stephan Schatzler, *Riten und Rituale der Postmoderne: am Beispiel des Bistums Erfurt* (München: GRIN, 2012); Birgit Jeggle-Merz, 'Segnungsfeiern am Valentinstag: Eine Initiative aus dem Bistum Erfurt mit weitreichender Ausstrahlung,' in *Segensfeiern in der offenen Kirche: Neue Gottesdienstformen in theologischer Reflexion*, 149–176.

officially regulated nor necessarily uniform.¹² In order to elaborate on the ecclesiology inherent in this celebration of the blessing, a worship service template from 2005 is used. Ecclesiological markers can be found on different levels. The question is: What is the significance of verbal and non-verbal rites? Who is involved, what roles are there? From where can we see ourselves commissioned to give God's blessing to other people? Which forms, which texts, which perspectives are chosen and why? How do you deal with role models from approved forms? How does ecumenical experience come into play? Is a church space used? Is there an invitation by the church and an ecclesiastically legitimised leadership?

The celebration of the blessing corresponds to the basic structure that is constitutive for liturgies of Christian churches: the dialogical moment of God's address and the people's response or, in other words, the moment of the encounter between God and people is clearly expressed. Blessing is or rather shapes a relationship between God and man, as is already clear in the Bible. The celebration of the blessing opens a symbolic space into which people are invited who wish to come before God with their lives. The inviting people – Christians – know that they are motivated and empowered to promise God's blessing to others through biblical tradition and through centuries of blessing practice, but also through everyday religiousness (wishing for the blessing). Behind this is the conviction that all blessings begin with God, that the blessing belongs to the community of God and man, and that the blessing densely expresses the hope of God's nearness in the lives of people.¹⁵

The liturgy takes place in a church room. It is led by a Lutheran pastor and a Roman-Catholic priest. Married couples give witness to their partnership. According to the schedule, musicians are also involved. The role of the two clergymen is to lead the ecumenical blessing service. This includes opening and closing, a prayer at the beginning, the viewing and interpretation of images, an invitation to the Our Father,

¹² According to the experience of these celebrations, 'ambiguity and diversity' and thus tolerance of ambiguity obviously do not contradict being a church. Cf. Thomas Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt: über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt* (Ditzingen: Reclam, 2018).

¹⁵ For the biblical assurance of a theology of blessing see Stephan Winter, 'Theologie und Praxis des Segens,' in *Segensfeiern in der offenen Kirche: Neue Gottesdienstformen in theologischer Reflexion*, 37–55.

and the Aaron Blessing as the final blessing. The married couples tell about their relationship, say the intercessions together with the clergy, and at the end of the service – after the Aaron blessing – bless the couples who wish to receive this. Occasion, space, actors, language, and sign actions, and even the occasion signal that the church is acting here.

The distribution of roles in the celebration is differentiated and not fixed on the ordained. The two ordained persons open and close the service. The reports on the partnership that are important for the celebration, however, are contributed by the couples. Their competence based on life experience is decisive for the performance of this task in the service. Baptised persons perform central liturgical tasks such as the intercessory prayer and the prayer of blessing over the couples independently of a ministry or ordination. The ‘invitation to blessing’ states that it is about ‘a request to God for the success of the partnership’. The fact that clergymen and married couples bless equally shows that both have the ability to do so and that this does not depend on an ordination. The prerequisite for being able to give the blessing is baptism. It forms the theological foundation on which liturgical action is based. Baptised persons are not only able to speak of God – for example, by giving a public testimony of their faith – they are also empowered to give God’s love and attention to others.¹⁴

Linguistically, the blessing service constitutes a community from the beginning. The introductory prayer already in the first sentence speaks of an assembly and emphasises the community aspect. Twice the praying ‘we’ is mentioned. In the doxology, the gathered congregation (‘we’) praises God ‘who meets us as a good and lasting community’. The blessing is not an individual event but is connected with a community that relates to God and is defined from God.

We encounter various basic liturgical elements which also occur regularly in church blessing services from the Book of Blessings:¹⁵ read-

¹⁴ The invitation to the blessing does not speak of baptism, but formulates that the love of God biblically seen becomes visible in his blessing. On the other hand, it establishes a connection between the experience of love and its transmission. From here, references to baptism can be established, especially if one understands baptism as God’s care and love for humankind.

¹⁵ Cf. Liturgische Institute Salzburg, ed., *Benediktionale: Studienausgabe für die katholischen Bischöfe des deutschen Sprachgebietes*, erarbeitet von der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (Trier, Zürich, Einsiedeln [u.a.]: Benziger, 1979) (Pastoralliturgische Reihe in

ing of Scripture (here, 1 Cor 13:1–11) – (intercessory) prayer – blessing. Incidentally, the testimonies of the couples precede the proclamation and supplication. They illustrate how the act of blessing is carried out against the background of these experiences. Life and faith, experience and tradition meet and interpret each other. The partnership and common life of (married) couples¹⁶ are placed under the blessing of God. The request for a blessing is addressed to God. It is presented without restriction or condition and, according to the presentation, is not subject to any institutional restrictions or moral tutelage. It is spoken into the individual life situation, which in turn is not rigidly but dynamically perceived. The human desire and need for blessings is taken seriously.

3. Blessing Ceremonies for Same-sex Couples

A dynamic, learning, and open church that is on the way with people also meets same-sex couples in its blessing ceremonies. They are now offered in many places but are officially still under church edict.¹⁷ For, as per the frequently encountered reason, the church may not and cannot bless what it morally condemns. On the other hand, those who celebrate such celebrations refer to more recent assessments of homosexuality as they are presented by the human sciences and theology, especially exegesis and moral theology.

Blessing ceremonies for same-sex couples are also justifiable, practicable, and meaningful today from a liturgical-theological point of view because these couples ask for God's blessing for their love relationship, which they want to live out of their faith. The biblical pericopes in which violent sexual acts between men are condemned do not meet what is understood in the present day as a love relationship

Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“). Cf. Kluger, *Benediktionen*. The following explanations always refer to the German edition of the *Benediktionale*.

¹⁶ The text is not clear here. Sometimes it talks about couples, sometimes about married couples.

¹⁷ However, there are inner-church initiatives which should lead to a recognition of such blessing ceremonies by the church leadership, for example, by the Central Committee of German Catholics; see the texts mentioned in footnote 5. An instructive presentation, phenomenological, and theological analysis of concrete worship forms according to which partnership blessings are made in Germany are offered by Dominik Bodenstern and Andreas Krebs, 'Riten zur Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften', in *Segensfeiern in der offenen Kirche: Neue Gottesdienstformen in theologischer Reflexion*, 195–210.

between two people of the same sex.¹⁸ Homosexuality is seen today, from a human scientific point of view, as a standard variant of human sexuality. The civil law equality of homosexual and heterosexual partnerships was fully implemented in Germany in 2017. The Institute of Registered Civil Partnerships has already existed since 2001; since 2017, civil marriage is now also possible. Officially, however, homosexuality is still described in church morals¹⁹ as ‘pathological’²⁰ and ‘objectively disordered.’²¹ Homosexual relationships and actions, as it says in the catechism, ‘are contrary to the natural law. They close the sexual act to the gift of life. They do not proceed from a genuine affective and sexual complementarity. Under no circumstances can they be approved’. (CCC 2357). Whoever is homosexually inclined is called to chastity according to Roman moral teachings (cf. CCC 2349). In his post-synodal apostolic letter *Amoris laetitia*, which Francis writes in 2016, there are no analogies between heterosexual marriage and homosexual partnership, ‘absolutely no grounds for considering homosexual unions to be in any way similar or even remotely analogous to God’s plan for marriage and family.’²² The social, medical, ethical, and legal re-evaluation of homosexuality does not still find its reflection on the Church’s side as concerns a substantial development

¹⁸ Cf. Stephan Goertz, ed., „*Wer bin ich, ihn zu verurteilen?*“: *Homosexualität und katholische Kirche* (Katholizismus im Umbruch 5) (Freiburg/Br.: Herder, 2015).

¹⁹ Cf. Peter Schallenberg, ‘Homosexualität aus Sicht des katholischen Lehramtes,’ in *Mit dem Segen der Kirche?: Gleichgeschlechtliche Partnerschaft im Fokus der Pastoral*, 71–85; Stephan Goertz, ‘Gleichgeschlechtliche Sexualität und Partnerschaft: moraltheologische Gründe für eine Revision der kirchlichen Lehre,’ in „*Wer bin ich, ihn zu verurteilen?*“, 86–98; Julia Knop, *Beziehungsweise: Theologie der Ehe, Partnerschaft und Familie* (Regensburg: Pustet, 2019), 86–101; Jochen Sautermeister, ‘Segnung gleichgeschlechtlicher Paare: strukturanalytische Beobachtungen zentraler Argumentationstypen aus theologisch-ethischer Sicht,’ in *Mit dem Segen der Kirche: Die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften in der Diskussion*, ed. Andreas Krebs and Matthias Ring (Bonn: Alt-Katholischer Bistumsverlag, 2018), 111–122.

²⁰ Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, *Persona humana*. Declaration on certain questions concerning sexual ethics, accessed December 12, 2019, sec. 8, <https://bit.ly/2CH0iZP>.

²¹ Congregation for Catholic Education, *Instruction Concerning the Criteria for the Discernment of Vocations with regard to Persons with Homosexual Tendencies in view of their Admission to the Seminary and to Holy Orders*, accessed December 12, 2019, sec. 2, <https://bit.ly/5jeyRYD>.

²² Cf. Pope Francis, Post-Synodal Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia* of The Holy Father Francis to Bishops, Priests and Deacons, Consecrated Persons, Christian Married Couples and all the Lay Faithful on Love in the Family, accessed December 12, 2019, sec. 251, <https://bit.ly/2WHZ5IX>.

of its teachings and practice, which would correct previous devaluation and discrimination.

Now, ‘blessing’ means literally ‘benedictio’, but not a moral evaluation by a human institution. Blessing is the praise of God for creation and salvation and the request to God to turn to mankind in salvation.²³ This cannot be denied to the couples at issue here, especially in view of the new human scientific and theological insights mentioned above. To understand homosexuality as a standard variant of human sexuality means theologically to see it as part of the good, God-willed creation. The theology of blessing, as it is formulated in the Book of Blessings, starts out from a fundamental need of the blessing of man and interprets it as a desire for ‘salvation, protection, happiness and fulfilment’ (Benediktionale, PE 1) for one’s own life.²⁴ Where people long for a blessing in order to be granted God’s fundamental promise of creation (cf. Gen 1:31) or to be assured of it, this cannot be denied. For the Church is not a source of blessing, nor an authority able to decide on the good or bad of a person, but she is a sign and instrument (cf. LG 1) of the salvation that God himself is and gives. With regard to an ecclesiology from the liturgy, it should be noted here that the Church allows herself to be called to the service of God and man for the blessing, when it is a matter of thanksgiving and praise, interpretation of life by faith and a plea for new life chances, the connection of the life of a couple to the salvific history of God, etc. It does not create the blessing but brings into the word that blessing which is promised.²⁵

Because of the Church’s self-understanding, as the current inner-church discussion shows and as already existing models for such celebrations show, such blessing celebrations must be celebrated as the liturgy of the Church with the corresponding theological and aesthetic celebration form.²⁶ The church’s appreciation of the respective

²³ Cf. in detail: Thomas Hieke, ‘Segen: Kraftvermittlung und Eintritt in den Heilsraum Gottes: Zehn Thesen zu Segen/Segnen in der christlichen Bibel,’ in *Segensfeiern in der offenen Kirche: Neue Gottesdienstformen in theologischer Reflexion*, 15–36, and Stephan Winter, ‘Theologie und Praxis des Segens.’

²⁴ It can be left open here whether such generalising notions of ‘man’ are acceptable.

²⁵ Cf. Hans-Joachim Sander, ‘Das Möbiusband von Segen und Fluch – eine Fundstelle Gottes: Kirche in prekärer Wechselwirkung mit gleichgeschlechtlichen Partnerschaften,’ in *Mit dem Segen der Kirche?: Gleichgeschlechtliche Partnerschaft im Fokus der Pastoral*, 101–116.

²⁶ Cf. the anthology resulting from a conference organised by various German dioceses: *Mit dem Segen der Kirche?: Gleichgeschlechtliche Partnerschaft im Fokus der Pastoral*.

relationship is expressed in the form of the celebration. These celebrations are then the performance of a changed ecclesial approach to different partnership constellations. Through the congregation or community gathered for this celebration and the conduct of the service, the church explicitly expresses its commitment to this couple. In the liturgy for the blessing of same-sex couples of Old Catholics in Germany, the congregation is asked about its willingness to support the couple on their journey.²⁷ Thus, such a liturgy becomes an act of conversion of the church, which renounces its previous assessment of a certain form of sexuality and in conversion promises its solidarity to those who have been ostracised up to now, and thus it gives witness to God's promise. Here, a liturgically renewed ecclesiology becomes apparent.

4. Church's Self-image and Blessing Ceremonies

The blessing ceremonies that are the subject of this discussion express the church in a new, sometimes unusual way. Rehearsed forms and traditional concepts of the church are broken up and questioned. It becomes apparent that the church can also be lived differently. This need not be explicitly addressed in the respective texts – but it can be experienced. How does the church present itself here?

It is an inviting church, interested in its fellow human beings regardless of their church affiliation. In these liturgies, Christians act out of the hope of God's attention to all people and put this prominently in the foreground. It is a church that invites people of very different faiths, church members, and non-denominational groups, to hear and experience God's benedictio. It does not close itself off in the service but shows itself to be open to the culture in which it lives and which shapes it. The invitation alone is an ecclesologically interesting fact. It is about a church that proclaims and celebrates its faith with people who do not need to bring any preconditions except a basic trust in the power of God's blessing. That is why the texts and rites of a blessing

²⁷ Liturgische Kommission des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland, ed., *Die Feier der Partnerschaftssegnung im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland* (Bonn, 2014), 45; cf. also Andreas Krebs, "In vielfältigen Formen wird seine Liebe in uns sichtbar": zum Stand der Diskussion um die Pluralisierung von Lebensformen im Katholischen Bistum der Altkatholiken in Deutschland,' in *Mit dem Segen der Kirche: Die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften in der Diskussion*, 11–27.

ceremony on Valentine's Day, for example, are kept relatively simple, but at the same time quite dense: a biblical reading, the Lord's Prayer, the Aaronite blessing, not least the testimonies of the couples.

In the presented liturgies, the church also shows a diaconal self-understanding. The respective celebration of the blessing is not primarily directed towards the self-preservation of the church; the gaze is not primarily directed *ad intra*. It is not about stabilisation and consolidation of the denominational community. Rather, the service becomes the place and moment of encounter of church, society, and culture. Believers who act in this way show interest in people and their successful lives. Precisely for this reason, it will have to be said that the Church of Jesus Christ becomes visible here, namely as a church that is constantly changing with the people who live in and with it in different ways.

Moreover, it is the church that renounces definitions and judgments. In contrast to a church's self-image as a teaching and judging authority superior to both the individual and society, the church here shows a new self-image: the celebrations are open to people who want to be blessed and who feel this is good in their present life situation. This church grants God's blessing to all those people who ask for it. Judging by the texts of, for example, the Valentine's Day celebrations, but also by the forms circulating for the blessing of homosexual partnerships, official church doctrine plays no role in dealing with a partnership, ways of life, marriage, etc. (although one might ask how the couples who give testimony are chosen). The blessing is put forward as a blessing for the people. The texts and drawing acts are then selected. It is about friendship, love, partnership, and the request that God may bless them. The church abstains from moral judgment about these people and their lives and does not set up any corresponding preconditions for the blessing. In this way, it maintains a certain openness in its position by addressing questions but refrains from giving final answers or giving its answer in the form of a promise, a blessing instead of by formulating a moral doctrine.

The church, as it appears in the described blessing celebrations, remains dynamic. The communion which once gathers in a place for Valentine's Day services is not designed to be permanent and stable, as much as it is naturally possible for appropriate connections to be formed. Even a funeral celebration is probably a frequent, one-time event for the community, from which no constant worship practice or

community ties need to follow. In the blessing ceremonies for same-sex couples, church dynamics are shown in the readiness to follow social developments and scientific findings also on the ritual level, even if this makes visible inner-church non-simultaneity of liturgy and moral teaching.

Above all the blessing ceremonies on Valentine's Day present a church which cannot be defined by the boundaries of a denomination, but is ecumenically open. Here the liturgy does not become a place of denominational separation or profile sharpening. The Valentine's blessing, for example, is (at least in Erfurt, but may look different elsewhere) explicitly ecumenically answered for and shaped. Baptised believers and believers commissioned by their churches are conceptually responsible; church members and non-denominational churches are equally invited. 'Church' is determined interdenominationally; it is a church that is not denominationally appropriated and for which denominational homogeneity is not a precondition for common prayer. Confessional ecclesiologies can be set aside here for one simple reason: there is no need for it here. Even more: such blessing ceremonies offer, at least in Western ecumenism, a good reason to ask which dimensions and elements of faith and worship have long since been shaped and accounted for together.

Both examples of couples blessings show a church in which institutional conditions and the importance attached to them are shifting. The Church is experienced as the Church of the baptised; the inner-church difference marked by ordination is not levelled out but is not decisive in these celebrations. Church understanding and worship are not defined here by the ordained ministry. What is decisive is the promise and authorisation rooted in Baptism to proclaim and promise God's promises to others and to open up spaces of relationship for interpersonal relationships and for the encounter with God.

In the liturgies that have been questioned here about their implicit ecclesiology, (1.) the 'assembly' is in the foreground, while the 'institution' recedes. The pneumatological foundation of the church, which arises from the variety of charisms, is here particularly formative; Christological conceptions of church and official Christ representation are rather in the background. What is decisive is (2.) the request that people can place their lives under the blessing of God, who is promised to them as the source of all blessings. What the church is, is here (3.) not determined and staged by denominational boundaries and

differences, but by the mandate of all the baptised to pass on God's blessing.

Conclusion

The previous remarks referred to the liturgical and pastoral experiences which, at least in part, are more advanced than church teaching. This concerns moral theological, liturgical theological, and ecclesiological questions, which are partly intensively discussed in theology and the church. How to deal with such non-simultaneity? Can the liturgical experiences presented also develop argumentative or normative power for the further development of church doctrine?

In systematic theology, particularly in the tradition of Melchior Cano, one distinguishes different places of knowledge of faith, the so-called *loci theologici*.²⁸ It refers to the places or, more precisely, instances to which authority and relevance are attributed in the church when it is about to identify faith convictions and formulate them in a contemporary way. Cano's system has been adopted and updated many times. In addition to biblical and ecclesiastical tradition, today's concepts list persons (groups) and ecclesiastical authorities such as the *sensus fidei* or the ecclesiastical teaching office, various sciences such as theology, philosophy, history, cultural, and human sciences, as well as the experiences and convictions of other Christian denominations and other religions.²⁹ According to this system, theological knowledge arises and develops in dialogue and from the convergence of a plurality of respectively unjustifiable church perspectives, none of which can be renounced. These instances include also the service of worship resp. the liturgical experience and prayer practice of the faithful. The church is a complex, dynamic entity with very different actors who, in their role and by virtue of their competence, shape and form the local church. Wherever people gather for worship in response to God's word, the church becomes visible. This is where the faith consciousness of the church is articulated. Although the local worship practice cannot develop normative power on its own, it is indispensable as concerns

²⁸ Cf. Bernhard Körner, *Orte des Glaubens – loci theologici: Studien zur theologischen Erkenntnislehre* (Würzburg: Echter, 2014).

²⁹ Cf. Peter Hünemann, *Dogmatische Prinzipienlehre: Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen* (Münster: Aschendorff, 2003), 207–251.

the understanding of the place of the Church, its task, and responsibility in the present time and as regards the questions of identifying the direction of the future development of the Church's teaching and the need of its reformation. It is vital that such discussion is supported.

*Julia Knop
Benedikt Kranemann
Katholisch-Theologische Fakultät an der Universität Erfurt
Lehrstuhl für Dogmatik , Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft
Nordhäuser Straße 63
D-99089 Erfurt, Germany
E-mail: julia.knop@uni-erfurt.de
E-mail: benedikt.kranemann@uni-erfurt.de*

GEMEINSCHAFTLICHE ASPEKTE DER FEIER DES SAKRAMENTS DER VERSÖHNUNG

ROMAN GLOBOKAR

ABSTRACT

Community aspects of the celebration of the sacrament of reconciliation

The sacrament of reconciliation faced a crisis in the past decades. Many Catholics refuse clerical control of their own conscience, experience the sacrament as formal and legal, and cope with the difficulty in thinking about guilt and sin at all. The article argues for the renewal through the emphasis on the communal, liturgical, and celebrative dimensions of the sacrament. Because every sin has effects on the community, the communal dimension must be included also in the process of reconciliation. The Church as a community should show solidarity with her daughters and sons and accompany and support sinners on their way to conversion. The article proposes that, in addition to individual practice of confession, also the communal celebrations of reconciliation are needed. Many sins go beyond the purely individual framework and have a social and ecological character; that is why we need also to celebrate reconciliation as a community. Our rich tradition and the current practice of the Eastern Churches can serve as an inspiration and guide on the way of renewal.

Keywords:

Confession; Structures of sin; Ecological sin; Communal reconciliation; General absolution

DOI: 10.14712/25363598.2020.43

1. Krise der Beichtpraxis

Das Sakrament der Versöhnung befindet sich heute in einer Krise. Es existieren zwar keine genauen Statistiken, aber seit der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts ist in vielen Ortskirchen in

Mitteleuropa ein drastischer Rückgang der Beichtpraxis feststellbar. Auch in traditionell katholischen Ländern wie Polen ist in den letzten Jahren ein solcher Prozess zu beobachten, obwohl dort die meisten Katholiken immer noch vor Weihnachten und Ostern beichten.¹ Im deutschsprachigen Raum wird sogar von einem „Zusammenbruch“² der Praxis des Bußsakraments gesprochen.

Dabei sind eine Vielgestaltigkeit und Vielschichtigkeit der Gründe festzustellen, die sich in einem breiten Rahmen innerhalb des Kontextes der Säkularisierung mit einem Absinken der religiösen Praxis im Allgemeinen verorten lassen. Dennoch hat man den Eindruck, dass es bei den anderen Sakramenten nicht zu einem so starken Bruch gekommen ist. Wir können uns zu Beginn fragen: Warum erfahren die Gläubigen die Bußliturgie nicht als angemessen für den Umgang mit ihrer brüchigen Geschichte? Geht es wirklich nur um eine Ausdünnung des christlichen Lebens? Müssen wir nicht auch selbstkritisch über die Art und Weise der Bußfeier in der Vergangenheit nachdenken?

Im individuellen Beichtgespräch haben die Gläubigen das Sakrament oft als eine Kontrolle der Priester erlebt. Die Priester waren nicht nur diejenigen, die dem Beichtenden halfen, sein Leben zu erforschen, die Sünden zu erkennen und die ihm Rat für den Fortschritt im geistlichen Leben gaben, sondern sie waren auch die Herrscher über das Gewissen des Einzelnen. Wir können hier ein deutliches Symptom des Klerikalismus entdecken, eine unzulässige Machtausübung der Kleriker über die anderen Kirchenmitglieder. Viele Gläubige haben die Beichte als Kontrolle des Priesters über ihr eigenes Gewissen erlebt und nicht als ein Akt der Befreiung. In der heutigen Kultur, die persönliche Autonomie und Selbstverantwortung hochschätzt, gibt es eine große Empfindlichkeit in Bezug auf eine derartige Fremdsteuerung. „Selbststeuerung gilt als oberste Maxime. Das hat einem Bußsakrament mit fremdsteuernden Zügen den Boden abgegraben“.³ Wegweisend aus dieser Lage können für die Priester die Worte von Papst

¹ Vgl. Miliony Polaków przystępują do spowiedzi wielkanocnej. Ilu dokładnie? Wiara.pl, veröffentlicht am 29.03.2018, <https://bit.ly/2ZwVgbc>, Praktyki niedzielne Polaków (dominicantes); ISSK [2019-11-23], <https://bit.ly/32m1gFz>.

² Peter Scheuchenpflug, „Neue Räume für ein altes Sakrament?: pastoraltheologische Perspektiven zur Beheimatung der Beichte in der heutigen Gesellschaft“, in: *Sakrament der Barmherzigkeit: welche Chance hat die Beichte?*, hg. Sabine Demel und Michael Pflieger (Freiburg i. Br.: Herder, 2017), 534–560, hier 534.

³ Paul M. Zulehner, *Priester im Modernisierungsstress: Forschungsbericht der Studie PRIESTER 2000* (Ostfildern: Schwabenverlag, 2001), 242.

Franziskus aus *Amoris laetitia*⁴ sein: „Wir sind berufen, die Gewissen zu bilden, nicht aber dazu, den Anspruch zu erheben, sie zu ersetzen“ (AL 37). Die Aufgabe der Leitenden in der Kirche ist es, die Gläubigen zu begleiten, mit ihnen auf dem Weg zu sein, sie im Prozess der Unterscheidung zu unterstützen und eine geschwisterliche Gemeinschaft aller Gläubigen aufzubauen.

Ein weiterer Grund für den Rückgang der Beichten kann ein gewisser Formalismus oder Legalismus in der Vergangenheit sein. Für viele Gläubige war die Beichte vor Weihnachten und Ostern eine Erfüllung der vorgeschriebenen Pflicht. Nach dem Kirchenrecht musste jedes Kirchenmitglied einmal im Jahr beichten. Unter dieser juristischen Engführung fiel sehr oft ein authentischer Ausdruck der persönlichen Auseinandersetzung mit der eigenen sündigen Geschichte aus. Die Betonung lag auf der Aufzählung der einzelnen sündigen Taten. Für viele Katholiken reichte die juridische Vorschrift nicht mehr, um sie zur Beichte anzuhalten. Viele fanden sich nicht mehr in den vorgesehenen Formulierungen wieder, hatten selber aber kein Sprachgeschick entwickelt, um ihre authentische Wahrheit auszudrücken und eigene Schuld zu bekennen.

Dazu kommt noch die verarmte Liturgie der Buße, die mehr wie ein juridischer Akt aussah als wie eine Versöhnungsfeier. Die Feier des Sakraments ist meistens auf Beichte und Absolution reduziert, was zu einem fast magischen Verständnis des Sakraments der Versöhnung führen kann. Alles geschieht nur auf einer individuellen Ebene, die Feier der Versöhnung mit den Schwestern und Brüdern fällt ganz aus. Unangenehme Erfahrungen aus der Kindheit, peinliche Situationen entweder wegen der Fragen des Priesters oder wegen des unfreundlichen Raumes, haben bei vielen Katholiken dazu beigetragen, dass sie dieses Sakrament nicht mehr empfangen.

Einige Autoren und auch die Dokumente des kirchlichen Lehramtes stellen jedoch als Hauptursache der Krise der Beichte vor allem ein schwindendes Schuld- und Sündenbewusstsein in den Vordergrund.⁵ Zur Veranschaulichung dieser Ansicht sei ein kurzer Passus aus dem

⁴ Vgl. Papst Franziskus, *Amoris laetitia*, Vatikan.va, veröffentlicht am 19. 05. 2016, <https://bit.ly/30oaU8a>.

⁵ Vgl. Josef Schuster, „Das Bekenntnis der Sünden: Überlegungen zum Bußsakrament,“ *Theologische Revue* 102 (2006): 89–102.

Apostolischen Schreiben *Reconciliatio et paenitentia*⁶ von Papst Johannes Paul II. angeführt:

In einer solchen Situation ist die Verdunkelung oder Schwächung des Sündenbewusstseins das Ergebnis einer Ablehnung jeden Bezuges zur Transzendenz im Namen des Verlangens nach personaler Autonomie; oder auch der Unterwerfung unter ethische Modelle, welche der allgemeine Konsens und das generelle Verhalten aufdrängen, auch wenn das Gewissen des einzelnen sie verurteilt; oder auch das Ergebnis der dramatischen sozio-ökonomischen Verhältnisse, die einen so großen Teil der Menschheit unterdrücken und dadurch die Tendenz erzeugen, Irrtum und Schuld nur im Bereich der Gesellschaft zu sehen; schließlich und vor allem auch das Ergebnis der Verdunkelung der Vaterschaft Gottes und seiner Herrschaft über das Leben des Menschen (RP 18) .

Es muss die Frage erlaubt sein, ob die Diagnose von Johannes Paul II. nicht zu pessimistisch ist. Geht es tatsächlich nur um einen allgemeinen Verlust des Sündenbewusstseins oder doch eher um eine Verschiebung im Empfinden der brüchigen und sündigen Momente des menschlichen Lebens? Die Betonung der individuellen und der rein objektiven Seite der Sünde in der Vergangenheit wird einem authentischen Bewusstsein im Hinblick auf die eigene Schuld auch nicht gerecht. In vielerlei Hinsicht können uns Humanwissenschaften wie Psychologie, Soziologie, Pädagogik und Sozialarbeit helfen, die Anteile von Schuld in ganz konkreten Fällen aber auch in unseren Lebenshaltungen besser zu verstehen und zu erkennen und gegebenenfalls Verantwortung für sie zu übernehmen.

Die heutige Moraltheologie steht vor einer großen Herausforderung, die Reflexion über Sünde und Schuld so zu entwickeln, dass dem heutigen Menschen die Wahrheit über sein Leben auf- bzw. einleuchten kann. Die einseitige Betonung der objektiven (materiellen) Seite bei der Bestimmung der Sünde in der Vergangenheit muss kritisch überprüft werden. Es geht nicht in erster Linie um die präzise Analyse der einzelnen Taten, in wie weit sie dem objektiven sittlichen Gesetz entsprechen, sondern vor allem um die Frage des verantwortlichen Umgangs mit der Gabe des eigenen Lebens und des Lebens der anderen. Nicht

⁶ Vgl. Johannes Paul II, *Reconciliatio et paenitentia*, Vatican.va, veröffentlicht am 02. 12. 1984, <https://bit.ly/2ZAL15z>.

der äußere Maßstab ist entscheidend, sondern die subjektive Verantwortung. Die Sünde ist nicht zuerst der Bruch eines Gesetzes, sondern die Missachtung der Gaben, die dem einzelnen für sein Leben und für das Leben der anderen geschenkt sind. Wir brauchen eine theologische und spirituelle Erneuerung der Reflexion über Sünde und Schuld, um mit den brüchigen Teilen unserer Lebensgeschichte umgehen zu können.

Nach der Erfahrung der Schuld braucht jeder Mensch eine Zuversicht, dass er wieder anfangen kann. Die Versöhnung befreit von der Last der vergangenen Taten, stellt zerbrochene Verhältnisse wieder her und gibt Mut für die weiteren Schritte. Die vollkommene Versöhnung ist die Versöhnung mit Gott, mit den anderen und mit sich selbst, deshalb sollte auch die Feier des Sakraments der Versöhnung alle drei Dimensionen beinhalten.

Wir haben über einige Gründe für die offensichtliche Krise des Sakraments der Versöhnung im letzten halben Jahrhundert in Mitteleuropa nachgedacht. Meiner Meinung nach führte die Betonung der individuellen, moralischen und juridischen Dimension zu einem reduzierten Verständnis des Sakramentes. Markus Arnold weist auf eine Diskrepanz innerhalb der kirchlichen Stellung gegenüber dem Individualismus hin: „In vielen kirchlichen Dokumenten wird dieser Individualismus beklagt. In der Beichte wird er dagegen kultiviert“.⁷ Der Weg der Erneuerung muss dahin gehen, die gemeinschaftliche, liturgische und feierliche Dimension stärker hervorzuheben. Man könnte sich dabei auf biblische und theologische Grundlagen beziehen und auch unsere Praxis durch die Tradition der östlichen Kirchen bereichern.

Auch das ausgewogene Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft in der kirchlichen Soziallehre kann ein Wegweiser für die Erneuerung des Beichtritus sein. Der ekklesiale Aspekt der Versöhnungsfeier soll wieder mehr hervorgehoben werden, denn jede Sünde hat auch eine gemeinschaftliche Dimension. Es geht nicht nur um einen Bruch im Verhältnis zwischen dem einzelnen Menschen und Gott, sondern auch um die Brüche in zwischenmenschlichen Beziehungen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat auf die Versöhnung

⁷ Markus Arnold, „Buße vor Beichte: religionspädagogische Problemanzeige und Lösungsvorschläge auf moraltheologischer Basis,“ in: *Sakrament der Barmherzigkeit: welche Chance hat die Beichte?*, 561–587, hier 570.

mit der Kirche (*Pax cum Ecclesia*) wieder aufmerksam gemacht. Vor allem geht es auch um die solidarische Beziehung der kirchlichen Gemeinschaft mit dem einzelnen Sünder, wie es schon in der frühen Kirche der Fall war. Und nicht zuletzt, die Kirche ist „sündig“ nicht nur, weil in ihr sündige Söhne und Töchter sind, sondern auch weil sie als Gemeinschaft durch „sündhafte“ Strukturen gekennzeichnet ist. Als Kirche brauchen wir ständig den Prozess der Bekehrung und die Versöhnung mit Gott, damit wir unsere Sendung erfüllen können.

2. Theologische Grundlegungen des gemeinschaftlichen Aspekts des Sakraments der Versöhnung

Die gemeinschaftliche Dimension des Glaubens bestimmt die eigentliche Identität des Christen. Durch das Sakrament der Taufe sind wir „Töchter und Söhne“ im „Sohn“ (Christus) geworden, deshalb sind wir untereinander Schwester und Brüder. Durch die Taufe sind wir neue Menschen in Christus geworden. Im Römerbrief lesen wir: „Wir wurden ja mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod, damit auch wir, so wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, in der Wirklichkeit des neuen Lebens wandeln“ (Röm 6,4). Es geht um den Beginn eines neuen Lebens, das aber noch nicht vollkommen ist und immer noch durch eine sündige Geschichte gekennzeichnet ist. Das christliche Leben ist ein dynamischer Prozess der Vervollkommnung. Die neue Schöpfung ist zwar durch den Heiligen Geist geführt, trotzdem ist sie aber ständig auch den Kräften des Bösen ausgesetzt.

Paulus verwendet das Bild des Leibes Christi um die Realität der Kirche zu beschreiben. „Ihr aber seid der Leib Christi und jeder Einzelne ist ein Glied an ihm“ (1 Kor 12,27). In dem Vers vorher weist Paulus auf die gegenseitige Verantwortung und Solidarität hin. „Wenn darum ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit“ (1 Kor 12,26).

Die katholische Soziallehre hat im letzten Jahrhundert auf das Bewusstsein der sozialen Dimension der Sünde aufmerksam gemacht. Es wird dabei von „Strukturen der Sünde“ oder von der „sozialen Sünde“ gesprochen. Wie in *Sollicitudo rei socialis*⁸ hervorgehoben wurde, haben die Strukturen der Sünde ihre Wurzeln „in persönlicher

⁸ Vgl. Johannes Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, Vatikan.va, veröffentlicht am 30. 12. 1987, <https://bit.ly/2ZCucYe>.

Sünde“ – insofern sie „immer mit konkreten Taten von Personen zusammenhängen, die solche Strukturen herbeiführen, sie verfestigen und es erschweren, sie abzubauen. Und so verstärken und verbreiten sie sich und werden zur Quelle weiterer Sünden, indem sie das Verhalten der Menschen negativ beeinflussen“ (SRS 36). Der einzelne verdirbt durch seine sündigen Taten die gemeinschaftlichen Strukturen, die ungerecht werden und einen Rahmen für weitere individuelle Sünden schaffen. Es bildet sich ein Teufelskreis. Jeder ist zwar zuerst für seine eigenen unmoralischen Taten verantwortlich und kann sich nicht ausschließlich auf sein gesellschaftliches Umfeld berufen, dennoch stimmt es auch, dass jeder durch die „soziale Sünde“ beeinflusst ist und mit seinen Taten die gesellschaftlichen Strukturen (im guten oder im schlechten) mit aufbaut. Jeder schlechte Akt wirkt sich auf die ganze Menschheit aus und hat somit auch Konsequenzen für die ganze natürliche Umwelt. Auf letzteres hat Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Laudato si*⁹ hingewiesen (vgl. LS 8). Als eine Gemeinschaft von Glaubenden an einen Schöpfergott müssen wir Verantwortung für die Erde übernehmen und unseren Beitrag zur Verunstaltung und Zerstörung der Schöpfung (ökologische Sünde) anerkennen.

Zusammenfassend können wir sagen, dass der Mensch ein Wesen in Beziehung ist und dass auch Sünde und Versöhnung durch diesen Beziehungscharakter gekennzeichnet sind. Es ist dabei unmöglich, die verschiedenen Dimensionen der Beziehungen strikt zu unterscheiden. Das menschliche Individuum lebt in einem Netz von zwischenmenschlichen Beziehungen, aus denen sich strukturelle gesellschaftliche Formen des Zusammenlebens entwickeln. Darüber hinaus ist das menschliche Leben auch mit der Welt der Lebewesen und der gesamten Schöpfung verbunden. Die theologische Reflexion erkennt die grundlegende Beziehung mit Gott an. Und letztendlich hat der Mensch eine reflexive Beziehung mit sich selbst. Die Sünde besteht vor allem in einer egozentrischen Haltung, in der man sich selbst als Zentrum der Welt und die anderen Menschen und die geschaffenen Dinge als bloßes Mittel zum egoistischen Zweck betrachtet. Böse ist, was zum Bruch der Beziehungen führt, was die lebensstabilisierenden Beziehungen zerstört. Gut ist unter dieser Hinsicht, was dem Leben dient: dem personalen und interpersonalen menschlichen Leben in

⁹ Vgl. Franziskus, *Laudato si'*: über die Sorge für das gemeinsame Haus, Vatican.va, veröffentlicht am 24. 05. 2015, <https://bit.ly/2ZEBQRX>.

Verbundenheit mit allen Lebewesen. Wir sind also für uns selbst, für unsere Mitmenschen und für die gesamte geschaffene Welt verantwortlich. Wir können Gunter Prüller-Jagenteufel zustimmen, wenn er schreibt: „Entweder wir stellen uns in den Dienst für die anderen und werden damit selbst zu Mittlern des Heils, das von Gott her uns allen zukommt, oder aber wir verweigern uns und werden zu Urheber bzw. Vermittlern von Unheil“.¹⁰ Wir sind also nicht nur dann schuldig, wenn wir Anderen aktiv schaden, sondern auch, wenn wir den Anderen die Liebe und die Solidarität verweigert haben. Wegen der Dominanz einer stark individualistischen und objektivistischen Sichtweise innerhalb der Moderne wird diese Schuld der Unterlassung kaum noch bemerkt. „Mit der Verrechtlichung der ethischen Begriffe wurde auch die traditionelle Sündenlehre auf die aktive Tat hin enggeführt“.¹¹ Eine moralische Indifferenz und die entsprechenden Unterlassungssünden können aber durchaus schwerwiegendere Folgen haben als die ersichtlichen Taten. Die Sünde besteht also zuallererst in einem egozentrischen Verhältnis anderen Menschen gegenüber, der Schöpfung gegenüber, Gott gegenüber und letztendlich sich selbst gegenüber.

Die Sünde hat also eine *zwischenmenschliche* Dimension, in der der einzelne Mensch die anderen Menschen nicht als Söhne und Töchter des himmlischen Vaters – also auch als seine Schwester oder seinen Brüder – anerkennt, sondern nur als nützliche Mittel für seine egoistischen Zwecke. Diese konkreten und unmittelbaren Beziehungsschäden entwickeln sich weiter in eine *strukturelle* gesellschaftliche Dimension der Sünde. Das heißt, die konkreten sündhaften Taten der einzelnen Menschen bauen eine sündhafte Sozialstruktur, die in einer negativen Weise die anderen Menschen beeinflusst. „Aufgrund dieses wechselseitigen Bedingungsverhältnisses erscheint jede Trennung von individueller und sozial/struktureller Dimension der Sünde als bloße Abstraktion; vielmehr ist in jeder schuldhaften Tat auch das Element der sündigen Situiertheit und Struktur zu berücksichtigen“.¹² Die Sünde hat weiter eine *ökologische* Dimension, in der der Mensch die geschaffene Welt nicht als die Gabe Gottes anerkennt, was sich in dem

¹⁰ Gunter Prüller-Jagenteufel, „Schuld und Versöhnung: zur Bedeutung interpersonaler Prozesse,“ in: *Beichte neu entdecken: ein ökumenisches Kompendium für die Praxis*, hg. Gunter Prüller-Jagenteufel, Christine Schliesser und Ralf K. Wüstenberg (Göttingen: Edition Ruprecht, 2016), 133–150, hier 137.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., 140.

unverantwortlichen Gebrauch und Missbrauch der Güter zeigt. „Die Gewalt des von der Sünde verletzten menschlichen Herzens wird auch in den Krankheitssymptomen deutlich, die wir im Boden, im Wasser, in der Luft und in den Lebewesen bemerken“ (LS 2). Die Brüche auf allen Ebenen der Beziehungen beeinflussen auch die *innere* Dimension des einzelnen Menschen, was sich als „tiefste Desintegration des eigenen Selbst“¹⁵ äußert. „Der Mensch, der seine wesenhafte Ausrichtung auf andere hin ignoriert, begibt sich ethisch und spirituell seiner Transzendenz und damit seiner Humanität“.¹⁴ Die Quelle der Sünde entspringt aber dort, wo die Beziehung zu Gott durch den Menschen zerbricht (*theologische* Dimension): der Mensch erkennt Gott nicht als Ursprung aller Schöpfung an und stellt sich selbst ins Zentrum. All die verschiedenen Dimensionen der Sünde (zwischenmenschliche, strukturelle, ökologische, innere und theologische) sind eng miteinander verbunden und müssen in ihrem Zusammenhang betrachtet werden.

Als Christen erfahren wir, wie die Sünde eines jeden Christen die ganze Gemeinschaft der Kirche verletzt. Es gibt keine individuelle Sünde, die nicht den ganzen Leib Christi verletzt. Der italienische Theologe Gianmarco Busca schließt daraus:

Aufgrund einer geheimnisvollen Solidarität zwischen den Teilen und dem Ganzen breiten sich die Auswirkungen der Sünde in der Kirche aus, so dass der Leib Christi nicht nur eine Gemeinschaft von Heiligen, sondern auch eine Gemeinschaft von Sündern ist. Nur für eine logische und völlig abstrakte Operation kann man bei der Sünde den Verstoß gegen Gott und die Verletzung der Kirche unterscheiden. In der Ordnung der Realität bedeutet das Sündigen gegen die Brüder und Schwestern ein Sündigen gegen Christus und umgekehrt.¹⁵

Der Sünder ist immer noch Teil der Kirche, die ihn als „ihren“ Sünder anerkennt. Busca spricht über eine paradoxe Zugehörigkeit des Sünders zur Kirche: Auf der einen Seite ist er wegen der Taufe immer noch in die Gemeinschaft der Kirche inkorporiert, auf der anderen Seite hat er sich aber mit einer schweren Sünde außerhalb des Geheimnisses der Kirche gestellt. „Er simuliert eine nicht authentische

¹⁵ Ebd., 141.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Gianmarco Busca, *La riconciliazione: „sorella del battesimo“* (Roma: Lipa, 2011), 89. Die Übersetzungen aus dem Italienischen ins Deutsche sind vom Verfasser.

Mitgliedschaft, da er sich der Liebe des Geistes entleert hat, die die innere Seele der Kirche ist”.¹⁶

Busca zeigt, dass das Sakrament der Versöhnung in der frühen Kirche unter dem Aspekt der Therapie verstanden wurde. Die Vergebung der Sünde war auch nach der Taufe möglich, jedoch in einer anderen Form: „Keine freie Amnestie mehr, sondern ein ‚medizinisches Korrekturmittel‘ (*kolasis*), das die Sünde behebt, sofern der Büßer es auf sich nimmt und seinerseits die Anstrengungen unternimmt, die durch das Böse verursachten Wunden und Störungen zu reparieren”.¹⁷ Der Pönitent muss mit dem Heiligen Geist zusammenwirken, damit er durch die Buße wieder gut und heil werden kann. In der frühen Kirche war die Buße öffentlich und ein Teil der gemeinschaftlichen Praxis. Die Kirche war der Ort der Versöhnung.

Busca weist darauf hin, dass die östliche Tradition nicht auf eine juristische, sondern auf eine therapeutische Dimension der Buße setzt: „Sünde ist mehr ein Trauma als ein Verbrechen, der Sünder ist mehr eine kranke als eine böse Person, die Buße ist eher eine Medizin als eine Bestrafung, die Kirche ein Krankenhaus und kein Gericht”.¹⁸ Die Kirche hatte die Aufgabe, für die Sünder zu beten und auch den Prozess der Buße zu begleiten.

Anders als in der ostkirchlichen Tradition, wo das therapeutische Ziel der Buße im Vordergrund steht, wird in der katholischen Tradition seit dem Konzil von Trient vor allem der juristische Aspekt der Beichte betont. Auch die lehramtlichen Dokumente der katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sind überwiegend von dieser juristischen Sicht bestimmt.¹⁹ Der Priester, der die Beichte abnimmt, wird hier vornehmlich als Richter verstanden. Um ein gerechtes Urteil zu treffen, muss er den Sachverhalt kennen, weshalb die genaue Aufzählung aller Sünde nach Art und Zahl unerlässlich sei. Zur Rolle des Richters gehört auch, für eine Wiedergutmachung zu sorgen und deshalb dem Pönitenten eine entsprechende Buße aufzuerlegen.

Auch innerhalb des Gerichtsparadigmas der Beichte lässt sich eigentlich nur in einer sehr analogen Weise über den rechtlichen Akt

¹⁶ Ebd., 88.

¹⁷ Ebd., 101.

¹⁸ Ebd., 102–105.

¹⁹ Vgl. Gunter Prüller-Jagenteufel, „Absolution als Richterspruch?: Beobachtungen zur tridentinisch-katholischen Bußtheologie,“ in: *Beichte neu entdecken: ein ökumenisches Kompendium für die Praxis*, 159–170, hier 159.

reden. Wie Egidio Miragoli anschaulich zeigt, hat schon das Konzil von Trient davon gesprochen, dass die Absolution von dem Priester *velut a iudice* (wie von einem Richter)²⁰ gesprochen wird.²¹ Am weltlichen Gericht versucht sich der Angeklagte zu verteidigen und der Richter muss die Anklage beweisen oder sie ablehnen. Bei der Beichte klagt sich der Pönitent selbst an, um freigesprochen zu werden. Die Freisprechung beim weltlichen Gericht bedeutet, dass der Angeklagte unschuldig ist. Die sakramentale Absolution schenkt dem Büßenden die Begnadigung, wenn er sich als schuldig bekennt und auch tatsächlich schuldig ist. Klaus Demmer weist auf den Hauptunterschied hin: „Es handelt sich vielmehr um ein Tribunal des Erbarmens. Das Gerichtsverfahren endet nicht mit Verurteilung, sondern mit Freispruch dessen, der sich selbst anklagt“.²² Auch Papst Franziskus hebt immer wieder hervor, „dass die Barmherzigkeit die Fülle der Gerechtigkeit und die leuchtendste Bekundung der Wahrheit Gottes ist“ (AL 311). Deshalb erinnert er die Priester daran, dass „der Beichtstuhl keine Folterkammer sein darf, sondern ein Ort der Barmherzigkeit des Herrn“ (EG 44).²³ Mit der starken Betonung der Barmherzigkeit rückt der Priester, der die Beichte abnimmt, in seiner Funktion als Richter schon sehr nahe an die Rolle des Arztes, die auch in den Texten des Konzils von Trient im Hintergrund anwesend ist. Beide Haltungen (die juristische und die therapeutische) sind wichtig, damit das weitere Leben der behandelten Person gelingt. Dem Richter ist wichtig, dass die Verhältnisse zu den anderen in einer gerechten Weise wiederhergestellt werden können. Dafür ist aber der Beistand der Gemeinde von entscheidender Bedeutung.

Ein wichtiges Institut innerhalb der frühen Kirche im Bereich der Buße war auch die *correctio fraterna* oder *brüderliche Zurechtweisung*, die mit Diskretion schrittweise das einzelne Mitglied auf falsches Verhalten aufmerksam macht. „Die brüderliche Zurechtweisung war eine

²⁰ In diesem Kontext wäre es interessant, die geschichtliche Veränderung des Bildes des Richters näher zu erforschen. Das rechtliche System und die Rechtsauffassungen von heute sind durchaus nicht dieselben wie in der apostolischen Zeit, im Mittelalter, zur Zeit des Konzils von Trient oder nach der Französischen Revolution.

²¹ Vgl. Egidio Miragoli, „Il confessore giudice e medico: natura della confessione,“ in: *Il sacramento della penitenza: il ministero del confessore: indicazioni canoniche e pastorali*, hg. Egidio Miragoli (Roma: Ancora 2015), 27–43, hier 32.

²² Klaus Demmer, *Das vergessene Sakrament: Umkehr und Buße in der Kirche*, Paderborn: Bonifatius 2005, 93.

²³ Vgl. Franziskus, *Evangelii gaudium*, Vatican.va, veröffentlicht am 14.11.2013, <https://bit.ly/2CBz2vD>.

Pädagogik der Barmherzigkeit, die die Gemeinde dazu brachte, eine erlösende Liebe und eine Sorge um die Erlösung aller auszudrücken”.²⁴ Die Gemeinde hat sich um den Einzelnen gekümmert. Wenn die privaten Warnungen nicht zu einer Besserung führten, dann brachten die Christen ihre Mitbrüder vor den Bischof, um eine offizielle Ermahnung (*correptio*) zu erreichen. Als ein letztes Hilfsmittel verstand man die Exkommunikation, die ein doppeltes Ziel verfolgte: die Bekehrung des Sünders und die Bewahrung der Kirche vor der Ansteckung durch die Sünde.

Die Ausgeschlossenen wurden nicht als Feinde verstanden, sondern als leidende und verlorene Mitglieder. In der frühen Kirche können wir eine Zusammenarbeit der ganzen kirchlichen Gemeinschaft bei der Umkehr der einzelnen sündigen Mitglieder beobachten. Dadurch wird der mütterliche Aspekt der Kirche deutlich. Jedes Mitglied der Kirche kann eine Vermittlung zu Gunsten der Bekehrung der Büsser herstellen. Busca beschreibt eine Hierarchie der Fürsprecher. An der Spitze standen die Märtyrer und Bekenner (*teleioi*), dann kamen die „Freunde Gottes“ – Männer und Frauen, die für die Büsser Werke der Buße und Gebete aufopferten. Eine besondere geistliche Begleitung für die Büsser teilte man der Gruppe der Witwen zu. Die Büsser wurden also von Seiten der Gemeinde auf ihren Weg der Buße intensiv begleitet. Die Gläubigen fühlten sich verantwortlich für das Heil aller Menschen. In einer radikalen Art machten die „wehklagenden“ Mönche, die sich die Schuld aller Menschen zuschreiben, die Liebe der kirchlichen Gemeinde zu den Sündern deutlich.

Durch ihre Geschichte ist die Kirche durch eine kollektive Sündhaftigkeit, mit einer kollektiven Schuld belastet. Es haben sich Praktiken entwickelt, die dem Geist des Evangeliums widersprechen, institutionelle Strukturen, die Ungerechtigkeit, ja sogar Missbrauch ermöglichen. Es geht nicht nur um die Schuld der einzelnen Mitglieder der Kirche, sondern auch um eine gemeinsame Fehlentwicklung. Diese institutionelle Sündhaftigkeit kommt in der aktuellen Diskussion über die Missbrauchsskandale in der Kirche oft vor. Es geht nicht darum, dass die individuelle Schuld der einzelnen Täter gemildert wird, sondern dass auf die sündhaften Strukturen der ganzen Institution gezeigt und auch auf die kollektive Verantwortung hingewiesen wird. Hier stellt sich die Frage, in wie weit es überhaupt angemessen ist, von einer

²⁴ Busca, *La riconciliazione*, 111.

kollektiven Verantwortung oder sogar kollektiven Schuld zu reden. Ein Beispiel aus der jüngeren Vergangenheit kann auf den weiteren Weg der Reflexion führen.

Am Ersten Fastensonntag des Jahres 2000 hat Johannes Paul II. ein Schuldbekennnis im Namen der Kirche abgelegt und um Vergebung für die Schuld der Kirche gebeten. Die Feier des *Mea Culpa* Ritus auf dem Petersplatz in Rom war ein Beispiel einer gemeinschaftlichen Versöhnungsfeier. Der Papst hat stellvertretend für die Gemeinschaft der Kirche bereut, dass ihre Vertreter in der Geschichte gegen die Würde und die Grundrechte der einzelnen Personen, gegen die Würde der Frau, gegen die Rechte der Völker und Religionen, gegen die Einheit der Kirche usw. gesündigt haben.

Dieser Gottesdienst hat eine polemische Debatte unter den Theologen ausgelöst: für einige schien es unzulässig, dass sich der Papst im Namen der Kirche überhaupt entschuldigt, für andere war diese Art von Schuldbekennnis zu wenig. Die kritischen Stimmen wiesen darauf hin, dass die Differenzierung zwischen der heiligen Kirche und ihren sündigen Gliedern als eine Entschuldigung der Kirche wirkt.²⁵ Die Internationale Theologische Kommission hat zuvor ein Dokument *Erinnern und Versöhnen* veröffentlicht, in dem schon im Vorwort erklärt wird, dass der Papst öffentlich um Vergebung „für die Schuld ihrer Söhne und Töchter“²⁶ bitten will. Die Rede von einer Kollektivschuld der Kirche wurde vermieden. Dennoch muss anerkannt werden, dass es nicht nur um die Sünde der einzelnen Söhne und Töchter der Kirche geht, sondern auch um die sündigen Strukturen, die die kirchliche Institution in ihrer Sucht nach Macht und Herrschaft von ihrem ursprünglichen Auftrag weggeführt hat. Wegen des Geistes Gottes, der in der Kirche wohnt, und wegen der Mitglieder, die nach dem Vorbild Jesu Christi leben, ist die Kirche heilig. Sie ist aber auch eine sündige Kirche, wenn sie als Gemeinschaft ihre Sendung nicht erfüllt.

Johannes Paul II. besteht darauf, dass die Sünde im wahren und eigentlichen Sinne „immer ein Akt der Person“ ist, weil sie „ein Akt der Freiheit des einzelnen Menschen ist, nicht eigentlich einer Gruppe oder einer Gemeinschaft“ (RP 16). Er erkennt zwar auch die soziale

²⁵ Vgl. Schuster, „Das Bekenntnis der Sünden,“ 98.

²⁶ Vgl. Internationale theologische Kommission, *Erinnern und Versöhnen: die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, Vatican.va, veröffentlicht am 22.02.2000, <https://bit.ly/3eCYSg5>.

Dimension der Sünde an und spricht in einem analogen Sinn von der *sozialen* Sünde:

Es gibt keine Sünde, und sei sie auch noch so intim und geheim und streng persönlich, die ausschließlich den betrifft, der sie begeht. Jede Sünde wirkt sich mehr oder weniger heftig und zum größeren oder kleineren Schaden aus auf die gesamte kirchliche Gemeinschaft und auf die ganze menschliche Familie (RP 16).

Trotzdem wird aber betont, dass die Sünde und Schuld im eigentlichen Sinn immer auf der persönlichen Ebene bleiben und nicht auf eine kollektive Ebene übertragen werden können. In diesem Sinne wäre auch ein Schuldbekentnis nur auf einer individuellen Ebene möglich. Welche Schuld hat dann Johannes Paul II. am 12. März 2000 überhaupt bekannt und wen hat er um Vergebung gebeten? Ist diese Feier eher im Sinne einer „väterlichen (mütterlichen)“ Übernahme von Verantwortung für die Übeltaten der Kinder oder der jetzigen Generation für das Verbrechen der vergangenen Mitglieder der eigenen Nation zu verstehen? Diesen Interpretationszugang nimmt auch die Erklärung *Erinnern und Versöhnen*, die mit der Unterscheidung zwischen Schuld und Verantwortung eigentlich damit die Gemeinschaft der Kirche implizit zu entschuldigen versucht:

Die Nachgeborenen können niemals die subjektive Verantwortlichkeit ihrer Vorfahren erben. Somit setzt die Vergebung immer die Zeitgenossenschaft zwischen Opfer und Täter voraus. Die einzige Form der Verantwortlichkeit, für die es eine geschichtliche Kontinuität gibt, ist die objektive Verantwortung, der man sich freiwillig persönlich stellen oder entziehen kann.²⁷

Dennoch müssen wir feststellen, dass die Sünde einzelner Mitglieder der Kirche, vor allem derer in den führenden Positionen, die Gemeinschaft der ganzen Kirche betrifft. Schuster kommt zu folgendem Schluss:

Aber auch die Kirche ist in ihrem Amt nicht einfach ohne jede Sünde, denn ihre Amtsträger sündigen ja nicht nur als Privatpersonen, sie können

²⁷ Ebd., Abschnitt 5.1.

auch in Ausübung ihres Amtes fehlen, indem sie etwa geistliche Macht dazu missbrauchen, im Namen des Evangeliums ihre eigenen Interesse zu verfolgen.²⁸

Trotz der kritischen Debatte hinsichtlich der Interpretation der päpstlichen Mea Culpa Liturgie im Jahr 2000 stellt sie für uns ein bedeutendes Beispiel eines gemeinschaftlichen Bußgottesdienstes vor. Auch als Gemeinschaft brauchen wir Riten, die uns mit unserer Geschichte und mit unserer Umwelt versöhnen. Im Bewusstsein, dass viele Sünden den rein individuellen Rahmen übersteigen und dass sie einen sozialen und ökologischen Charakter haben, müssen wir auch Versöhnungsgottesdienste feiern, in denen wir diese gemeinsame Schuld anerkennen. Es geht z. B. um unseren gemeinsamen Lebensstil, der unsere einzelnen Entscheidungen bedingt. Ich stimme Arnold zu: „Diese sozialen Sünden können und sollen nicht individuell gebeichtet werden. Sie rufen nach neuen Formen des Bekennens, Büßens und auch der Versöhnung“.²⁹

3. Feiern der Versöhnung

In der Kirchengeschichte hat sich in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends sowohl im Osten als auch im Westen die individuelle private Beichte durchgesetzt, die in der monastischen Tradition ihre Wurzeln hat und auf ein spirituelles Wachstum auf eine geistliche Vollkommenheit des Einzelnen hin ausgerichtet ist. Das Sakrament der Versöhnung hat dadurch die gemeinschaftliche Dimension in vielerlei Hinsicht verloren. Die kirchliche Bußpraxis wurde immer stärker privatisiert, was auch zu einem veränderten theologischen Verständnis geführt hat. „Der ekklesial-disziplinäre Verstehenshorizont wurde durch einen monastisch-spirituellen überformt“.⁵⁰ Der private Charakter der Beichte führte zu einer Interiorisierung der Buße. „Damit wurde aber die Sünde selbst ‚privatisiert‘, d.h. das Verständnis der Sünde als Beziehungskategorie, die wesentlich andere Menschen betrifft, ging mehr und mehr verloren“.⁵¹ Die Sünde und auch der Feier der Versöhnung wurden auf die Relation zwischen dem einzelnen und

²⁸ Schuster, „Das Bekenntnis der Sünden,“ 100.

²⁹ Arnold, „Buße vor Beichte,“ 581.

⁵⁰ Prüller-Jagenteufel, „Absolution als Richterspruch?,“ 160.

⁵¹ Ebd.

Gott reduziert. Die soziale Dimension und die ökologische Dimension fielen schließlich vollkommen weg.

Dennoch sind in verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften des Ostens einige gemeinschaftliche Riten der Buße, vor allem in der Karwoche, bewahrt worden, die als eine Inspiration für die Erneuerung der Praxis in der katholischen Kirche dienen können.⁵² Ich plädiere dafür, dass neben der individuellen Form des Sakraments der Versöhnung auch gemeinschaftliche Riten gefeiert werden sollen.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum concilium*⁵³ betont, dass die liturgischen Handlungen nicht rein privater Natur sind, sondern immer auch eine Feier der Kirche (vgl. SC 26).

Wenn Riten gemäß ihrer Eigenart auf gemeinschaftliche Feier mit Beteiligung und tätiger Teilnahme der Gläubigen angelegt sind, dann soll nachdrücklich betont werden, dass ihre Feier in Gemeinschaft – im Rahmen des Möglichen – der vom Einzelnen gleichsam privat vollzogenen vorzuziehen ist. Das gilt vor allem für die Feier der Messe [...] und für die Spendung der Sakramente (SC 27).

Jürgen Bärsch kommt daher zu folgendem Schluss: „Diese Bestimmung korrespondiert mit dem ekklesialen Charakter der Umkehr und Versöhnung und verlangt, dass die gottesdienstlichen Formen der Buße auch als gemeinschaftliche Feiern der Kirche erfahrbar sind“.⁵⁴ Bei der Praxis der Einzelbeichte ist aber diese gemeinschaftliche Dimension kaum spürbar. Tatsächlich erfährt sich der Pönitent in der Beichtliturgie nicht als ein Teil der kirchlichen Gemeinschaft, der Ritus ist faktisch immer noch auf Sündenbekenntnis und Lossprechung reduziert. Die Forderung des Konzils, die Feier des Bußsakramentes so zu revidieren, dass Natur und Wirkung des Sakramentes deutlicher ausgedrückt werden (vgl. SC 82), wurde bislang nicht realisiert.

Die nachkonziliare Theologie hat zwar den gemeinschaftlichen Aspekt der Versöhnung mit der Kirche hervorgehoben,⁵⁵ doch in die

⁵² Vgl. Busca, *La riconciliazione*, 288–308.

⁵³ Vgl. Das Zweite Vatikanische Konzil, *Sacrosanctum Concilium: Konstitution über die heilige Liturgie*, Vatican.va, verabschiedet am 04.12.1963, <https://bit.ly/2ZwWaV8>.

⁵⁴ Jürgen Bärsch, „Umkehr und Versöhnung als ‚Rückkehr zur Taufe‘“, in: *Sakrament der Barmherzigkeit: Welche Chance hat die Beichte?*, 452–474, hier 456–457.

⁵⁵ Vgl. Jože Rahman, „Po službi Cerkve“, *Znamenje* 7, Nr. 2 (1977): 109–115.

Praxis wurde diese Dimension lediglich gering aufgenommen. Die Reform im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils hatte verschiedene Formen von Bußgottesdiensten vorgesehen, allerdings wurden sie wegen der Kontroverse über die Generalabsolution nicht im Ganzen durchgeführt. In einigen Ländern, wie z. B. in der Schweiz und in Slowenien, wurden schon vor der offiziellen Regelung in vielen Pfarreien Bußgottesdienste mit gemeinsamer Absolution vor Weihnachten und Ostern gefeiert. Der *Ordo paenitentiae* aus 1973 legte drei mögliche Formen der Feier des Sakraments dar: (1) die Feier der Versöhnung für einzelne, (2) die Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen und (3) die Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution. Als ordentliche Form wurde die erste Variante angesehen, die zweite wird im Wesentlichen als eine gemeinschaftliche Vorbereitung auf die Einzelbeichte gedeutet, die dritte Form wurde jedoch nur als eine Ausnahme „zugelassen“. Der slowenische Theologe Jože Rahman, der ein Befürworter des sakramentalen Charakters der Generalabsolution war, interpretierte die Regelung der nachkonziliaren Bußordnung als eine „kleine Reform“ hinsichtlich der möglichen „großen Reform“. Er stellt eine gewagte These auf, nach der die kommenden Generationen die Rangordnung der Beichtformen umdrehen werden: „anstatt der Einzellossprechung wird die gemeinsame Lossprechung die ordentliche Form sein“.⁵⁶ Die unmittelbare Nachgeschichte verlief nicht in diese Richtung, im Gegenteil: die nachträglichen Äußerungen im *Codex des Kanonischen Rechtes* (CIC) aus dem Jahre 1983 und das Nachsynodale Apostolischen Schreiben *Reconciliatio et paenitentia* aus dem Jahre 1984 setzten noch präzisere und festere Beschränkungen für die gemeinsame Feier der Versöhnung mit allgemeiner Absolution fest.

Im Codex steht: „Das persönliche und vollständige Bekenntnis und die Absolution bilden den einzigen ordentlichen Weg, auf dem ein Gläubiger, der sich einer schweren Sünde bewusst ist, mit Gott und der Kirche versöhnt wird“ (CIC, Can. 960). Die Generalabsolution kann nur in einer schweren Notlage erteilt werden, wo es wegen zeitlichen Umständen keine Möglichkeit gäbe, dass alle Pönitenten individuell beichten (CIC, Can. 961, §1). Die Erlaubnis für diese außerordentliche

⁵⁶ Jože Rahman, „Spovedna praksa v luči sodobne praktične teologije,“ *Znamenje* 6, Nr. 6 (1976): 475–484, hier 475. Die Übersetzung aus Slowenisch ist vom Verfasser.

Form der Feier des Bußsakramentes gibt der Diözesanbischof, nachdem er mit den anderen Mitgliedern der Bischofkonferenz geprüft hat, ob die erforderlichen Voraussetzungen für eine solche Notlage erfüllt sind (CIC, Can. 961, §2). Die gemeinschaftliche Dimension des Sakramentes wird mit keinem Wort gewürdigt.

Auch *Reconciliatio et paenitentia* hebt die erste Form – Feier der Versöhnung für einzelne – als „die einzige normale und ordentliche Weise der sakramentalen Feier“ (RP 32) hervor. Die gemeinschaftliche Dimension wird in einer instrumentalen Weise bei der Vorbereitung auf die Einzelbeichte gedeutet:

Die zweite Form der Feier unterstreicht gerade wegen ihres Gemeinschaftscharakters und der besonderen Art ihrer Gestaltung einige andere Aspekte von großer Bedeutung. Das Wort Gottes, das man gemeinsam hört, hat gegenüber der privaten Bibellesung eine besondere Wirkung und verdeutlicht besser den kirchlichen Charakter von Bekehrung und Versöhnung (RP 32).

Leider wird nicht genauer gesagt, wie dieser kirchliche Charakter in der Bußliturgie ausgedrückt werden soll. Alles wird auf die individuelle Beichte hingerrichtet. Noch enger als im Codex sind hier die Grenzen für die Versöhnungsfeier mit Generalabsolution gesetzt. Papst Johannes Paul II. beruft sich hier auf die „unveränderte Lehre der Kirche“ und verlangt den „Gehorsam gegenüber den kirchlichen Gesetzen“ (RP 33). Der Diözesanbischof wird aufgefordert, „dieses Urteil als schwerwiegende Gewissensentscheidung und in voller Beachtung von Gesetz und Praxis der Kirche“ (RP 33) abzugeben. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Bischof dazu verpflichtet ist, alles zu tun, damit es nicht zu der Notlage kommt, eine gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution abzuhalten.

Es ist interessant, dass derselbe Papst Johannes Paul II. in seiner ersten Enzyklika *Redemptor hominis*³⁷ aus dem Jahre 1979 die Erneuerungstendenzen im Bereich des Bußsakramentes nach dem Konzil gelobt hat:

³⁷ Vgl. Johannes Paul II, *Redemptor hominis*, Vatican.va, herausgegeben am 04. 05. 1979, <https://bit.ly/39aE6n2>.

In den letzten Jahren ist viel unternommen worden, um – im Einklang übrigens mit der ältesten Tradition der Kirche – den gemeinschaftlichen Aspekt der Buße und vor allem des Bußsakramentes im praktischen Leben der Kirche gebührend herauszustellen. Diese Initiativen sind nützlich und werden gewiss zur Bereicherung der Bußpraxis in der Kirche von heute beitragen (RH 20).

Er war aber schon damals gegenüber einer zu starken Betonung des gemeinschaftlichen Aspekts zurückhaltend:

Wir dürfen jedoch nicht vergessen, dass die Bekehrung ein innerer Akt von besonderer Tiefe ist, bei dem der Mensch nicht durch andere ersetzt werden kann noch sich durch die Gemeinschaft ‚vertreten‘ lassen kann. Wenn auch die brüderliche Gemeinschaft der Gläubigen, die an der Bußfeier teilnehmen, für den Akt der persönlichen Bekehrung von großem Nutzen ist, muss sich schließlich doch der einzelne selbst in diesem Akt äußern mit der ganzen Tiefe seines Bewusstseins, in voller Einsicht seiner Schuld und mit Gottvertrauen, indem er wie der Psalmist vor Gott hintritt, um zu bekennen: ‚Gegen dich habe ich gesündigt‘. (Ps 50,6) Die Kirche verteidigt also, indem sie die jahrhundertealte Praxis des Bußsakramentes bewahrt – die Praxis der individuellen Beichte in Verbindung mit dem persönlichen Akt der Reue und dem Vorsatz, sich zu bessern und wiedergutzumachen –, das besondere Recht der menschlichen Seele (RH 20).

Meiner Meinung nach würde die Einführung einer gemeinschaftlichen Feier der Versöhnung den persönlichen Charakter der Buße nicht gefährden, im Gegenteil, sie könnte den Einzelnen dazu führen, sein Leben gründlicher vor Gott und in den zwischenmenschlichen Beziehungen zu überprüfen. Mitgetragen von Schwestern und Brüdern im gemeinsamen Gebet schaut der einzelne seine sündige Geschichte an und bereut seine eigenen sündigen Einstellungen und Taten. Damit ist er sich auch seiner gesellschaftlichen und ökologischen Verstricktheit im Guten wie im Schlechten bewusst. Zusammen mit der Gemeinde bereut er auch das gemeinsame Verfehlen. Es geht nicht in erster Linie um eine moralische Analyse der vergangenen schlechten Taten, sondern um eine Bitte um Vergebung und um die Dankbarkeit für die Barmherzigkeit und die unbedingte Liebe Gottes. Viel stärker als bei der Einzelbeichte kommt auch der liturgische Charakter der Feier des Sakramentes zum Ausdruck.

Auf keinen Fall wollen wir die Einzelbeichte durch die gemeinschaftliche Feier einfach ersetzen. Das Beichtgespräch von Angesicht zu Angesicht hat einen unersetzlichen Stellenwert in der Konfrontation mit der eigenen Schuld. Ich stimme Michael Rosenberger zu, wenn er schreibt, dass „wirkliche Hilfe in schwerwiegenden Problemen sich nicht durch einen allgemeinen Vergebungszuspruch herstellen lässt“.⁵⁸ Dennoch sehen wir in der reichen Tradition der katholischen Kirche und in der aktuellen Praxis verschiedener Ostkirchen ein kreatives Potential, zusätzliche Formen der Bußliturgie zu entwickeln.

Als ein interessantes Beispiel könnten die frühesten schriftlichen Dokumente der slowenischen Sprache dienen: die Freisinger Denkmäler, die in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts beziehungsweise der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts niedergeschrieben wurden. Es geht um drei Manuskripte aus dem Missionshandbuch, das Bischof Abraham von Freising bei seiner pastoralen Tätigkeit unter den slawischen Gläubigen in Kärnten verwendet hat. Der ganze Codex besteht aus 169 Pergamentfolien, auf denen vor allem Predigten zu verschiedenen Festen im Kirchenjahr zu finden sind, aber auch Aufzeichnungen über liturgische Riten, darunter solche, die ausschließlich dem Bischof vorbehalten sind, aber ebenso Riten, die auch von einfachen Priestern gefeiert werden können. Unter diesen verschiedenen Predigten und Feiern befinden sich auch drei Texte in altslowenischer Sprache. Das erste und das dritte Manuskript enthält Beichtformeln für die gemeinsame Feier der Versöhnung, das zweite Manuskript stellt eine Beichtomilie dar, in der aber der Bischof die Gläubigen zu individueller Beichte ermuntert. Das gemeinsame Schuldbekenntnis der Gläubigen im Gottesdienst erfolgte auf Slowenisch, lediglich die Generalabsolution danach wurde auf Latein gesprochen.⁵⁹ Es ist interessant, dass im Unterschied zum ersten Manuskript im dritten die Generalabsolution, in der der Priester Gott um die Vergebung der Dienerinnen und Diener (also der versammelten Gemeinde) bittet, am Ende des gemeinsamen Schuldbekenntnisses ausfällt. Einige interpretieren es dahingehend, dass es ohnehin selbstverständlich sei, die Absolution am Ende der Bußfeier zu geben und deshalb keine Notwendigkeit

⁵⁸ Michael Rosenberger, „Gottes Versöhnung den Weg bereiten: Überlegungen zu einem moraltheologischen Qualitätsmanagement der Beichte,“ in: *Sakrament der Barmherzigkeit: Welche Chance hat die Beichte?*, 508–533, hier 519–520.

⁵⁹ Vgl. Marijan Smolik, „Spokorni del bogoslužja v času Brižinskih spomenikov,“ in: *Zbornik Brižinski spomeniki*, hg. Janko Kos et al. (Ljubljana: SAZU, 1996), 97–102.

bestünde, sie eigens aufzuschreiben.⁴⁰ Andere hingegen sehen im Ausfall der Generalabsolution schon den Einfluss der neuen Praxis, die sich am Ende des 10. Jahrhunderts durchgesetzt haben dürfte, dass nämlich die Absolution für die schweren Sünden nur in der privaten Feier der Beichte möglich war.⁴¹ Sehr wahrscheinlich wurde die allgemeine Beichte an besonderen Festtagen (z.B. Gründonnerstag, an Kirchweih Tagen) während der Messe nach der Predigt gefeiert. Die Gläubigen wurden eingeladen, nach dem Bischof oder Priester das gemeinsame Sündenbekenntnis zu wiederholen. In den slowenischen Manuskripten folgten danach die Erneuerung des Taufversprechens und das Glaubensbekenntnis. Neben diesem gibt es auch viele andere Zeugnisse gemeinsamer Bußgottesdienste in der Tradition der westlichen Kirche.

Ich bin davon überzeugt, dass die gemeinschaftliche Dimension ein wesentlicher Teil der Feier des Versöhnungs sakramentes ist und dass es diese wiederzuentdecken gilt. Aus meiner Erfahrung aus der Jugendpastoral bezeuge ich, wie berührend und ermunternd die gemeinschaftliche Feier der Versöhnung sein kann. Wir verbinden normalerweise den gemeinsamen Gottesdienst mit dem Einzelbeichtgespräch und der Einzellossprechung. Im Rahmen der gemeinschaftlichen Feier wird den Einzelnen das Wort der Vergebung zugesprochen. Ein Teil des Gottesdienstes bilden konkrete Gesten der gegenseitigen Verbundenheit und Versöhnung (z. B. die Fußwaschung oder die Umarmung aller Teilnehmer). Nicht nur die Einzelnen, sondern auch die gesamte Gruppe kommt aus einer solchen Feier wie neugeboren.

Schon unter heutigen Bedingungen gibt es Möglichkeiten, die gemeinsame Feier der Versöhnung zu feiern, um die gesellschaftlichen und ökologischen Dimensionen von Sündhaftigkeit stärker herauszustellen. Wir könnten z. B. die Versöhnungsfeier für die Misshandlungen an der Schöpfung am 1. September feiern. Vor allem könnten wir die österliche Bußzeit mehr als einen gemeinsamen Prozess der Bekehrung nutzen: Ein gemeinsamer Gottesdienst mit einem Anruf zur Umkehr am Aschermittwoch, ein individueller (und gemeinsamer) Weg der Auseinandersetzung mit der eigenen Schuld, das persönliche

⁴⁰ Vgl. France Ušeničnik, „Slovenska ‚Očitna izpoved‘ v liturgiji,“ *Bogoslovni vestnik* 6 (1926): 265–301.

⁴¹ Vgl. Smolik, „Spokorni del bogoslužja v času Brižinskih spomenikov,“ 101.

Gespräch mit dem Seelsorger und eine gemeinsame liturgische Feier in der Karwoche als Einleitung und Hinführung zum Osterfest wären ein Anfang.⁴²

*Theologische Fakultät der Universität Ljubljana
Poljanska 4
SI-1000 Ljubljana
E-mail: roman.globokar@teof.uni-lj.si*

⁴² Vgl. Eduard Nagel, „Als er ihren Glauben sah ...“, *Gottesdienst* 50, Nr. 24 (2016): 32–34.

THE SACRAMENT OF CONFIRMATION AND THE COMMON PRIESTHOOD OF BELIEVERS: THE STUDY OF THE RELATION WITH REGARD TO THE SPECIFIC CONTEXT OF THE CZECH AND SLOVAK CHURCHES

ZUZANA MATISOVSKÁ

ABSTRACT

The article asks a question about the link between the comprehension of believers of their common priesthood and the authentic place of confirmation within Christian initiation, enabling one to participate in the *tria munera Christi*. First of all, the author explains the role of the term, ‘common priesthood’ in the theology of the sacrament of confirmation and its origin in Christ, the only perfect High priest of the New Testament and in the priestly nature of his body, the Church as it is presented by the universal magisterial documents since the Second Vatican Council. This reality is manifested in unity and order of the Christian initiation. A following part describes how this feature has not been included in the Czech and Slovak instructions and episcopal documents and explores a local praxis. The unity of the three sacraments is understood in a superficial manner, and their order is underestimated or doubted in this area; however, pastoral needs and a link between confirmation and the age of adolescence is determining. In consequence, the faithful cannot perceive the signs referring to the reality of common priesthood and the effects of confirmation are reduced. The last part tries to answer the question what can be done to renew the authentic place of confirmation in local communities in order to enable believers to grasp their participation on Christ’s threefold office in a better way.

Key words

Common Priesthood; Universal priesthood; Sacraments; Confirmation; Initiation; Magisterium; The Second Vatican Council

DOI: 10.14712/23363398.2020.44

The doctrine of the common priesthood is an essential element of contemporary sacramental theology and ecclesiology. Nevertheless, it remains unknown and rather abstract or theoretical for many faithful of Czech and Slovak regions, for laity as well as clergy. An enquiry of magisterial documents dealing with the sacrament of confirmation since the Second Vatican Council revealed undeniable differences between the approach present in the universal Magisterium and local episcopal instructions.¹ While the concept of common priesthood is crucial for the theology of confirmation arising from universal magisterial texts, particular documents are more concerned with other aspects and sometimes prefer questionable or even contradictory practices.

I asked myself a question about the link between the comprehension of believers of their common priesthood and the authentic place of confirmation within Christian initiation, enabling one to participate in the *tria munera Christi*. In this article, I would like to show that if the sacrament of confirmation in the local communities were to occupy its proper place as described in the documents of the universal Magisterium, it would contribute to the ability of believers to better understand and live out their common priesthood.

I will approach the topic from the systematic perspective of sacramental theology; therefore, even though the theme includes some aspects which need to be expended by other theological disciplines, e. g. pastoral theology, it cannot be done properly in one article and I restrict myself to presenting particular theological principles, interconnections among them, and potential influence on practice.

First of all, I will explore the essential connection of the term common priesthood with Christian initiation and especially the sacrament of confirmation in the universal magisterial documents since the Second Vatican Council. Then, I will describe how this element has not been included in the Czech and Slovak instructions and episcopal texts and outline a local praxis. Finally, I will propose some possible steps which could return confirmation to its authentic place and so help the faithful to fully grasp their participation in Christ's threefold office today.

¹ Cf. Zuzana Matisovská, 'Sviatosť birmovania – jej teologické pochopenie v partikulárnych dokumentoch a smerniciach (v ČR a SR) v porovnaní s jej teologickým pojatím vo všeobecných dokumentoch Magistéria od II. vatikánskeho koncilu po súčasnosť' (Master's thesis, Charles University, Prague, 2019).

1. The Relation of the Sacrament of Confirmation and the Common Priesthood in the Universal Magisterial Documents since the Second Vatican Council

The doctrine of the common priesthood of God's people was formulated on biblical bases in the works of patristic fathers but omitted by Catholic theologians as well as magisterial documents for a long time since the reformation controversies. One of the important aims of the Second Vatican Council was to renew a complex perspective on sacraments by emphasising their ecclesial dimension. The council fathers, discussing the role of lay people in the Church community, realised that the common priesthood is not an isolated theological task, but rather a key feature in understanding the nature of the whole Church continuing in Christ's ministry.² Thus the doctrine of the Church and the sacraments is deliberately formed by Christology and soteriology.⁵

Christ as the High Priest⁴ and the unique Mediator is the cause of all New-Testament priesthood. The core of his works is worship aiming for the glory of the Father and the participation of the humanity in this divine life. He offers the only perfect sacrifice of his life throughout all his acts completed on the cross. However, its proper meritorious essence does not consist in the degree of the physical suffering but in the spiritual sacrifice – the act of his free will giving himself to the Father in love.⁵ Therefore, the Church being established as the sacrament of Christ and continuing in his work – a sign and instrument of salvation for all people – is defined as a priestly community bringing its nature into operation through the sacraments and virtues.⁶ The Church accepts the worship with a visible and invisible aspect as her proper function from Christ and his perfect sacrifice allows the whole community and all its members to be joined with their whole lives and participate in the history of salvation. Being a Christian is a direct and ontological sharing in Christ's priesthood⁷ and the dignity of 'a chosen

² While at first the article dealing with the common priesthood was part of the chapter concerning the rights and obligations of lay people, it was later moved to the second chapter about the people of God. Cf. *AS* I/IV, p. 58. art. *AS* I/III, p. 183.

⁵ Cf. *LG*, chapters 1 and 2, especially art. 5, 9, 10.

⁴ Cf. Heb 5:1–5.

⁵ Cf. Thomas Aquinas, *STh* III. 22. 2.

⁶ Cf. *LG* 11.

⁷ Cf. *LG* 34.

people, a royal priesthood and a holy nation⁸ is constituted in every believer personally through the sacrament of baptism, confirmation, and the Eucharist. The process of initiation takes the central place in the conciliar view of the sacramental organism of the Church and each of the three sacraments is essentially related to the common priesthood in a specific manner.⁹ This relation is manifested in the unity and order of Christian initiation and is determinative for other pastoral issues.

1.1 Unity

Conciliar documents never deal with the sacrament of confirmation in isolation, but always in relation to baptism and the Eucharist.¹⁰ The unity of Christian initiation is based on the complementarity of the sacramental effects of these three sacraments.¹¹ Conciliar and post-conciliar documents considerably deepened the doctrine about the sacramental character (*res et sacramentum*) in relation to the concept of the common priesthood. The character used to be generally defined as an indelible spiritual mark, but no detailed definition could be found in magisterial texts until then.¹² Beginning with the council, the baptismal character has been described as a sign of belonging to Christ, an empowerment to Christian worship, sacrifice, and testimony and an assignment to sharing in the priestly, prophetic, and kingly mission of Christ.¹³ Two fundamental, distinct but interconnected, phases of the consecration must be recognised.¹⁴ While baptism allows participation in the common priesthood on a basic level, the effect of

⁸ 1 Pt 2:9; Rev 6:1; 5:9–10.

⁹ The first scheme of *Lumen gentium* contained an appropriation of the three ministries of Christ to the individual sacraments of Christian initiation. It was later rejected and related to the initiation as a whole. Cf. *AS* I/IV, p. 45.

¹⁰ Cf. *SC* 71; *LG* 9, 10, 11, 33, 34; *AA* 3, *PO* 5; *AG* 11, 36; *UR* 22.

¹¹ Cf. *CIC* 842 §2.

¹² A conciliar development of the doctrine can be observed in contrast with Roman catechism, which referred to the baptismal and confirmation character with no mention of common priesthood of all the baptised. Cf. *Roman catechism* II, 2, q. 41 and II, 3, q. 4. For some pre-conciliar authors describing confirmation as a new level of consecration and sharing in Christ's priesthood and mission cf. Bernard Leeming, *Principles of Sacramental Theology*, 2nd ed. (Westminster MD: Newman, 1960), 237; Max Thurian, *Consecration of the Layman* (Helicon: Baltimore, 1963), 83–94.

¹³ Cf. *LG* 11; *AA* 3; Pope John Paul II, *Christifideles laici*, *AAS*, 81 (1989), art. 14, 23; *CCC* 1272–1274.

¹⁴ Cf. Pope Paul VI, *Divinae consortium naturae*, *AAS*, 65 (1971), p. 660; *Ordo confirmationis*, Editio typica 1971, a. 1; *Ordo Initiationis christianae adultorum*, Reimpressio emendata 1974, art. 1–2; Congregation for the Clergy, *Directorium catechisticum generale*, *AAS*, 64 (1972), art. 57, 65, 66.

confirmation, often expressed in comparison, is the special gift of the Holy Spirit imparting strength, perfection, and maturity. The one's bond with the Christ-head and the Church-body is made closer.¹⁵ Further distinguishing of the precise function of baptism and confirmation in the formation of the common priesthood is left to theological reflection, but the sacrament is often reported as necessary for the full growth of the spiritual life.¹⁶ On the other hand, the common priesthood, not confirmation alone, establishes the apostolate of the faithful.¹⁷ No additional mandate from a hierarchy is needed, as it is an essential feature of Christian existence implying multiple forms of realisation.¹⁸

The intimate connection of confirmation with the whole of Christian initiation as well as relationships among the three sacraments should be perceptible from the sacramental rites and their arrangement.¹⁹ Considering sacramentality, a firm link between the visible external sign and the invisible signified reality enabling grace to be

¹⁵ *LG* 11; Pope Paul VI, *Divinae consortium naturae*, *AAS*, 63 (1971), p. 657; *CCC* 1272-1274, 1285; *Ordo Initiationis christianae adultorum*, Reimpressio emendata 1974, art. 2.

¹⁶ The council consciously eliminated the term 'baptismal priesthood' which had appeared in preparation schemes as it darkens the necessity of confirmation for complete initiation and so, reduces the common priesthood to baptism alone. Cf. Benedikt Tomáš Mohelník, *Gratia augmenti: Contribution au débat contemporain sur la confirmation* (Fribourg: Academic Press Fribourg, 2005), 37. For underlined necessity of confirmation cf. *UR* 22; *Ordo Initiationis christianae adultorum*, Reimpressio emendata 1974, art. 2; *CCC* 1212, 1285, 1305; Pope John Paul II, *Reconciliatio et paenitentia*, *AAS*, 75 (1985), p. 248-250, art. 27; 'Meeting with the candidates of confirmation,' Pope Benedict XVI, published June 2, 2012, <https://bit.ly/3j3VtdA>.

¹⁷ The ability to bear a testimony throughout one's whole life has been connected to confirmation as its proper effect. Regarding the context where these terms are used, I suggest understanding *testimony* as a public declaration of Christian faith present in various situations of life, and *apostolate* rather as the active and intentional transmission of faith. Bernard Leeming points out that bearing a testimony and apostolate also arise from the participation on Christ's priesthood as he was the one mediator who offered the sacrifice of man to God as well as brought the truth of God to mankind. Cf. Bernard Leeming, *Principles of Sacramental Theology* (Westminster MD: Newman, 1960), 237.

¹⁸ Cf. *LG* 31, 33; *AA* 3; *AG* 11, 36; *CIC* 759; *Ordo confirmationis*, Editio typica 1971, art. 22; Česká biskupská konference, *Všeobecné direktorium pro katechizaci* (Praha: Sekretariát České biskupské konference, 1998), art. 50, 231; Pope Benedict XVI, *Sacramentum caritatis*, *AAS*, 99 (2007), p. 165-167, art. 79; Pope Francis, *Evangelii gaudium*, *AAS*, 105 (2013), p. 1091, art. 1.

¹⁹ *SC* 71 appoints evident unity as the main criterion for the revision of the confirmation rite and Paul VI refers to it in the constitution. Cf. Pope Paul VI, *Divinae consortium naturae*, *AAS*, 63 (1971), p. 657.

approached by faith cannot be avoided.²⁰ While in the case of adult catechumens, the unity of the Paschal mystery reflected in the ties among the sacraments of initiation is made evident through their conjoint celebration,²¹ a separate rite of confirmation also involves the renewal of baptismal vows, the proclamation of Creed, and should be included within a Eucharistic celebration.²²

1.2 Order

The ultimate criterion for the order of Christian initiation and for further resolutions of pastoral issues is the central position of the Eucharist.²³ The declaration of this key to understanding confirmation represents the culmination of the magisterial teaching continually emphasising the Eucharist as the source and summit of the life of the Church and of every Christian.²⁴ We are baptised and confirmed towards the Eucharist. This means that by these two steps we are enabled (1) to actively join in the liturgical worship of the Church following Christ the priest offering himself to the Father, as well as (2) to live a eucharistic life as a whole-hearted offering of everyday acts of love as a sacrifice.²⁵ The common priesthood formed in a person through the characters of baptism and confirmation can be subsequently perfectly realised in the Eucharist. The classical composition of the three sacraments – baptism, confirmation, and the Eucharist – is considered as the norm in magisterial documents as it correlates the most adequately with the main effect of the initiation process. Even though it is allowed to move the celebration of confirmation for serious reasons which are not precisely defined, and it is possible to receive

²⁰ Cf. *SC* 21, 59. Papal catecheses also explain the effects of the sacraments describing visible elements of the liturgy emphasising the bonds between baptism, confirmation and the Eucharist. Cf. 'Homily during Chrism mass,' Pope Benedict XVI, published April 21, 2011, <https://bit.ly/30iw735>; 'General audience on 30 May 2018,' Pope Francis, published May 30, 2018, <https://bit.ly/3jbnHS>.

²¹ Cf. *Ordo Initiationis christianae adultorum*, Reimpressio emendata 1974, art. 36; *CCC* 1233.

²² Cf. *Ordo confirmationis*, Editio typica 1971, art. 5, 13; *CCC* 1233, 1298; *CIC* 881.

²³ Cf. Pope Benedict XVI, *Sacramentum caritatis*, *AAS*, 99 (2007), p. 117-119, art. 16-18, p. 165-166, art. 79.

²⁴ *LG* 11; *PO* 5; Pope Paul VI, *Divinae consortium naturae*, *AAS*, 63 (1971), p. 657; *CIC* 897; Pope John Paul II, *Dominicae Cenaе*, *AAS*, 72 (1980), p. 124-128, art. 7; *Ibid.*, *Ecclesia in America*, *AAS*, 91 (1999), p. 770, art. 35.

²⁵ For division of the Christian worship into liturgical and non-liturgical cf. Benedikt Tomáš Mohelník, *Gratia augmenti: Contribution au débat contemporain sur la confirmation* (Fribourg: Academic Press Fribourg, 2005), 190-197.

the Eucharist before the completed initiation and to celebrate the confirmation afterwards,²⁶ this should be considered as an unsatisfactory exception expressing the essential logic of the Christian initiation with deficiency.

2. The (Mis)understanding of the Relation in the Local Instructions of Czech and Slovak Dioceses

The goal of instructions declared by episcopal conferences or individual bishops for particular dioceses is usually not to cover a matter exhaustively but to offer adequate rules for the specific local conditions. However, a view of the sacrament of confirmation presented in the Czech and Slovak environment is often overly reduced and misses the basic elements crucial for assessing suitable pastoral processes. Although all of the current documents²⁷ came into existence a long time after the council, the term, ‘common priesthood’ holds a marginal place in them and is mentioned only indirectly. Its fundamental role for the meaning of confirmation and the whole process of sacramental initiation has not been included. An approach promoted in communities of this area apparently corresponds in terminology or in certain aspects, but without a clear recognition of their meaning and theological foundations, the understanding of the sacrament needed for a competent differentiation is superficial. Local instructions and episcopal sermons often mention the unity of initiation, remind the people of the importance of confirmation for the completion of initiation, and even name the three sacraments in classical order,²⁸ but they miss the

²⁶ Cf. *Ordo Initiationis christianae aduitorum*, Reimpressio emendata 1974, art. 34-35, 46, 56, 304; *Ordo confirmationis*, Editio typica 1971, art. 11.

²⁷ Referring to the Czech Republic, an up-to-date instruction dealing with the sacrament of confirmation has been formed in the archdioceses of Prague and Olomouc and in the diocese of Brno. A report of the diocesan pastoral centre in Hradec Králové states in 2008 that confirmation is not an issue for local priests and pastoral workers these days. The only instruction in the diocese of Litoměřice created in 1998 and containing a list of prayers compulsory for every recipient was completed in 2009 with a request for the personal testimony of faith to be examined by the bishop. Concerning the Slovak region, an instruction exists in Košice, Nitra and Banská Bystrica. A synodal document of the diocese of Spiš from 2011 as well as a circular letter from 2016 in diocese of Rožňava briefly sums up the basic guidance of the Episcopal conference concerning the minimum age and the length of preparation.

²⁸ Cf. *ACAC 2/1997*; *ACAP 4/2006*; ‘Smernice pre katechetickú prípravu k sviatostiam Eucharistie a birmovania,’ Alojz Tkáč, published November 30, 2006, <https://bit.ly/3eEeD6m>; *ACEN 1/2009*; Biskupský úrad Spišská kapitula, *Dokumenty Druhej*

theology of the common priesthood that lies behind these features as well as some other essential themes which form the background to the perspective of confirmation as presented by the universal Magisterium (e.g. the context of salvation history or the theology of the divine missions, explaining the relation between Theology and Economy). Thus, they prefer pastoral reasons to be definitive in important tasks and cannot sustain the coherence of practice. Bishops, recognising certain pastoral needs,²⁹ are often not able to adequately discern their link to the sacrament of confirmation. This state is theologically chaotic, pastorally unsustainable, and evidently ineffectual.³⁰ The fact that the concept of the common priesthood has not been incorporated leads to a disruption of the unity and order of initiation and the inability of believers to understand the meaning of the sacrament of confirmation. I will illustrate this below with two examples.

2.1 Confirmation as the Sacrament of Adolescents

First, universal magisterial documents refer to the age of reason as the normative age for confirmation,³¹ but other options are not excluded as well.³² Czech and Slovak episcopal conferences generally set a higher age, intending to make provision for pastoral needs. Setting the minimum age of confirmation to thirteen years of age in the Slovak Republic and at fourteen years of age at the Czech Republic³³ does not involve a change of the order necessarily, but this is exactly what happened in all local dioceses as the conferences at the same time support the celebration of the First Holy Communion of children reaching the

synody Spišskej diecézy (Námestovo: Tlačiareň Kubík, 2011), 29, 46; *ACAP* 9/2012; 'Velikonoční pastýřský list,' František Václav Lobkowicz, published April 8, 2012, <https://bit.ly/2ZxaTzg>; *ACEB* 10/2015; *Česká biskupská konference, Dokument o směřování katecheze a náboženského vzdělávání v České republice* (Praha: Česká biskupská konference, 2015), art. 25, 54, 56.

²⁹ For example, growth in maturity of the faith allowing one to bear witness to and be an active member of the community; the provision of pastoral care for the youth and other groups of faithful; the substitution of a lack of formation with respect to the complexity of the human person; supporting the relationship between a member of the faithful and his bishop.

³⁰ Cf. Gerard Austin, *Anointing With the Spirit: The Rite of Confirmation* (Minnesota: Liturgical Press Collegeville, 1985), 128.

³¹ Cf. *CIC* (1983), can. 97; *CCC* 1307.

³² Cf. *CIC* (1918), can. 788; *CIC* (1983), can. 891; *Ordo confirmationis*, Editio typica 1971, art. 11.

³³ Cf. *BK ČSFR* 5–17/10. – 11. 10. 1990; *Konferencia biskupov Slovenska, Vyhlásenia a rozhodnutia Konferencie biskupov Slovenska* (Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2015), 29.

age of reason. This questionable change is not reflected in the particular instructions at all. In the case of people who are baptised soon after birth, confirmation is celebrated a long time after their baptism and First Holy Communion and it is tightly joined to the age of adolescence and advanced catechesis of teenagers, reminding them of their need to personally declare the faith they received from their parents. In this way, the process of the gradual constitution of the common priesthood reaching its peak in the Eucharist cannot be recognised.

2.2 Reasons for Postponing Confirmation in the Case of the Initiation of Adults

Secondly, with respect to the emphasis of universal documents, there are three reasons particularly mentioned in some instructions as insufficient for postponing confirmation in the case of adult catechumens: repeated meetings with a bishop, insufficient preparation for confirmation while one seems to be prepared for the Eucharist, and an attempt to prolong the period of catechesis.⁵⁴ The demand is based on an awareness of the unity and complementarity of initiation as well as the Eucharist as its summit. There is no reason to abandon this as a priority – neophytes should continue in catechesis during the period of mystagogy where there are many opportunities to build a relationship with their bishop, not to mention the fact that if a catechumen is not prepared to receive confirmation, he is not prepared to receive the Eucharist as well. Nevertheless, all these reasons are declared as relevant in the archdiocese of Olomouc and are followed as the norm.⁵⁵ The sacrament of confirmation is presented as the final step requiring more catechesis and natural maturity than the Eucharist itself.

3. The Sacrament of Confirmation Today

The question is what can be done to renew the authentic place of confirmation in local communities in order to enable believers to better perceive and live out of their common priesthood and the grace they received through initiation. I would like to offer four points arising from my systematic research of magisterial documents:

⁵⁴ Cf. *ACAP* 4/2006; *ACAP* 9/2012; the emphasis on unity also in *ACAC* 2/1997, art. 4; 'Smernice pre katechetickú prípravu dospelých,' Alojz Tkáč, published November 30, 2006, <https://bit.ly/2Zy8HYg>.

⁵⁵ Cf. *ACAO* 1/1997; *ACAO* 5/2010; *ACAO* 4/2014.

3.1 Integrating Development of the Doctrine

Particular documents dealing with the sacrament of confirmation should include the evolved doctrine of both the priestly nature of the Church and of every believer's participation in Christ's priesthood, which is underlined in the teaching on initiatory sacramental characters. Despite the noticeable development and emphasis present in the universal magisterial documents, Czech and Slovak instructions remain static or arise exclusively from local pastoral needs. Only a more complex approach including the essential theological features (biblical context, sacramental sign, character, and grace) can lead to the truthful differentiation among the needs which ought to be covered in the context of pastoral praxis connected with confirmation and those requiring different solutions.⁵⁶ Doctrine is meant to be rooted in the life of communities so it can authentically develop in dialogue with changing historical circumstances and bear the fruit of salvation in concrete human lives. The sacrament of confirmation is not an isolated ceremony. It is defined by its place within the initiation process constituting the common priesthood and should not be manipulated in order to reach different goals contradicting the visibility of this relation. Contemporary experience paradoxically proves that an approach completely based on pastoral reasons is not only theologically confusing, but also pastorally ineffectual.⁵⁷

3.2 Restoring the Classical Order of Initiation

Pope Benedict XVI turned attention to the order of initiation and reminded the importance to evaluate

which practice better enables the faithful to put the sacrament of the Eucharist at the centre, as the goal of the whole process of initiation. In close collaboration with the competent offices of the Roman Curia, Bishops'

⁵⁶ Andrzej Megger describing a similar situation in Polish environment speaks about the common floundering about the essence of confirmation reflected in reducing and incoherent pastoral praxis. 'The deepening of the theology of the sacrament of confirmation appears to be a necessary prerequisite to look for concrete pastoral solutions' Andrzej Megger, 'Confirmation – Is It Still the Sacrament of Christian Initiation?' *Łódzkie Studia Teologiczne* 26, no. 2 (2017): 174, 182.

⁵⁷ The fact that confirmation is infamously known as 'a sacrament of farewell' is often mentioned by Pope Francis. Also cf. e. g. Maria Campatelli, *Křest* (Olomouc: Refugium Velehrad-Roma: The Liturgical Press, 2010), 114–115.

Conferences should examine the effectiveness of current approaches to Christian initiation.³⁸

The classical order – baptism, confirmation, and the Eucharist – depicts the meaning of the process, makes the order of grace more understandable, and the common priesthood less abstract and more likely to be integrated into everyday life.

Nothing hinders the restoration of the classical order in the case of adult catechumens, but different solutions are worth consideration as well in the case of people baptised soon after birth. One of the possibilities is to confer confirmation before First Holy Communion at the age of reason, that is approximately at seven years of age. The most often expressed argument doubting this practice is that confirmation as the sacrament of Christian maturity ought to be received by people taking full responsibility for their acts and expressing their free acceptance of the faith, in which they were baptised. The ideal time for this seems to be the age of adolescence.³⁹ It is true that a coming-of-age ritual would be beneficial in many perspectives nowadays, but regarding the view of confirmation in universal documents after the council, confirmation should not take its place.⁴⁰ St. Thomas Aquinas, in developing the analogy of growth in the natural and supernatural order, clearly

³⁸ Cf. Pope Benedict XVI, *Sacramentum caritatis*, *AAS*, 99 (2007), p. 119, art. 18. Paul Turner labels the document as an advancement in understanding of confirmation in comparison with the report from the assembly of American bishops in 1998 dealing with the task of age of confirmees. Joseph Ratzinger, that time prefect of the CDF, claimed there that the time had not yet come to set the explicit key for understanding confirmation. Cf. Paul Turner, 'Benedict XVI and the sequence of the sacraments of initiation,' *Worship* 82, no. 2 (March 2008): 132–140.

³⁹ Andrzej Megger recognizing the magisterial teaching of the last decades concludes that referring to confirmation as the sacrament of Christian maturity is inappropriate because it should be administered at the beginning of Christian life, it conditions further development and the process of initiation is completed by the Eucharist. Cf. Andrzej Megger, 'Confirmation – Is It Still the Sacrament of Christian Initiation?' *Łódzkie Studia Teologiczne* 26, no. 2 (2017): 182–185. In my opinion, the term *maturity* can be used if interpreted adequately – there are two phases constituting a mature Christian being on the supernatural level through the sacramental characters of baptism and confirmation, which can be subsequently fully active bringing sacrifice of everyday life summing in the Eucharistic celebration.

⁴⁰ Cf. Peter E. Fink, *The New Dictionary of Sacramental Worship* (Minnesota: The Liturgical Press, 1990), 610. See also Richard J. Barnier who concludes that 'confirmation is not a Catholic Bar Mitzvah.' Richard J. Barnier, 'The Sacrament of Confirmation in Roman Catholic Tradition: A History of Interpretations and Proposal for Integration,' (PhD diss., McGill University, Montréal, 2014), 258.

declares that maturity in the order of grace is of a different character than biological adulthood.⁴¹ The effect of grace is always connected with a development of natural human abilities⁴² and reaching a certain mental and social capacity is normally required as a condition to receive the sacrament, but confirmation is still first of all a gift by which God himself forms one into a complete Christian being⁴³ and gives one a participation in Christ's priesthood. In the Catholic Church, confirmation has never been primarily understood as a ceremony of personal acceptance of faith by an adult individual in front of a community.

It is around the age of seven when people are gradually able to discern good from evil and voluntarily enter into relationships. Therefore, at this time when they are also competent to receive the Eucharist for the first time, they need to be enabled on supernatural level to receive a full participation in Christ's threefold office as king, prophet, and priest. The grace of confirmation would empower them to give every act as a sacrifice to God. In this way, even a child can slowly learn to build a relationship with God set in the context of everyday life. If there are serious reasons why this is not possible or adequate, the postponing of First Holy communion should be considered as well.

3.3 Distinguishing a Pre-sacramental Catechesis from a Permanent Catechesis

Pre-sacramental catechesis is treated in many Czech and Slovak dioceses as the unique chance to evangelise and educate young people, and in this way, to prevent their departure from the church community. Pre-sacramental catechesis is therefore often overly extended and covers multiple areas of Christian theory and practice, while the essential elements of confirmation including the concept of the common priesthood are neglected. Therefore, it is important to differentiate between the immediate preparation for the sacrament and continual catechesis, which is a permanent feature of Christian life, in order to determine an adequate content of the pre-sacramental catechesis. While the so-called preparation for Christian life is a rather constant process of spiritual accompaniment on many levels regarding the special needs of various groups of the faithful, immediate preparation aims to support

⁴¹ Cf. Thomas Aquinas, *STh* III. 72. 8 ad. 2.

⁴² Cf. Thomas Aquinas, *STh* I. 1. 9.

⁴³ This interpretation of Aquinas' teaching is included in the Catechism of the Catholic Church. Cf. CCC 1308.

the capability of a person to fruitfully receive a sacrament. It presupposes a proper spiritual and moral disposition, adequate knowledge about the meaning of the sacrament, its place in the context of Christian doctrine, and the identification of the basic forms of living out of the sacramental grace. The teaching about the common priesthood, implying its practical realisation in various stages of life, should have a major place within both types of formation, but in a particular manner within the pre-sacramental formation period.

It must be clear that not everything is completed before the celebration of initiation, and local authorities ought to decide which elements are going to be included in the following period of mystagogy as well as look for the concrete ways to incorporate the newly-initiated into a particular community, where different types of permanent formation should be present as a normal and necessary part of the Christian life. The period of mystagogy which returned to the universal magisterial texts due to the conciliar liturgical reform as one of the four necessary stages of Christian initiation⁴⁴ is accepted in theory by particular instructions⁴⁵ but put into practice only to a minimal extent. The shift of the emphasis from the pre-sacramental catechesis to the mystagogy would represent a required change in the approach respecting the proper place of confirmation and underlining the importance of life-long formation for continual development of the ability to live out of the common priesthood in changing life circumstances.

3.4 Wider Approach to the Effects of Confirmation

St. Thomas Aquinas repeatedly says that the main effect of confirmation is the fulness of the Holy Spirit, which means the plenitude of grace making us to the likeness of Christ.⁴⁶ Particular documents attempting to define specific effects of confirmation respect this distinct pneumatic character of the sacrament, following the universal magisterial texts. Nevertheless, as they understand the term ‘Christian adulthood’ in a manner which is overly dependent on biological and

⁴⁴ Cf. SC 64, 66; *Ordo Initiationis christianae adultorum*, Reimpressio emendata 1974, art. 7, 37–40.

⁴⁵ Cf. Česká biskupská konference, *Dokument o směřování katecheze a náboženského vzdělávání v České republice* (Praha: Česká biskupská konference, 2015), art. 13–27; ACAP 4/2006; ACAP 9/2012; Jan Graubner, ‘K roku biřmování. Pokus o hodnocení zkušenosti,’ *Teologické texty* 23, no. 3 (2012); ACEB 10/2015, art. 20; ACAC 2/1997.

⁴⁶ Thomas Aquinas, *STh* III. 72.

psychological maturity, they tend to emphasise the readiness of the recipient to accept responsibility and concrete apostolic activities in a church community.⁴⁷ The effects of confirmation in relation to the Eucharist are completely missed, which can be associated with an underestimating of the term ‘common priesthood’ and the order of initiation.

According to Mohelník, ‘a narrow approach to Christian worship is the dominant factor limiting elaboration of the theology of confirmation based on the concept of the common priesthood’.⁴⁸ The sacraments of the New-Testament have the two main functions – the sanctification of a man through healing him of the corruption due to sin (*gratia sanans*) and perfection of his abilities to perform worship (*gratia elevans*).⁴⁹ Confirmation enables a Christian to offer all that he is and everything he does – every act of love, in every age and state of life as a sacrifice⁵⁰ – and so accomplish perfectly his common priesthood. Worship is not to be realised exclusively as a concrete service within a parish but in a common life, personal roles, a family, and in the secular world among other people. Every Christian following Christ is called to be a gift for others – as a priest, prophet, and king. He or she is empowered by the Holy Spirit to transform every environment and situation through his or her active approach – theological love, and virtues.⁵¹ In the power of their common priesthood, the faithful are able to join all this to the perfect sacrifice of Christ, which is made present in the Eucharist and subsequently vivifies them with the divine grace of the Holy Spirit and connects them with the Father. This way,

⁴⁷ Daniel G. Van Slyke criticises reduced approach preferring ‘activist anthropological and psychological starting point’ of understanding confirmation as a main criterion for its postponing to the age adolescence. Cf. Daniel G. Von Slyke, ‘Confirmation – A Sacrament in Search of a Theology?’ *New Blackfriars* 92, no. 1041 (September 2011): 24–29.

⁴⁸ Cf. Benedikt Tomáš Mohelník, *Gratia augmenti: Contribution au débat contemporain sur la confirmation* (Fribourg: Academic Press Fribourg, 2005), 109.

⁴⁹ Cf. e.g. Thomas Aquinas, *ST* III. 60. 5 corp.; *Ibid.* *ST* III. 63. 1, corp; Thomas Aquinas, *O svátostech v Teologické sumě* (Překlad, úvodní studie a poznámky Benedikt Mohelník OP, Praha: Krystal OP, 2019), 45–47; SC 59.

⁵⁰ Augustine defines the true sacrifice as ‘every act which is designed to unite us to God in a holy fellowship, every act, that is, which is directed to the final Good which makes possible our true felicity’. Cf. *De Civitate Dei* 10. 6.

⁵¹ Cf. *LG* 34: ‘For all their works, prayers and apostolic endeavours, their ordinary married and family life, their daily occupations, their physical and mental relaxation, if carried out in the Spirit, and even the hardships of life, if patiently borne—all these become “spiritual sacrifices acceptable to God through Jesus Christ”.’

the Eucharist is the source and summit of one's whole life approached through his or her common priesthood. The effect of confirmation is here essential and recognising its real contribution would help to see propriety of the classical order.⁵²

Conclusion

I am aware of the fact that all the proposed suggestions require further elaboration and need to be transformed into detailed pastoral practices regarding the specific conditions of particular communities and participating individuals, but I believe that I have clearly shown that there is a close relation between the sacrament of confirmation and the common priesthood of the faithful, arising from the place which confirmation holds within the process of Christian initiation as presented in universal magisterial documents. If Czech and Slovak dioceses make a point about an effective pastoral practice, they should recognise the foundation laid by the Second Vatican Council and the following magisterial documents. Emphasising the visible complementarity and continuity of the three sacraments of Christian initiation opens the door to a deeper understanding of the sacrament of confirmation as well as acceptance of the common priesthood as the vital aspect of Christian existence by the faithful.

*Catholic Theological Faculty, Charles University
Thákurova 3
160 00 Praha 6
E-mail: matisovska@ktf.cuni.cz*

⁵² Benoît-Dominique de La Soujeole compares a participation on the sacrifice of the Eucharist arising from the common priesthood with the participation arising from the ministerial priesthood. Lay people are engaged in a twofold manner – they take part in the action of the ordained servant who makes sacramentally present the unique sacrifice of Christ joined by the sacrifice of the Church (difference in degree) and they also bring themselves as a sacrifice (difference in essence). Cf. Benoît-Dominique de La Soujeole, 'Doktrínální základy kněžské spirituality,' *Salve* 20, no. 2 (2010): 115–123. I believe that it might correspond with the two stages of participation in Christ's priesthood constituted by the sacramental characters conferred in baptism and confirmation.

PURSUING THE INTRINSIC RELATIONSHIP BETWEEN LITURGY AND ETHICS: PRACTICAL- THEOLOGICAL PROMISE IN POVERTY OF SPIRIT

BRUCE T. MORRILL SJ

ABSTRACT

This article examines whether and how sacramental liturgy and the Christian life-ethic are intrinsically related, a fundamental problematic in theory and practice in the decades since Vatican Council II. The first half of the essay examines the state of the question, starting with a brief articulation of the normative tradition based in scripture and the council's Constitution on the Sacred Liturgy, followed by a selective review of the theological discussion, centered on Don E. Saliers's virtue-ethics approach. The second half, building on a thesis of Johann Baptist Metz, argues for poverty of spirit as the key virtue for practically bonding liturgy and ethics.

Key words:

Liturgy; Ethics; Virtues; Poverty; J. B. Metz; Don Saliers

DOI: 10.14712/25365398.2020.45

To think about the relationship between liturgy and ethics is to think of the latter not as a deductive system of principles for personal and social behavior but, rather, in broader terms of the images, personages, myths and narratives, symbols and rituals, affections and virtues, as well as principles, by which people shape their views of the world and how to live justly within it.¹ In my judgment (although, as will soon become evident, not original to me), such a character-and-virtue

¹ See David N. Power and Michael Downey, *Living the Justice of the Triune God* (Collegeville: Liturgical Press, 2012), 128-30. In his treatment of the topic, liturgical theologian Don Saliers means by ethics, 'the concrete [Christian] way of life rather than theoretical interpretations of ethical theory ... a way of life before God in relation to our neighbor.' Don E. Saliers, *Worship as Theology: Foretaste of Glory Divine* (Nashville: Abingdon Press, 1994), 172–173.

approach to ethics² makes fundamental to the problematic of liturgy and ethics the question as to whether and how there is an intrinsic relationship between the two. That theoretical, conceptual question comprises the first half of this essay, beginning with a brief explication, grounded in the doctrine of Vatican Council II, of the normative nature of claiming an intrinsic relationship between liturgy and ethics in scripture and tradition. Then will follow a review of the contemporary conceptualization of the normative, intrinsic bond between liturgy and ethics, anchored in the decades-long, widely-read work of liturgical theologian Don E. Saliers. Inquiry into the normative, conceptual relationship between liturgy and ethics, given the performative nature of both those theological loci, inevitably points toward challenges to and complementary resources for the affective practice of faith through biblically-grounded virtues. The second half of the essay, then, shall explore the potential of one such virtue, poverty of spirit, for theoretically reinforcing and practically enhancing participation in liturgy as formative of a Christian life-ethic.

1. A Brief, Contemporary Overview of Scripture and Tradition

For well more than a half-century now the Second Vatican Council's Constitution on the Sacred Liturgy, *Sacrosanctum concilium* (1963), has been the authoritative traditional source for the theology and practice of the sacraments and other rites of the Catholic Church. Having built upon not only specific liturgical reforms of earlier twentieth-century papacies but also, importantly, a century-long and increasingly ecumenical Liturgical Movement,³ the constitution quickly came to function as the charter document for sacramental-liturgical renewal in numerous Anglican and Protestant communions, as well. In its inaugural position among the major documents of Vatican Council II, the constitution so integrated the life of the liturgy and the life of the

² See Philippe Bordeyne, 'The Ethical Horizon of Liturgy,' in *Sacraments: Revelation of the Humanity of God*, ed. Philippe Bordeyne and Bruce T. Morrill (Collegeville: Liturgical Press, 2008), 121–124. French language version, 'L'horizon éthique de la liturgie,' in *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu: Volume offert à Louis-Marie Chauvet* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2008), 166–170.

³ See André Haquin, 'The Liturgical Movement and Catholic Ritual Revision,' and Geoffrey Wainwright, 'Ecumenical Convergences,' in *The Oxford History of Christian Worship*, ed. Geoffrey Wainwright and Karen B. Westerfield Tucker (Oxford: Oxford University Press, 2006), 696–754.

church as to foster an ecclesiological vision that would reach through all the ensuing documents, especially the two constitutions on the church: first, the dogmatic one, articulating the normative tradition, and second, the pastoral one, addressing the promise and challenges for not only the church but all humanity in the practical conditions of the late-modern world.⁴

In the renewal of the church going forward, *Sacrosanctum concilium* establishes liturgy as having an integral function, indicated by the subtitle of the opening section of the first chapter, ‘The Nature of the Sacred Liturgy and Its Importance in the Church’s Life’. Therein the constitution describes the church’s work of forming and reforming believers as follows: ‘... the Church must ever preach faith and penance, prepare them for the sacraments, teach them to observe all that Christ has commanded, and invite them to all the works of charity, worship, and the apostolate. For all these works make it clear that Christ’s faithful, though not of this world, are to be the light of the world and to glorify the Father in the eyes of all.’⁵ The allusion to the Last Discourse in John’s Gospel articulates the challenge believers perennially experience in striving to make the gospel the primary source of their worldview, or ‘lifeworld,’⁶ in tension with or even at times opposition to the predominant ‘social imaginary’⁷ of their given place and time. The council fathers couple that Johannine symbol of being in but not of the world⁸ to Christ’s ethical exhortation to his hearers in Matthew’s Sermon on the Mount who, being ‘the light of the world,’ are to practice such ‘good deeds’ as to lead others to acknowledge God. In that acknowledgement is God glorified.⁹ The Constitution immediately goes on to assert:

⁴ For a recent account, with multiple bibliographical references to earlier works on the topic, see Stephen Bullivant, *Mass Exodus: Catholic Disaffiliation in Britain and America Since Vatican II* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 142.

⁵ Constitution on the Sacred Liturgy: *Sacrosanctum Concilium*, no. 9, trans. International Commission on English in the Liturgy, in *The Liturgy Documents: A Parish Resource: Volume One*, 4th ed. (Chicago: Liturgy Training Publications, 2004), 5.

⁶ For an explanation and application of the concept of ‘lifeworld,’ whereby Jürgen Habermas theorizes the importance of ‘the immediate milieu,’ of ‘intersubjective communication and action’ through which ‘the individual social actor’ engages social, political, and cultural systems, see Power and Downey, 10–12.

⁷ For discussion of this concept, see further below.

⁸ See John 15:19; 17:16.

⁹ Matt 5:14–16. English biblical quotations are taken from The New Revised Standard Version.

Still, the liturgy is the summit toward which the activity of the Church is directed; at the same time, it is the fount from which all the Church's power flows. ... From the liturgy, therefore, particularly the Eucharist, grace is poured forth upon us as from a fountain; the liturgy is the source for achieving in the most effective way possible human sanctification and God's glorification, the end to which all the Church's other activities are directed.¹⁰

That same paragraph speaks of the Eucharist as providing the ongoing 'renewal' of the covenant between God and the faithful, so as to be 'compelled' by Christ's love, which 'sets them on fire'. Believers need to be compelled, need constantly to be renewed, promoted and empowered for their mission in but not of the world.

And yet, the New Testament gives evidence of how even the liturgical assembling on the Lord's Day can fail to accomplish its eucharistic purpose. Paul bluntly asserts to the wealthier Corinthians, who drink and dine in disdainful disregard for the poor, late-arriving laborers of the community, that their ethical failure is likewise a mystical (sacramental) one: 'When you come together it is not really to eat the Lord's supper'.¹¹ Likewise, the Johannine tradition that professes Jesus as the bread of life and recounts him during the Last Supper commanding his disciples to mutual love and service, finds itself obliged in a subsequent epistle to admonish: 'Those who say, "I love God", and hate their brothers or sisters are liars; for those who do not love a brother or sister whom they have seen, cannot love God whom they have not seen'.¹² What becomes evident in primordial Christian tradition is that human sanctification is anything but a matter simply between the individual and God; rather, God's glorification comes through a way of life, liturgical and ethical, that is irreducibly communal, interpersonal and social.

What the Johannine and Pauline traditions, among others in the New Testament canon, present may be summarized as asserting that the entire Christian life is the worship of God. The way believers live

¹⁰ Constitution on the Sacred Liturgy, no. 10.

¹¹ 1 Cor 11:20. For a still important, leading essay in English-language biblical scholarship, see Jerome Murphy-O'Connor, 'Eucharist and Community in First Corinthians,' *Worship* 51, no. 1 (January 1977): 56-69. See also, Xavier Léon-Dufour, *Sharing the Eucharistic Bread: The Witness of the New Testament*, trans. Matthew J. O'Connell (New York: Paulist Press, 1987), 203-229.

¹² 1 John 4:20. See also, John 6:35; 13:14-15, 34-35.

in their bodies, Paul teaches, makes them ‘a living sacrifice,’ practicing a holiness that constitutes their ‘spiritual worship,’ or as the First Letter of Peter puts it, ‘living stones’ who are being ‘built into a spiritual house.’¹⁵ Jean-Marie-Roger Tillard comments on 1 Peter: ‘The whole letter is permeated by the conviction that this holiness – the form taken by life led in the “priestly community” – finds its material first of all in a specific relationship with others, even non-Christians.’¹⁴ Tillard marshals numerous other New Testament passages, along with patristic letters and homilies engaging them, to show how worship or sacrifice or offering (*leitourgia*) is ‘no longer just a question of ritual liturgy. It is a question of life *as such*, empowered by the process of its being laid down.’¹⁵

Sacramental liturgy is the means whereby Christians, not least in the very assembling as Christ’s body, are empowered by (biblical) word and symbols making explicit for them the mystery of salvation God’s Spirit is working out so often in hidden or scattered ways across their lives and in wider society.¹⁶ The people of God must continuously come together on the Lord’s Day to gather and share the fragmented stories of their lives as a participation in the human story of God.¹⁷ Hence the Constitution on the Sacred Liturgy’s rhetoric for the liturgy, especially the Eucharist, as the source (or fountain) and summit of the church’s mission in its members. The time of the church is an ongoing advent wherein believers proclaim the death of the Lord until he comes,¹⁸ actively await a new heaven and a new earth,¹⁹ variably realizing and falling short of that proclamation and promise in their lives, personally, ecclesially, and societally.

¹⁵ Rom 12:1; 1 Pet 2:5.

¹⁴ J.-M.-R. Tillard, *Flesh of the Church, Flesh of Christ: at the Source of the Ecclesiology of Communion*, trans. Madeleine Beaumont (Collegeville: Liturgical Press, 2001), 25.

¹⁵ *Ibid.*, 97. See also, 105–107.

¹⁶ See Bruce T. Morrill, *Divine Worship and Human Healing: Liturgical Theology at the Margins of Life and Death* (Collegeville: Liturgical Press, 2009), 5–9; and ‘Liturgy, Ethics, and Politics: Constructive Inquiry into the Traditional Notion of Participation in Mystery,’ in *Mediating Mysteries, Understanding Liturgies: On Bridging the Gap Between Liturgy and Systematic Theology*, ed. Joris Geldhof. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 278 (Leuven: Peeters Publishing, 2015), 187–206.

¹⁷ Here I borrow from the theory and symbolic terminology of Edward Schillebeeckx, as shall be discussed and documented further below.

¹⁸ See 1 Cor 11:26.

¹⁹ See 2 Pet 3:13; Rev 21:1.

2. The Conceptual Problematic: Thinking with Don E. Saliers

Within a decade after Vatican Council II, the relationship between liturgy and ethics became a topic of investigation for a certain number of sacramental-liturgical theologians and, to a lesser extent, theological ethicists. Among the more notable theorists of the question to emerge in that period was the Methodist theologian of liturgy and spirituality Don E. Saliers. Writing in the latter 1970s,²⁰ Saliers found the topic in need of conceptual clarity, not only in light of societal changes that had significantly impacted the perception and even viability of formal church worship but also due to what he observed, with dismay, to be theological and pastoral-liturgical strategies focused on personal feelings and social themes-of-the-moment. Saliers's essay proved programmatic for addressing anew the problem and then pressing a normative claim, resonant with *Sacrosanctum concilium* and influenced by his Wesleyan heritage, founded upon ancient tradition's joining of the glorification of God with the sanctification of people.

Saliers' theological vision, which he advanced and critically revisited in the 1990s,²¹ is a holistic one for Christian life in community, an ongoing process of liturgically forming and reforming affections and virtues that dispose the faithful to assess and act ethically in concrete life-contexts and situations.

How we pray and worship is linked to how we live – to our desires, emotions, attitudes, beliefs and actions. This is the normative claim of all communities intending to be faithful to Scripture and the inner norms of the Church's declaration of faith. Yet how we pray and worship is, empirically considered, often radically in conflict with how we live. Such is the description of what is the case sociologically. Upon this gap between the 'rhetoric' and the 'reality' of liturgical worship we have recently had no end

²⁰ See Don E. Saliers, 'Liturgy and Ethics: Some New Beginnings,' *Journal of Religious Ethics* 7, no. 2 (Fall 1979): 173–189. Reprinted in *Introduction to Christian Ethics: A Reader*, ed. Ronald P. Hamel and Kenneth R. Himes (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1989), 175–184; and in *Liturgy and the Moral Self: Humanity at Full Stretch Before God*, ed. E. Byron Anderson and Bruce T. Morrill (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998), 15–35.

²¹ See 'For the Sake of the World: Liturgy and Ethics,' in Saliers, *Worship as Theology*, 171–190; and Don E. Saliers, 'Afterword: Liturgy and Ethics Revisited,' in *Liturgy and the Moral Self*, 209–224.

of commentary. ... The fundamental conviction undergirding [this essay] is that, properly considered, there is an internal, conceptual link between liturgy and ethics. At the foundations of Christian faith and throughout Jewish teachings, liturgy and ethics are bound together internally. That is, the link is not causal and extrinsic, but conceptual and intrinsic. Our problem is how to articulate this without doing injustice to the complexity of other relationships between liturgy and ethics which can be described.²²

Saliers's insistence on the 'conceptual and intrinsic' relationship between liturgy and ethics 'as a concrete way of life before God with neighbor'²³ is not unlike Catholic moral theologian Pierre Bordeyne, building on the work of the late William Spohn,²⁴ enlisting the parable of the Good Samaritan: Luke frames the parable with the dialogue between Jesus and the lawyer concerning the twofold commandment of love for God and neighbor and Christ's concluding command, 'Go and do likewise' (Luke 10:37), thereby prompting reflection on who the believer might become in following this Jesus.²⁵ Formation of character in the virtues thereby constitutes the practical basis for ethics in Christian life, the empowerment of which, analogously to Luke's narrative, comes through a '*transforming* encounter with the risen Christ,' subjectively experienced in prayerful word and sacrament, especially the Eucharist.²⁶

What Saliers means by insisting on the relationship between liturgy and ethics as conceptual and intrinsic may further be understood by considering what he is arguing *against*. Saliers opposes efforts in theory and practice to forge an 'extrinsic and causal' link between the two, about which he comments: 'This approach is reinforced by the easy assumptions of sociology and psychology of religion in our time.'²⁷ Saliers was writing at the end of an era, a decade after the social and cultural upheavals initiated in the latter 1960s, wherein relevance and

²² Saliers, 'Liturgy and Ethics,' 174.

²³ Ibid.

²⁴ See William C. Spohn, *God and Do Likewise: Jesus and Ethics* (New York: Continuum, 2000).

²⁵ Bordeyne, 'The Ethical Horizon of Liturgy,' 125. French language version, 171–172. For a discussion of parable as the narrative type that brings to the fore the ethical consequences and implications of the biblical 'great story' (of creation, covenants, and Christ), see Power and Downey, *Living the Justice of the Triune God*, 62–63.

²⁶ Bordeyne, 'The Ethical Horizon of Liturgy,' 125 (emphasis original); French language version, 171–172.

²⁷ Saliers, 'Liturgy and Ethics,' 174.

practicality (action and results) in the urgency for social change put into question the *utility* of doing liturgy or other traditional religious practices.

While not referencing him in that 1979 essay, Saliers greatly admired and drew from the work of the Orthodox liturgical theologian Alexander Schmemmann,²⁸ who in books and essays produced from the 1960s to early 1980s regularly denounced efforts, both academic and pastoral, to make liturgy more ‘relevant’ and useful for people’s lives. Schmemmann bemoaned what he characterized as turning liturgy into a means of ‘help’ with people’s psychological and personal growth, while he excoriated new, experimental liturgies thematically addressing social-political issues and conflicts of the day.²⁹ This, to employ Saliers’s language, is to distort liturgy into ‘an instrument to get things done,’³⁰ stripping it of its very nature – as praise and thanksgiving, anamnesis and epiclesis, invocation and beseeching, intercession and lament – and thereby of the divine grace it offers humanity: ‘Liturgy is the nonutilitarian enactment of the drama of the divine-human encounter, made flesh in the way of Jesus Christ. At the heart of this is our acknowledgment and our response to the divine initiative. The life of worship is drawn into the divine goodness.’³¹

One way to round out this review of the conceptual and normative interrelatedness of liturgy and ethics is to note how, in revisiting the question in the 1990s, Saliers argues that Christian liturgy is ‘not merely *cultus*,’ while Christian moral norms and social-ethical practices are ‘never simply or “purely” ethical.’³² Those assertions align with my

²⁸ ‘The fountainhead for many of us working on relations between Christian liturgy and theology remains Alexander Schmemmann ...’ Saliers, *Worship as Theology*, 15. Major liturgical theologians across a range of ecclesial affiliations have built so strongly on the Orthodox Schmemmann’s work that some characterize them as together comprising a particular “school” of liturgical theology. For recent engagement of his work, see *We Give Our Thanks unto Thee: Essays in Memory of Alexander Schmemmann*, ed. Porter C. Taylor (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2019).

²⁹ See for examples, Alexander Schmemmann, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, rev. ed. (Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1975), 124–126; and *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*, trans. Paul Kachur (Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 1987), 9–10. In similar fashion, German Lutheran theological ethicist Bernd Wannewetsch made a critical analysis of the Political Night Prayer initiative in 1968 Cologne. See *Political Worship: Ethics for Christian Citizens*, trans. Margaret Kohl (Oxford: University Press, 2004), 31.

³⁰ Saliers, *Worship as Theology*, 177.

³¹ *Ibid.*, 189.

³² *Ibid.*, 189, 172. See also, Saliers, ‘Liturgy and Ethics,’ 174.

own argument, above, for the entire Christian life as worship of God, a participation in God's biblically revealed, inspired desires for the world. The explicit, graced encounter with God in *sacramental-liturgical* worship constitutes its irreducible necessity for the church and its members to carry out their life-mission in and for the world. Similarly, Catholic theologians David Power and Michael Downey's proposal of the 'Christian ethic' as a way of life grounded in trinitarian faith comes through 'a doxological theology steeped in and shaped by the worship of the Christian people'.⁵⁵

A Christian moral theology based on virtues and character-formation depends upon the grace-dimension of liturgy, the utterly gratuitous gift of God's favor, God's loving care and mercy, experienced in moments of genuine revelation through specific symbols, words, gestures, and personages that (re)orient how believers venture into life's challenges with and for others. Encounter or accompaniment with others, both in liturgy and wider life, may be either exciting, inviting, and consoling or threatening, off-putting, and even scary; and this is so whether the Other be a fellow creature – most often but not only fellow human(s) – or God, whether apophatically or in the person of Christ Jesus.⁵⁴ Openness to divine epiphany through participation in the full range of modalities⁵⁵ of liturgical prayer (word, symbols, actions) shapes and reshapes over the time of life, in its continuities and disruptions, the affections and virtues – gratitude, truthfulness, compassion, solidarity – out of which believers discern their ethical commitments and choices.⁵⁶

Still, we must not overstate the continuity between the affections and virtues fostered through participation in sacramental worship and their concretely being lived out in an ethics of character, as if the two are smoothly realized in human discernment and action, individual and social. Here the practical relationship between liturgy and ethics comes into play. Saliers describes this in terms of the "gap" between

⁵⁵ Power and Downey, *Living the Justice of the Triune God*, 130. At the outset of their text, the authors make explicit that by worship they mean 'liturgy [as] the source and summit of our participation in the Divine Communion' *Ibid.*, xii.

⁵⁴ See *Ibid.*, 116. See also, Bordeyne, 'The Ethical Horizon of Liturgy,' 131; French version, 177–178.

⁵⁵ See Saliers, 'Liturgy and Ethics,' 175; and *Worship as Theology*, 173.

⁵⁶ On liturgy as formation in discernment, see Bordeyne, 'The Ethical Horizon of Liturgy,' 123–124; French version, 169–170.

what is being liturgically enacted and the actual ways Christians live.⁵⁷ This reality, nonetheless, discloses a further intrinsic characteristic in the tradition. Recognition of the practical gap, itself, is one of the graces of sanctification – that is, part of the formation of character – participation in the liturgy may effect:

The moral struggles and the awareness of ethical dispute and conflict are, if we have ears to hear and eyes to discern, found in the readings, the Psalms, and in the broken symbol at the heart of the Eucharist. Furthermore, if preaching is honest and deeply honed in the Scripture and contemporary human experience, the tensions in attempting to live out our religious ethics are made clear and taken up into the sacramental character of prayer. Ultimately this is a liberating feature of authentic liturgy: our moral anguish and our inabilities to live in accordance with the demands of the gospel are named and placed in an eschatological hope.⁵⁸

In his initial essay, Saliers described the gap as a ‘dialectic’ built right into the traditions of liturgical prayer.⁵⁹ His fuller elaboration, as quoted here from his book-length work a dozen years later, is consistent with this notion of a dialectical tension that can and, indeed, *should* arise in the doing of liturgy itself, bearing the potential for both spiritual and ethical conversion in the participants. Precisely on this dialectical tension between liturgy and ethics the very *authenticity* of sacramental worship depends – a claim, I would note, that harkens back to the primordial normative teaching in Paul’s First Letter to the Corinthians. The liturgy only exists in the practice of actual communities of faith, thereby making the normative – intrinsic and conceptual – relationship between liturgy and ethics contingent on whether the assembled ‘have ears to hear and eyes to discern’.

Thus, once the academic theologian has positively asserted the intrinsic relationship between liturgy and ethics within the entire Christian life as worship of God and negatively ruled out manipulating liturgy for utilitarian ends so that the nature, function, and elements of liturgy can exercise their proper character-forming potential for its participants, then ‘the complexity of other relationships between liturgy

⁵⁷ Saliers, ‘Liturgy and Ethics,’ 179.

⁵⁸ Saliers, *Worship as Theology*, 174.

⁵⁹ Saliers, ‘Liturgy and Ethics,’ 179.

and ethics⁴⁰ inevitably come to the fore. Writing two decades after his original article on liturgy and ethics, Saliers addressed four ‘clusters’ of concerns that constructive critics of his programmatic thesis gradually raised.⁴¹ One may fairly summarize the common underlying problem to be other socially – including, in specific contexts, *ecclesially* – functional attitudes, policies, practices, prejudices, priorities, as well as primary narratives, symbols, and rituals, taking prerogative over and thereby compromising the character and virtue-forming capacities of Christian liturgy. In a word, individuals and groups and even the ministerial leadership at sacramental worship may be practicing the liturgy, to invoke Charles Taylor’s concept, according to a ‘social imaginary’ at odds with the affections and virtues liturgical celebration of the paschal mystery would foster. Taylor astutely argues that people largely do not practice their lives according to abstract theories but, rather, by ‘imagining’ and participating in their social surroundings according to images, stories, symbols (including historical or contemporary personages), etc.⁴² Such philosophical conceptualization accords with Saliers’s assertion of affections and virtues as the basis for how people practice their ethical lives.⁴³

The notion of dialectic, then, pertains beyond the dynamics *within* liturgy itself. Indeed, academic or second-order theology can only adequately serve the primary or first-order practice of the faith in specific contexts by attending to the ongoing, mutually confirming *and* correcting, dialectic *between* communal performance of liturgy (and other spiritual or mystical practices) and moral-ethical engagement in everyday life and society. Theorizing that problematic has been the contribution of contemporary practical fundamental theologies. Since the last third of the twentieth-century political theologians in the North and liberation theologians in the South have explained Christian faith as a praxis of liturgy and ethics, mysticism and politics.⁴⁴ The relation-

⁴⁰ Ibid., 174. This is Saliers’s disclaimer at the end of his original programmatic statement; see above.

⁴¹ See Saliers, ‘Afterword: Liturgy and Ethics Revisited,’ 211–218.

⁴² See Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 171–176.

⁴³ On Eucharist fostering an “eschatological imagination,” see Andrea Bieler and Luise Schottroff, *The Eucharist: Bodies, Bread, and Resurrection* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007).

⁴⁴ See Johann Baptist Metz, *The Emergent Church: The Future of Christianity in a Post-Bourgeois World*, trans. Peter Mann (New York: Crossroad, 1987), 63; and Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, trans. of 5th

ship between these two distinct categories of practice is necessarily dialectical, that is to say, mutually impacting, in ways that inevitably entail conversion of Christian individuals and institutions, including the liturgy,⁴⁵ due to the fact that, true to biblical tradition, believers ever find themselves called to a life in but not of the world.

European political theologian Johann Baptist Metz has compellingly argued that the praxis of Christian faith is redemptive to the extent that it empowers people with virtues capable of countering and correcting forces that dehumanize themselves and others personally, interpersonally, and socially, while upbuilding what enables life to flourish therein.⁴⁶ Over against the dominant European (and I would add, American) social forces of globalized capitalism, consumerism, and secularism that accelerate individualism and social-ethical apathy, mystical-liturgical practices enable capacities for sorrow and joy, mourning and expectation, generosity and gratitude, friendship and loyalty, and solidarity with others in their suffering and struggles. Insofar as Metz calls these grace-inspired capacities ‘messianic virtues,’ an affinity with Saliers’s conceptualization of the normative relationship between liturgy and ethics is readily evident. What Metz brings to Saliers’s concern for the practice of liturgy to be authentic, that is, for it to reveal the gap between the faith being celebrated through word and sacrament and the failure of or resistance to live by the virtues revealed therein, is what he identifies as the fundamental evangelical virtue upon which all others depend: poverty of spirit.

For the (somewhat shorter) second half of this paper I shall pursue with Metz the virtue of poverty of spirit. If Saliers has convincingly argued for the intrinsic and conceptual relationship between liturgy and ethics, Metz’s theology of the poverty of spirit would seem to be the virtue most fundamentally bonding the two and, thus, the key to narrowing the gap between how Christians practice liturgy and how

German edition by J. Matthew Ashley (New York: Herder & Herder, 2007), 29; Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, rev. ed., trans. Candad Inda and Matthew J. O’Connell (Maryknoll: Orbis Books, 1988), 143–156; Edward Schillebeeckx, *Christ: The Christian Experience in the Modern World*, trans. John Bowden, *The Collected Works of Edward Schillebeeckx*, vol. 7, ed. Ted Schoof and Carl Sterkens (London: Bloomsbury T & T Clark, 2014 [1980]), 40–47 [55–61]; and Schillebeeckx, *Church: The Human Story of God*, trans. John Bowden, *The Collected Works of Edward Schillebeeckx*, vol. 10, (London: Bloomsbury T&T Clark, 2014 [1990]), 14, 30–33 [14–15, 31–33].

⁴⁵ See Bruce T. Morrill, *Anamnesis as Dangerous Memory: Political and Liturgical Theology in Dialogue* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000), 54–60, 128–131.

⁴⁶ See Metz, *The Emergent Church*, 4–8.

they live ethically. As an evangelical or messianic virtue, poverty of spirit is a participation in divine grace. The human means for all such divine participation is symbolism which, to follow the seminal work of Paul Ricoeur, encompasses elements and objects of the natural world, human corporeality, persons and historical events, and, perhaps most prominently for constructing meaning, word or language itself.⁴⁷ In Christian tradition, poverty of spirit is one such symbol. We need only consider how readily the symbolic phrase, “Blessed are the poor in spirit,” gives rise to a broad range of thoughts, invitations, quandaries, or avoidances in those who hear or speak it. In short, I am asserting that the title of a virtue such as poverty of spirit is a symbol generative of the sort of life-ethic to which it points.

In what follows, I start by considering, with the help of Gustavo Gutiérrez, the multivalent symbolism of the word poverty, so as to clarify both its necessarily negative connotations and evangelical promise. Fundamental attention to this symbol is the hallmark of liberation theologies. Metz himself recounts how much he learned from the primary, lived theology he witnessed in visiting Latin American communities, as well as from the second-order theology produced therewith.⁴⁸ Then shall follow an investigation of Metz’s rich theology, biblical with a practical intent, of poverty of spirit. Finally, I shall take up the practical potential by relating the symbol, and its referent virtue, to the celebration of liturgy today.

3. Poverty of Spirit: An Invigorating Symbol for Christian Life and Liturgy

One of the principles of Latin American liberation theology, from which the Northern church can benefit, is its expectation that the biblical word of God promises life-changing power when read through the lens of suffering humanity who, after all, are the fundamental object of God’s love throughout both testaments.⁴⁹ This hermeneutical lens radi-

⁴⁷ See Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, trans. Emerson Buchanan (Boston: Beacon Press, 1967), 10–16; and *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976), 55–63.

⁴⁸ See Metz, *The Emergent Church*, 82–94; and Morrill, *Anamnesis as Dangerous Memory*, 46, 55–57.

⁴⁹ See, for example, Gustavo Gutiérrez, *The Power of the Poor in History*, trans. Robert R. Barr (Maryknoll: Orbis Books, 1983), 94–96.

calizes Christian faith by confirming the urgency of human need in real contexts, such that any symbol in the tradition can only be effectively engaged in real (versus some imagined ‘spiritual’) life by attending first to its situation in nature and history.⁵⁰ To develop an effective theology of poverty of spirit, then, requires attention to the historical realities of human poverty, such that the spiritual power for redemption and liberation in the paradoxical poverty Christ announces in the Beatitudes (Mt 5:1–12; Lk 6:20–26) may become clearer, if not compelling.

Gustavo Gutiérrez, in his landmark work, *A Theology of Liberation*, came to distinguish three types of poverty evident in contemporary Christian faith practiced in the material, social conditions of Latin America.⁵¹ At the base is privation, *material poverty*, which widely takes physical, cultural, and psycho-social forms, reducing those in its throes to non-persons, subhuman and insignificant. While subjected to what can only be judged scandalous living conditions, Gutiérrez notes, the poor nonetheless have great gifts, virtues, to share among themselves and toward those not oppressed, even the oppressors.⁵² The virtues practiced by the poor are characterized by finding one’s balance not just (or even) in one’s self but in relation to others, which so often is a matter of profound conversion. But such giftedness among the poor is born of another type of poverty, quite different in nature. *Spiritual poverty*, Gutiérrez explains, is a life approached in complete dependence upon the love of God, life as a child of God, totally open to God, available to hearing the word of God, with a desire that God be one’s sole sustenance. This is not passive acceptance of one’s material, socially inflicted conditions but, rather, an embracing of reality empowered by the Spirit of God.⁵³

Finally, Gutiérrez delineates a third type of poverty, the *evangelical poverty* practiced in solidarity with those who suffer privation, a lived commitment and protest against scandalous poverty. What makes this poverty evangelical is the willingness to risk all one has

⁵⁰ See Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, 85–97.

⁵¹ The following rehearsal of Gutiérrez’s three-part analysis of poverty is based on *Ibid.*, 165–171.

⁵² For another example of this widely held observation-cum-testimony to the virtues of the poor, see Jon Sobrino, *No Salvation Outside the Poor: Prophetic-Utopian Essays* (Maryknoll: Orbis Books, 2008), 17, 52–53, 62–65.

⁵³ Elsewhere in his writings, Gutiérrez describes the eucharistic celebrations in the poor communities of Latin America as their character-empowering share in Christ’s paschal mystery. See *The Power of the Poor in History*, 107.

and is in a Christ-like kenosis, a voluntary empowerment out of loving solidarity with the poor. This characteristic of risking all is likewise essential to Jon Sobrino's 'principle of mercy,' an attitudinal life-structure of making the other's pain one's own, such that one is moved to respond.⁵⁴ When thus practiced in a 'de-centered church,' in community and against all societal odds, Christian faith becomes 'an active hope which unloosens creativity at all levels of human existence.'⁵⁵ Sobrino developed this concept from his context in El Salvador explicitly for the benefit of North American readers struggling to understand how opting for life in solidarity with the poor proves redemptive and liberating. In what amounts to an invitation, Sobrino describes a conversion of the educated European Christian (that is, himself) who no longer looks only to the crucifix in prayer and liturgy but also to *the crucified people*⁵⁶ of our time. Only in that way does the truth of faith become practical or, as Gutiérrez would say, evangelical.

As leading theorist of the new political theology in Europe, Johann Baptist Metz put in fundamental-theological perspective what Sobrino autobiographically called the 'slumber' of (individualistic, pure-reason-focused) first-world, "progressive" theology.⁵⁷ Metz argued that theology was being done in a strange, idealist-transcendental enclosure ignoring twentieth-century's human catastrophes, forgetting Auschwitz. The latter stands as a symbol for Europeans analogous (but only that!) to the crucified people of El Salvador. As an antidote to this bourgeois, self-absorbed Christianity, Metz proposes poverty of spirit. Whereas he produced a little monograph by that title in 1968,⁵⁸ one finds that he radicalized the entire notion in a 1990 essay, '*Theologie als Theodizee*.'⁵⁹ To my thinking, insofar as Christianity is a religion of deliverance and redemption, Metz was quite right in centering the question of theology's validity, and thus, very viability, on the problem of suffering, of evil's manifestation in sinfulness both conceived

⁵⁴ Recall the similar argument by Bordeyne and Spohn, earlier.

⁵⁵ Jon Sobrino, *The Principle of Mercy: Taking the Crucified People from the Cross* (Maryknoll: Orbis Books, 1994), 6, 21–22.

⁵⁶ See *Ibid.*, 49–57.

⁵⁷ See *Ibid.*, 1–3.

⁵⁸ Johannes Baptist Metz, *Poverty of Spirit*, trans. John Drury and Carole Farris (New York: Paulist Press, 1968/1998).

⁵⁹ English trans., 'Theology as Theodicy,' in Johann Baptist Metz, *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*, trans. J. Matthew Ashley (New York: Paulist Press, 1998), 54–71.

as a broad human condition and recognized in particular human acts, corporate and individual.

Metz argues that theodicy, as a genuine questioning of God in light (or, perhaps, the dark) of suffering, receded from theology as Augustine turned the question away from God and back onto humanity. Metz perceives Augustine seeking to resolve the problems a centuries-persistent Marcionism was causing for orthodox faith: ‘... using a gnostic dualism of a creator and redeemer God, [Marcion] tried to close the open flank of the theodicy question, which accompanies the historical development of biblical discourse about God in the form of crying-out and inconsolable expectation. The early church decisively rejected this offer.’⁶⁰ Augustine, however, shifted the blame onto freely, badly acting humans, effectively replacing theodicy with ‘anthropodicy’. Still, Metz questions, in the end whether Augustine did not draw a Marcion-like dualism back into theology with the notion of predestination of the elect and the damned. With this came a certain timeless quality to salvation, the salvation of the eternal soul, leaving time itself, that is, human history, something to be circumvented and, ultimately, escaped.

As a fundamental corrective (with practical intent), Metz proposes an ‘Israelite-Biblical Paradigm’ for theodicy. Christian theology should not turn to Israel only for its ‘faith,’ while deriving its ‘spirit’ from the Greeks but, rather, should embrace the Israelite spirit as well.⁶¹ Unlike Platonic anamnesis, Israel’s is a historical ‘remembrancing,’⁶² a liturgically-grounded remembering with the God of the covenant that refuses to forget history, to erase its victims.

What is it that distinguished pre-Christian Israel, what is it that distinguished this small, culturally rather insignificant and politically humble desert folk from the glittering high cultures of its time? In my view it was a particular sort of defenselessness, of poverty, in a certain sense Israel’s incapacity successfully to distance itself from the contradictions, the terrors and chasms in its life.⁶³

⁶⁰ Metz, *A Passion for God*, 59.

⁶¹ *Ibid.*, 64. Here Metz takes issue with a thesis Joseph Ratzinger asserted in ‘*Eschatologie und Utopie*,’ *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 6 (1977): 97–110.

⁶² This English neologism translates the German *Eingedenken*, which the translator explains Metz derives from the adverb *eingedenk*, meaning ‘in remembrance of,’ as used in the church’s Eucharistic Prayer. See Metz, *A Passion for God*, 181, n. 10.

⁶³ *Ibid.*, 65.

Against the temptation to embrace alien myths and fables – whether for historic Israel, those of Babylonian or Greco-Roman deities and humans, or for contemporary Christians, the totalizing myths of modern progress or the scientific elimination of suffering – Metz asserts: ‘Poverty of spirit is the foundation of any biblical discourse on God.’⁶⁴ To practice poverty of spirit is to *suffer unto God (Leiden an Gott)* in constant, time-limited expectation. The church thereby ‘exposes itself ... shows an open flank,’ united with suffering humanity, ‘a pathic monotheism, with a painfully open eschatological flank.’⁶⁵

With his theology of remembrancing, of anamnesis and anticipation, Metz points toward time and, thus, eschatology, as being of the essence of Christian liturgy. This requires thinking and practicing liturgy as not only, nor even primarily, incarnational but, rather paschal, grounded in the paschal mystery.⁶⁶ The problem with an incarnational-sacramental approach to liturgy is that it can foster a static image of salvation as completed in past events. Liturgy and ethics become a matter of recalling all Christ suffered ‘for me’ such that I resolve, once again, to do better, to avoid sin and to try to imitate him and, perhaps, the saints. A graceless Pelagianism can seep into Christianity, such that sacraments become rewards to be earned rather than the empowering sources of one’s identity with Christ Jesus as a child of God, a Spirit-anointed participant – here and now, mystically and ethically – in the coming reign of God.

[The biblical concept] *mysterium* refers to a reality that surpasses human thought and is irrevocably bound up with revelation. It is a gracious gift of God. Jesus Christ is the mystery of God into which believers are drawn for their salvation. It is present in the community in which it is proclaimed. This is a clearer concept than [the Roman military] *sacramentum* for expressing the salvation-historical dimension of the liturgical celebration. *Mysterium* thus points to both the present and the eschatological

⁶⁴ Ibid., 66.

⁶⁵ Ibid., 112, 127.

⁶⁶ For his critique of scholastic theology in this regard, followed by his constructive, paschal-mystery approach, see Louis-Marie Chauvet, *Symbol and Sacrament; A Sacramental Interpretation of Christian Existence*, trans. Patrick Madigan and Madeleine Beaumont (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1995), 449–489.

dimensions of Christian liturgy as well as to the faith that in the celebration of the liturgy one participates in the divine saving action in Christ.⁶⁷

Celebrated from that latter perspective, sacramental liturgy reveals God's cosmic and historical salvation of the world as an unfinished project in which we can genuinely, actively participate because it is being revealed as ongoing, reaching from and into a future whose promise can be hoped on the basis of God's definitive past deeds, climactically in Jesus.⁶⁸

To perceive how this celebration of mystery in liturgy can be formative of the virtue of poverty of spirit, I conclude by considering one symbol within the service of Good Friday, the midpoint in what the church considers the most sacred, three-day liturgy of the entire church year. Focused on the death of Christ Jesus, the service enacts in mystery what faith discerns to be not the nadir but the apotheosis of his poverty of spirit, making it the very source, initiated but ongoing, of believer's sharing in that spirit. The dynamic of divine glory and human salvation (justification and sanctification), which is to say, the paschal mystery, is so intensely experienced – revealed and shared – in the proclamation of and communal response to the word of God in the Good Friday service as to make it paradigmatic – theologically and practically – of the liturgy's capacities for deepening in the assembled faithful a mystical participation in Christ Jesus' poverty of spirit, through which all their affections and virtues may practically thrive.

4. The Open Flank: A Biblical-Liturgical Expansion of Metz's Symbol

Metz's symbolism of Christianity's poverty of spirit as an open flank he seems to have constructed from military imagery of exposure and vulnerability to attack. But as a liturgical theologian I find the symbol elicits a more theologically profound image steeped in the paschal

⁶⁷ Albert Gerhards and Benedikt Kranemann, *Introduction to the Study of Liturgy*, trans. Linda M. Maloney (Collegeville: Liturgical Press, 2017), 196.

⁶⁸ 'With liturgy being the source and summit of our participation in the Divine Communion, indeed a share in God's own justice, the moral and spiritual life are moored in both memory and in hope.' Power and Downey, *Living the Justice of the Triune God*, xii. For doctrinal presentation of the eschatological dimensions of the liturgy, see Constitution on the Sacred Liturgy, nos. 8, 14, 48.

mystery: the wounded, open side of the dead, crucified Jesus. While depicted in crucifixes looming over the altar of Eucharistic sacrifice, the image likewise features in Good Friday's liturgy of the word, wherein proclamation of the pierced Suffering Servant (Is 53:5) points toward the soldier lancing open the side of Jesus' crucified body.

Among multiple unique features in the passion account of John's gospel is a detail found at 19:34: A soldier thrusts a lance into the side of Jesus' body to determine if he is dead. Blood and water immediately flow from that completely vulnerable, open flank. Discharge of water and blood is birthing imagery. Jesus' death gives birth to life, is the source of new life for believers and, thus, is the birth of the church. The moment of Jesus' most abject poverty, having surrendered even his very *spirit* (19:30), proves to be the *hour of his glory*,⁶⁹ the culmination of his entire life as given for the life of his believers and, indeed, for the life of the world. Biblical scholar Barbara Reid explains how John theologically constructs this revelation:

The language of birthing is prominent throughout the whole gospel, culminating with this image of Jesus' death as a birth to new life. The theme is first sounded in the prologue which speaks about those who believe as being born of God (1:12–13). Then, when dialoguing with Nicodemus, Jesus talks about the necessity of being born again/from above (3:3). At the Feast of Dedication (7:38) he speaks about 'rivers of living water' that flow from his own and the believer's heart (*koilia*, which is literally, "womb"), foreshadowing John 19:34. At his final meal with his disciples, Jesus likens the pain of his passion to the labor pangs of a woman giving birth (16:21–22). All these texts point forward to John 19:34, where the birth to new life that was begun with Jesus' earthly mission comes to completion in his death.⁷⁰

The cross begins Jesus' ascent to the Father and, with that, his saving Lordship, manifesting his power to give eternal life to all who believe, to all who see 'the only true God' (17:3) in this Jesus who finishes the earthly work the Father sent him to do (see 17:4).

⁶⁹ See Schillebeeckx, *Christ*, 398–404 [409–415].

⁷⁰ Barbara E. Reid, 'From Sacrifice to Self-Surrender to Love,' *Liturgical Ministry* 18 (Spring 2009): 86. Reid notes that such early Christian bishops as Ambrose of Milan and medieval mystics as Julian of Norwich drew on the Johannine birthing imagery to describe Christ as the mother giving birth to believers.

The *liturgical* proclamation and sacramental sharing in that saving revelation on Good Friday, however, is not merely the recounting of a completed, past event, one eliciting grief or, to tragic effects in history, even outrage at what was done to Jesus.⁷¹ Good Friday's liturgy of the word, rather, concludes with the assembly of the baptized responding in a series of ten prayerful intercessions reaching out from the center, for the church's leadership and all its membership, to all who believe in God (starting with the Jewish people, first to receive the covenant), to nonbelievers, and finally to all suffering forms of material poverty. In so doing the members of the assembly identify themselves with Jesus's earthly mission as now their mission. If the passion constitutes the hour of Jesus's glory, the community, in turn, glorifies God by living in the spirit Jesus gives over at his death, with the water and blood flowing from his pierced side signifying baptism and Eucharist as the life-giving sacraments whereby the Spirit comes powerfully to abide in them.⁷²

The great intercessions of Good Friday are poised between the proclamation and reception of the word of God and the sacramental act of venerating the cross. The community does not move directly from gospel to a personal act of liturgical piety; rather, the assembly responds to God's word by giving concrete historical expression to the universal saving will of God and, in so praying, implicating their baptismal identification with that mission in Christ. This is but one way the Good Friday service, at the center of the Easter Triduum, serves as a paradigmatic experience of the weekly Lord's Day liturgy's capacities for drawing participants into the paschal mystery, thereby gracing them with the messianic virtues symbolically expressed in the proclaimed word, shared sacrament, and the prayers arising from the assembly.

Commentators, Protestant and Catholic, agree on early Christianity's association of John 19:34 with the ecclesial sacraments, noting also the passage's relation to the instruction John gives in the First Epistle.⁷³ The Spirit, the water, and blood all 'testify' (1 John 5:7) to the

⁷¹ Medieval liturgical celebrations of Good Friday in central and eastern Europe, with preaching and prayers following from the Johannine passion, could result in attacks on Jewish storefronts, synagogues, and persons, even rabbis.

⁷² See Rudolph Schnackenburg, *The Gospel according to St. John*, vol. 1, trans. Kevin Smyth (New York: Crossroad, 1982), 396, 161.

⁷³ See D. Moody Smith, 'John,' in *Harper's Bible Commentary*, ed. James L. Mays (San Francisco: Harper & Row, 1988), 1074. Even Rudolph Bultmann recognized the water

Christ Jesus from whose flesh they flow, making them the source of the ‘presence of the absent one’.⁷⁴ That presence is known mystically in word and sacrament, but these only for the purpose of empowering the members of Christ’s mystical body (the church) to know him in their social-ethical lives, wherein the painful eschatological tension of grace and sin takes real form in a faith sustained by a fierce, abiding love lived out in genuine, vulnerable hope. Such comprises a dense summation of the truth proclaimed in the second readings for the seven Sundays of Easter, in which 1 John alternates with 1 Peter and Revelation through the three-year lectionary cycle. Those books, in offering realistic appraisals of not only the consolations but also the challenges of living paschal faith both within the ecclesial community and amidst a troubled if not oppressive, world, reveal faith in the Risen Crucified One as an ongoing praxis of mysticism and ethics. Embodying joy amidst both concord and conflict, participants realize what Schillebeeckx described as fragmentary moments of the inbreaking of God’s reign.⁷⁵ Fragments, only, are what we have until the fullness of Christ is revealed. The ‘already’ of biblical Easter faith certainly resides in proclamation of Christ resurrected, but it only lives and breathes in the sacramental body of Christ, the church in its members, for whom their sacramental worship serves as source and summit for living the virtues in concrete behavior. That is what the ancient tradition of mystagogy was all about.⁷⁶ And, so, liturgical restoration in the church may well prove a matter of such mystical-ethical preaching, from and to poverty of spirit, being realized in the global contexts of our day.

Conclusion

Article 7 of *Sacrosanctum Concilium*, having delineated the liturgical presence of the Risen Crucified One in the assembly, presiding minister, proclaimed word, and shared sacrament, proceeds to explain the import of this divine-human presence: ‘Christ always truly associates

and the blood as symbols of the two sacraments, while nonetheless denying the verse’s authenticity to the Fourth Gospel.

⁷⁴ Francis J. Moloney, ‘Johannine Theology,’ in *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. Raymond Brown, and others (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1990), 1426.

⁷⁵ See Schillebeeckx, *Church*, 5–6 [5–6]; and *Christ*, 829–834 [834–839].

⁷⁶ See Goffredo Boselli, *The Spiritual Meaning of the Liturgy: School of Prayer, Source of Life*, trans. Barry Hudock (Liturgical Press, 2014), 14.

the Church with himself in this great work wherein God is perfectly glorified and the recipients made holy. The Church is the Lord's beloved Bride who calls to him and through him offers worship to the eternal Father'. Unless taught and practiced with relentless study and proclamation of the biblical God of Jesus, religious rhetoric along the lines of glory and holiness can leave people convinced of sacramental worship's irrelevance to 'real life,' to their ethical quandaries and moral concerns. But God in scripture glories in the salvation, redemption, and deliverance of a humanity whose sanctity entails loving that God wholeheartedly by sharing in that divine, active love among selves and 'neighbor'. Such practical love is borne of an evangelical poverty of spirit that mourns, comforts, strives for justice, shows mercy, and works for peace. And so, Metz: 'It is no accident that "poverty of spirit" is the first of the beatitudes ... only through it does God draw near to us'.⁷⁷ Demonstrating and witnessing to such virtue constitutes the desire to share liturgically in the paschal mystery. The sacramental assembly indeed 'calls to her Lord,' but in the expectant plea of martyrs, witnesses of faith, hope, and love wedded to Christ in the Spirit. Their response to Christ's assurance, 'Yes, I am coming soon,' is an urgent, 'Amen! Come, Lord Jesus'. Thus concludes the reading from Revelation (22:12–14, 16–17, 20) on the Seventh Sunday of Easter. The asking comes from a mystical-ethical poverty of spirit. The sacramental-liturgical empowerment comes in the asking.

*Edward A. Malloy Chair in Roman Catholic Studies
Vanderbilt University Divinity School
Nashville, Tennessee, USA
E-mail: bruce.morrill@vanderbilt.edu*

⁷⁷ Metz, *Poverty of Spirit*, 21.

DIE UNAUFÖSÖLICHKEIT DER EHE NACH *AMORIS LAETITIA*: VERSUCH EINER THEOLOGISCHEN AUSEINANDERSÖTZUNG MIT BEDENKEN MANCHER POLNISCHER MORALTHEOLOGEN

KONRAD GLOMBIK

ABSTRACT

Indissolubility of Marriage according to *Amoris Laetitia*: Theological Discussion of Doubts of Some Polish Moral Theologians

The publication of *Amoris laetitia* initiated numerous discussions in the circles of theologians who focus on the question of the possibility of sacraments for remarried divorced couples. One of the fundamental theological questions in reference to marriage is the problem of the indissolubility. The apostolic exhortation shows no chapter or any point about the indissolubility of marriage but *Amoris laetitia* in numerous places talks about the problem of divorce and the stable indissoluble character of marriage. The article presents doubts of Polish moral theologians with regard to the indissolubility of marriage and attempts to explain and to answer them. The problem concerns two kinds of arguments. The first one is the language and ideas used in *Amoris laetitia* for presenting the indissolubility of marriage. The second line concerns the impaired indissolubility of marriage, which for the Polish moral theologians is the possibility of sacraments for remarried divorced people.

Key words:

Indissolubility of marriage; Theology of marriage; Sacrament of marriage; *Amoris laetitia*; Polish moral theology.

DOI: 10.14712/25363598.2020.46

Das apostolische Schreiben *Amoris laetitia* von Papst Franziskus (weiter nur AL) löste in den Kreisen der Theologen zahlreiche Diskussionen aus, die sich auf das achte Kapitel und die Frage der Zulassung der wiederverheirateten geschiedenen Katholiken zu den

Sakramenten konzentrierten. Dieses Papstschreiben beinhaltet jedoch auch andere Gedanken zum modernen personalistischen Verständnis der Ehe und versucht, pastorale Lösungen für die mehrschichtigen Probleme und Krisen des ehelichen und familiären Lebens anzubieten. Eine der grundsätzlichen theologischen Fragen angesichts der Ehe ist das Problem ihrer Unauflöslichkeit, die auf dem Wort Jesu gründet und in der Tradition mit ihrer Sakramentalität eng verknüpft war. AL entstand als Ergebnis von zwei Bischofssynoden zu Ehe und Familie im Herbst 2014 und 2015, die u.a. auch das Problem der Scheidungen katholischer Ehen in der Gegenwart besprochen haben. Auch wenn in AL weder ein Kapitel noch ein Punkt der Unauflöslichkeit der Ehe gewidmet ist, wird hier über das Problem der Ehescheidungen und den dauerhaften und unauflöselichen Charakter der sakramentalen Ehe gesprochen.

AL wurde Gegenstand zahlreicher Diskussionen und Studien unter polnischen Moralthologen.¹ Auch wenn darin kaum unmittelbar die Unauflöslichkeit der Ehe reflektiert wurde, gibt es einzelne Beiträge, die diese Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe auf dem Hintergrund anderer Fragen, überwiegend der Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten, indirekt ansprechen. Absicht des vorliegenden Beitrags ist es, die Bedenken und Fragen ausgewählter polnischer Theologen bezüglich der Unauflöslichkeit der Ehe darzustellen und sich mit ihnen kritisch auseinanderzusetzen. Die Frage nach der Unauflöslichkeit in Diskussionen zu AL scheint aus zwei Argumentationslinien zu bestehen. Die erste betrifft die Sprache und Begriffe, mittels deren in AL der unauflöseliche Charakter der Ehe dargestellt und begründet wurde. Die zweite Argumentationslinie ist mit der Hinterfragung des Grundsatzes der Unauflöslichkeit der

¹ Seit dem Erscheinen von AL gab es in Polen mehrere Konferenzen, an denen auch Moralthologen teilgenommen haben. Mehr zur Rezeption der Exhortation bei den polnischen Moralthologen in: Ireneusz Mroczkowski, „Polska recepcja adhortacji Amoris laetitia papieża Franciszka“, *Spoleczeństwo* 27, Nr. 4 (2017): 78–94. Das apostolische Schreiben wurde auch das Thema der Jahrestagung der polnischen Moralthologen, die vom 11. bis 13. Juni 2017 in Nysa stattgefunden hat. Bei dieser Konferenz gab es heftige Diskussionen, angeregt von zwei Vortragenden (Eberhard Schockenhoff und Livio Melina), die gegensätzliche Positionen zu AL vertraten. Die Mehrheit der polnischen Moralthologen mit wenigen Ausnahmen teilte die gegen AL skeptische Position von Melina. – Vgl. dazu Janusz Podzielny, „Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji naukowej „Implikacje teologicznomoralne adhortacji Amoris laetitia”, Nysa, 11–13.06.2017 r.“, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, 37, Nr. 2 (2017): 255–258.

Ehe verbunden, die laut mancher polnischer Moraltheologen in der Zulassung zu den Sakramenten der wiederverheirateten geschiedenen Katholiken besteht.

1. Das Problem der Begriffe und der Sprache

Über die Unauflöslichkeit der Ehe ist in AL im dritten Kapitel von Berufung der Familie und vom göttlichen Plan zur Ehe die Rede. Der Papst zitiert die *Relatio Synodi* aus dem Jahre 2014 und das Wort Jesu „Was Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen“ (Mt 19,6) und stellt fest, dass die Unauflöslichkeit der Ehe nicht als „Joch“, sondern als „Gabe“ für die in der Ehe verbundenen Menschen zu verstehen sei.

Auf diese Weise zeigt Jesus, wie Gottes Entgegenkommen den Weg der Menschen immer begleitet, die verhärteten Herzen mit seiner Gnade heilt und verwandelt und sie über den Weg des Kreuzes auf ihren Ursprung hin ausrichtet. Aus den Evangelien geht klar das Beispiel Jesu hervor (AL 62).

Nach dem polnischen Moraltheologen Ireneusz Mroczkowski wird in der Sicht der Unauflöslichkeit der Ehe in AL zwischen Pflicht und Ansporn unterschieden. Daher kommt die Frage, ob die Unauflöslichkeit der Ehe mit der Verpflichtung bis zum Eheversprechen hin geschützt werden soll oder lieber auf der Ebene einer Gabe bleiben soll, die, auch wenn sie abgelehnt wird, nicht als Ehebruch gelten darf. Es ist kein Zufall, so Mroczkowski, dass Theologen, die das achte Kapitel von AL „liberal“ auslegen, das heißt aus seiner Sicht die Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten der Versöhnung und der Eucharistie befürworten, das Versprechen der ehelichen Treue und die Sünde des Ehebruchs in ihren Beiträgen nicht erwähnen.²

Diese Argumente müssen aber kritisch hinterfragt werden: Zum einen nehmen Mroczkowskis Aussagen zu Treue und Ehebruch nicht völlig wahr, was AL im Leben der wiederverheirateten Geschiedenen würdigt, nämlich moralische Werte wie gefestigte Verbindung,

² Vgl. Ireneusz Mroczkowski, *Etos miłosierdzia a wierność małżeńska: moralne dylematy osób żyjących w związkach niesakramentalnych w świetle adhortacji Amoris laetitia papieża Franciszka* (Płock: Płocki Instytut Wydawniczy, 2017), 28.

erwiesene Treue, großzügige Hingabe, christliches Engagement (vgl. AL 298). Zum anderen ist es angebracht, angesichts der Vielschichtigkeit der Problematik über den Begriff des Ehebruchs nachzudenken und ihn differenzierter zu verstehen, worauf Eberhard Schockenhoff hingewiesen hat:

Es stellt sich die Frage, ob das Leben in einer zivilen Zweitehe, in der moralische Werte wie Liebe und Treue, Verlässlichkeit und füreinander-Eintreten gelebt werden, überhaupt als Ehebruch bezeichnet werden kann, wenn die erste Ehe endgültig gescheitert und nach menschlichem Ermessen eine gemeinsame Eheführung der seitdem getrennt lebenden Gatten nicht mehr möglich ist. Wenn die erste Ehe nur noch als Rechtsfiktion oder als geistlicher Torso, aber nicht mehr als gelebte Realität existiert, kann das Zusammenleben mit einem anderen Partner in einer zivilen Zweitehe nicht als fortgesetzter Ehebruch qualifiziert werden. Dies ist zumindest dann unmöglich, wenn man die Ehe nicht mehr als einen Vertrag zum Zwecke der Übereignung der Geschlechtseigenschaften an den Partner, sondern als eine personale Lebensgemeinschaft und ein ganzheitliches Sich-Schenken der Ehegatten versteht, wie es der Ehelehre des Zweiten Vatikanischen Konzils entspricht. Unter der Voraussetzung, dass die Ehe als ein „Bund“ und eine personal-ganzheitliche Lebensgemeinschaft verstanden wird, erweist sich die Annahme eines Ehebruchs gegenüber dem ersten Partner als absurd. Wenn die früheren Partner nicht mehr durch einen ganzheitlichen Lebensvollzug verbunden sind, haben sie auch kein Recht auf sexuelle Gemeinschaft mehr, das durch die in einer Zweitehe gelebte Sexualität verletzt werden könnte.⁵

Interessante Erläuterungen zur Sprache und zu den Begriffen über die Unauflöslichkeit der Ehe in AL stellen die Überlegungen von Kardinal Walter Kasper dar. Für ihn ist es klar, dass die kirchliche Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe im Zusammenhang mit der Botschaft Jesu vom Kommen des Reiches Gottes und seiner Barmherzigkeit zu deuten ist. Nach dem Wort Jesu „Was Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen“ (Mt 19,6) soll die Unauflöslichkeit nicht als ein der Ehe auferlegtes Joch missverstanden werden. Das Eheband

⁵ Eberhard Schockenhoff, „Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung? Zwei Lesarten des Nachsynodalen Schreibens „Amoris laetitia“, *Stimmen der Zeit* 142, Nr. 3 (2017): 147–158, hier 154.

(*vinculum*) darf man nicht wörtlich als Kette oder Fessel deuten. Das Eheband ist ein Geschenk im Sinne einer Zusage, dass Gott das Ja-Wort der Eheleute durch sein Ja trägt, die Eheleute auf ihrem Weg begleitet, die verhärteten Herzen heilt und auf dem Weg des Kreuzes auf das Leben in der österlichen Freude ausrichtet.⁴

Kasper weist auch darauf hin, dass der Begriff Unauflöslichkeit den Geschenkcharakter nur unvollkommen zum Ausdruck bringt, weil er aus dem Vertragsrecht, wonach gewisse Verträge bleibende Bindung begründen und somit unauflöslich sind, stammt. Mit diesem juristischen Begriff lässt sich das von Gottes Bundeszusage getragene gegenseitige Sich-Schenken der Eheleute nicht ausreichend zum Ausdruck bringen. Darum verwendet AL an vielen Stellen ein anderes biblisches und mehr der menschlichen Erfahrung entsprechendes Wort, nämlich „Treue“. Im ehelichen Treueversprechen verspricht Gott den Eheleuten seine Treue, die die fragile menschliche Treue trägt, umfasst, stärkt und vollendet. Auf diese Weise gelingt es Franziskus, die kirchliche Lehre neu zum Leuchten zu bringen.⁵

Papst Franziskus kritisiert in AL den Gebrauch der Sprache und Begriffe in der Darstellung der Ehe und Familie in der Verkündigung. Er nennt dabei vor allem die übertriebene Idealisierung und stellt fest:

Andere Male haben wir ein allzu abstraktes theologisches Ideal der Ehe vorgestellt, das fast künstlich konstruiert und weit von der konkreten Situation und den tatsächlichen Möglichkeiten der realen Familien entfernt ist. Diese übertriebene Idealisierung, vor allem, wenn wir nicht das Vertrauen auf die Gnade wachgerufen haben, hat die Ehe nicht erstrebenswerter und attraktiver gemacht, sondern das völlige Gegenteil bewirkt (AL 36).

Laut Mroczkowski lässt nur ein völlig realistischer biblischer Blick die richtigen Verhältnisse zwischen Idee und Idealisierung bewahren. Das Ideal der Ehe soll bewahrt werden und die Idealisierung der Ehe, d.h. die abstrakte Darstellung der Ehe – fern von den konkreten Situationen und Möglichkeiten der Familien – ist abzulehnen. Die biblische Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe soll im Schlüssel der entsprechenden theologischen Anthropologie, der integral verfassten Absicht

⁴ Vgl. Walter Kasper, *Die Botschaft von Amoris laetitia: ein freundlicher Disput* (Freiburg im Br.: Herder, 2018), 55–56.

⁵ Vgl. ebd., 57.

Gottes zum Menschen, interpretiert werden. Eine solche Sicht der Ehe findet man, so Mroczkowski, in der Lehre von Papst Johannes Paul II. Für das Verständnis der Unauflöslichkeit der Ehe ist die biblische Botschaft zur Erschaffung von Mann und Frau und ihre gegenseitige Bezogenheit (Gen 2,24) und die Worte Jesu zur Ehescheidung (Mt 19,3–8; Mk 10,2–9) grundlegend. Er unterscheidet dabei zwischen der ontologischen und der moralischen Dimension der Unauflöslichkeit der Ehe. Die ontologische Unauflöslichkeit der Ehe ist ein im Sakrament der Ehe verankertes Werk Gottes, das im Ehebund, der nie aufgelöst werden kann, zum Ausdruck kommt. Die Christen sollen nicht nur diesen Bund nicht auflösen, sondern sie können ihn nicht auflösen (vgl. Mt 19,6). Die ethischen Forderungen, verbunden mit der Unauflöslichkeit der Ehe, bestehen in der Überwindung der Begehrlichkeiten und ihrer Folgen in der Gestalt von Ehebruch. In diesem Sinne wird von der moralischen Unauflöslichkeit gesprochen, die den Ehebund, der fragil ist, schützt. Diese moralische Unauflöslichkeit der Ehe, die von der persönlichen Anstrengung und dem Eheversprechen unterstützt wird, ist ein Ideal, das von zahlreichen Ehepaaren nicht erreicht wird. Daher ist die Begleitung solcher Paare, aber nicht die Auflösung der Ehen begründet, so Mroczkowski.⁶

Es ist jedoch hinzuzufügen, dass hier dem Lehrschreiben unterstellt wird, was in AL nicht steht. Es muss betont werden, dass es in AL keine Stelle gibt, an der die Unauflöslichkeit der Ehe weder in Frage gestellt noch daran gezweifelt noch dieser Grundsatz gelockert wird. Papst Franziskus stellt nirgendwo fest, dass die Lehre zur Unauflöslichkeit der Ehe so geändert wird, dass man ein Eheband auflösen und ein anderes ohne Weiteres eingehen könne. Eine derartige Schlussfolgerung ist auch nicht aus der Ansicht zu ziehen, in der die wieder-verheirateten Geschiedenen unter gewissen Voraussetzungen zu den Sakramenten zugelassen werden können. Diese Möglichkeit hat schon

⁶ Vgl. Mroczkowski, *Etos miłosierdzia a wierność małżeńska*, 28–35; mehr zur Unterscheidung zwischen der moralischen und ontologischen Unauflöslichkeit der Ehe siehe auch: Marian Machinek, 'Die Diskussion über die Unauflöslichkeit der Ehe im Zusammenhang mit dem nachsynodalen apostolischen Schreiben *Amoris laetitia*: einige offene Fragen', *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 37, Nr. 1 (2017): 121–140, hier 126–127; Marian Machinek, 'Logika inkluzji papieża Franciszka: pytania otwarte na marginesie adhortacji *Amoris laetitia*', *Forum Teologiczne* 18 (2017): 197–211, hier 203–204.

das apostolische Schreiben von Johannes Paul II. *Familiaris consortio* geöffnet.⁷

Für die Probleme, die AL behandelt, nimmt die Aussage Jesu in der Bergpredigt eine Schlüsselrolle ein: „Wer seine Frau entlässt, obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt, liefert sie dem Ehebruch aus; und wer eine Frau heiratet, die aus der Ehe entlassen worden ist, begeht Ehebruch“ (Mt 5,32). Der polnische Moraltheologe Marian Pokrywka zitiert diese Aussage ohne die Unzuchtklausel und bedauert, dass dieser Text in AL übersehen wurde. Er betont auch, dass sich Jesus in seiner Verkündigung einer konkreten normativen Sprache bedient und eindeutig Sünde benennt (vgl. Joh 8,11). Der Verzicht auf die normative Sprache in AL bewirkt laut Pokrywka, dass die Barmherzigkeit auf eine emotionale Empfindlichkeit herabgesetzt wird. Die Barmherzigkeit wird aber nur dann wahrgenommen, wenn sie auch die Wahrheit liebt, und nur die Wahrheit über die Sünde und die Barmherzigkeit kann den Menschen heilen.⁸

Laut Pokrywka ist die Kirchenlehre kein rigoroses System von Formeln. Ihre Ausdrucksformen dürfen semantisch entwickelt und verändert werden, ohne die grundsätzlichen Inhalte der ethischen Botschaft in Frage zu stellen. Wenn Jesus in der Bergpredigt den Ehebruch eindeutig als Sünde benennt, können wir diese Tat nicht als nur eine Unzulänglichkeit auf dem Weg zum Ideal, das nach dem individuellen Gewissen zu beurteilen ist, herabsetzen. Pokrywka unterstellt dem Papst, dass er in AL absichtlich die Aussagen von *Veritatis splendor* ausgelassen hat, in der der Universalismus und die Unveränderlichkeit der moralischen Gebote, besonders der in sich schlechten Handlungen, betont wurde und die abgelehnte kreative Interpretation des Gewissens, die zum doppelten Status der moralischen Wahrheit führt, verwendet. Daher darf die Sorge um die wiederverheirateten Geschiedenen und um die pastorale Bekehrung die Moraltheologie nicht dazu verleiten, auf den absoluten Charakter der moralischen Normen zu

⁷ Vgl. Eligiusz Piotrowski, „Co dalej z Amoris laetitia w Polsce?“, *Znak*, Nr. 10 (2019), In: <https://bit.ly/391OfSO> (22.6.2020).

⁸ Vgl. Marian Pokrywka, 'Teologicznomoralne implikacje adhortacji Amoris laetitia', in *Towarzystwo małżeństwu i rodzinie: inspiracje adhortacji apostolskiej Amoris laetitia dla duszpasterstwa rodzin*, ed. Jacek Goleń (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017), 81–96, hier 90.

verzichten, so Pokrywka. Schließlich soll AL nur aus der Perspektive von *Veritatis splendor* ausgelegt werden.⁹

Die Logik von Pokrywka, in der das Auslassen der Aussagen von *Veritatis splendor* in AL als Absicht bzw. Infragestellung der universalen moralischen Normen verstanden wird, erscheint befremdlich. AL als ein pastorales Schreiben, hat weder zum Ziel die Inhalte anderer lehramtlicher Dokumente zu wiederholen noch die Lehre von den moralischen Normen und dem Gewissen erneuert zu vertiefen. Vielmehr sollen die Grundsätze der katholischen Moraltheologie in eine bessere und lebensnahe pastorale Sorge für die wiederverheirateten Geschiedenen eingeschlossen werden. AL ermutigt daher die Seelsorger, die Gläubigen in ihren irregulären Situationen zu begleiten, ihre Lebenssituationen zu unterscheiden und sie besser in die Gemeinschaft der Kirche einzugliedern. Diese pastorale Sorge, die AL kennzeichnet, stellt weder bisherige moraltheologische Grundsätze in Frage noch schafft sie neue kanonischen Vorschriften.

Robert Plich wirft AL vor, die Norm, die die Unauflöslichkeit der Ehe anordnet, und die Verbotsnorm des Ehebruchs mit dem Ideal zu verwechseln. Ideale haben, so Plich, eine andere Natur als Normen und Gebote. Ideale sind edle Angebote ohne Verpflichtungskraft und sind Gegenstand des Aufrufes und des Rates und nicht des Gebotes. Auf Ideale kann man hinweisen, zu ihrer Verwirklichung ermutigen, aber ihre Ausführung ist keine Pflicht und daher ihre Nichtbefolgung keine Sünde. Die Normen lehrt man, zu ihrer Befolgung erzieht man den Menschen und man fordert ihre Erfüllung, weil sie darauf hinweist, wie es sein soll und was die Pflicht ist. Laut Plich ist es merkwürdig, dass Papst Franziskus nicht zur Lehre und Forderung der Normen, sondern zur pastoralen Begleitung derer, die nicht imstande sind, die Ideale völlig zu verwirklichen, aufruft. Die Veränderung der Verbotsnormen zur Ehescheidung und zum Ehebruch mit den Idealen geht in AL mit der Veränderung des Verständnisses der Natur des moralischen Rechtes einher. Während Johannes Paul II. den verpflichtenden Charakter des Rechtes, der zur ständigen Überwindung der Schwierigkeiten treibt, betont, unterstreicht Franziskus eher die informative Natur des Rechtes, die weder treibt noch gebietet, sondern nur auf den Weg hinweist und ihn anbietet, behauptet Plich. Der informative und der verpflichtende Charakter des Rechtes müssen in keiner

⁹ Vgl. ebd., 94–95.

Weise gegenseitig ausgeschlossen werden, sondern sich gegenseitig ergänzen und angenommen werden. Die Feststellung aus AL „Niemand darf auf ewig verurteilt werden, denn das ist nicht die Logik des Evangeliums!“ ist, laut Plich, mit der Lehre Jesu, der Apostel und der Kirche nicht zu vereinbaren. Denn wieso soll man den idealen Weg des moralischen Rechtes gehen, wenn man von vornherein weiß, dass andere nichtideale Wege keineswegs zur Verdammnis führen und man auf dem Weg auch andere Werte verwirklichen kann.¹⁰

Die Unauflöslichkeit ist für die Ehe kein Ideal, so weiter Plich, sondern eine Norm, von der der Wert und das Bestehen der Ehe abhängen. Daher hat die Sorge um die Unauflöslichkeit der Ehe und das Verbot ihrer Verletzung den Charakter der moralischen Pflicht und nicht nur die Bedeutung einer Aufforderung oder eines Ansporns. Weder das Verständnis für den Wert der Unauflöslichkeit der Ehe noch die Schwierigkeit ihrer Verwirklichung beeinflussen ihren normativen Charakter und sind kein Kriterium für die Unterscheidung zwischen Ideal und Norm. Die Unauflöslichkeit der Ehe ist eine Norm, die aufgrund der Unterstützung der Gnade im Sakrament der Ehe verwirklicht wird. Die Herabsetzung der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe und des absoluten Verbots des Ehebruches auf die Ebene des außerpflichtmäßigen Ideals durch Franziskus, so Plich, bewirkt, dass auch das Gesetz der Gradualität in AL anders als in *Familiaris consortio* verstanden wird. Statt die eigenen Grenzen zu überwinden, um die völlige Verwirklichung der Moralnormen zu erreichen, wird bei Franziskus das Gesetz der Gradualität als Möglichkeit eines stufenweise zu verwirklichenden fakultativen Ideals dargestellt, das nicht erforderlich ist, sondern zu dem aufgerufen wird.¹¹

Die oben dargestellte Kritik von Plich nimmt nicht genug wahr, dass AL von den objektiven Idealen spricht, die inmitten der Vielschichtigkeit und Begrenzungen in konkreten Situationen noch nicht verwirklicht sind (vgl. AL 303), und nicht von Idealen, die der Mensch freiwillig und beliebig außerpflichtmäßig in seinem Leben auswählt und befolgt. Der Verzicht auf die Sprache und Begriffe, die die moralischen Normen und Pflichten betonen, entspricht dem pastoralen Charakter des päpstlichen Schreibens, das als Ausgangspunkt die Erfahrung der

¹⁰ Vgl. Robert Plich, ‘Legalistyczna neutralizacja nauki o czynach wewnętrznie złych i absolutnych zakazach moralnych w adhortacji *Amoris laetitia*’, *Teologia i Moralność* 13, Nr. 1 (2018): 89–123, hier 107–109.

¹¹ Vgl. ebd., 109.

Menschen hat und die Absicht verfolgt, ihnen in den vielschichtigen Problemen zu helfen. Papst Franziskus erwähnt in seinem Schreiben an vierzehn Stellen das Wort „Unauflöslichkeit“, vermeidet dabei die biblischen Texte, die eine Möglichkeit der Schließung einer zweiten Ehe nahelegen würden und den Text Mt 19,3–9 in der Perspektive der Sünde erläutert. Auf diese Weise ist seine Stellung zur Unauflöslichkeit der Ehe indiskutabel.¹²

Die Bedenken von Pokrywka und Plich bezüglich der Sprache des päpstlichen Schreibens erläutern die Überlegungen von Walter Kasper. Mit Recht weist Kasper darauf hin, dass AL von einem neuen, frischen, befreienden Ton geprägt ist und nicht von einem abstrakten Familienbild spricht, sondern realistisch die Freuden und Schwierigkeiten der Ehe und Familien angeht. Es will weder kritisieren noch moralisieren noch indoktrinieren, sondern bedient sich einer offenen, unverkrampften und ansprechenden Sprache und drückt das Verständnis und die Wertschätzung für das Gute aus, das sich auch in Situationen finden kann, die der kirchlichen Lehre und Ordnung nicht oder nicht völlig entsprechen. Dieser Sprache folgt eine pastorale Konzeption, für die nicht der erhobene Zeigefinger, sondern die ausgestreckte helfende Hand charakteristisch ist. Hinhören, wertschätzen, begleiten, integrieren sind maßgebend. Hinter diesem pastoralen Ton steckt eine durchdachte theologische Position und eine dynamische Sicht des Mensch- und Christseins, für die das biblische Weg-Motiv maßgebend ist. Dabei gilt das Gesetz der Schritte, was keine nur schrittweise Gültigkeit des Gesetzes bedeutet. Das Gesetz gilt immer und ist kein fernes Ideal, sondern orientiert jeden einzelnen Schritt auf das Ziel hin. Meistens können Menschen nicht das Optimum, sondern nur das in ihrer Situation Bestmögliche tun und oftmals das kleinere Übel wählen. Im Leben gibt es nicht nur Schwarz und Weiß, sondern sehr unterschiedliche Nuancen und Schattierungen.¹⁵

Es ist auch Rocco Buttiglione zuzustimmen, der der Meinung ist, dass Papst Franziskus, wenn er über die Ehe als Ideal schreibt, in keiner Weise ihren normativen Charakter ausschließt. Die Überwindung

¹² Vgl. Marek Dzik, 'Biblijny obraz rodziny i małżeństwa w adhortacji *Amoris laetitia*', in *Towarzyszyć małżeństwu i rodzinie: inspiracje adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* dla duszpasterstwa rodzin*, ed. Jacek Goleń (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017), 51–64, hier 61–62.

¹⁵ Vgl. Walter Kasper, 'Amoris laetitia: Bruch oder Aufbruch?', *Stimmen der Zeit* 141, Nr. 11 (2016): 723–732, hier 724–725.

einer bestimmten Verrechtlichung bedeutet noch lange nicht, die Bedeutung des Rechtes für das Leben der Kirche und der Gläubigen in Frage zu stellen. Die Unauflöslichkeit der Ehe ist in AL eindeutig bestätigt und der normative Charakter der Worte Jesu wird in ihr völlig anerkannt (vgl. AL 61–62). Die Unauflöslichkeit der Ehe wurde nicht zum Ideal im Sinne eines evangelischen Rates herabgesetzt. Ein Gläubiger, der in einer Ehe lebt, begeht keine Sünde wegen Nichtbefolgung des evangelischen Keuschheitsrates, sondern begeht eine Todsünde im Fall des Ehebruchs. Es gibt in AL keine Stelle, die die bisherige kirchliche Position zu den wiederverheirateten Geschiedenen, die in der Situation einer ernsthaften Unordnung leben, in Frage stellt. Diese Frage wird jedoch aus der Sicht der mildernden Umstände behandelt, was den Verstoß gegen die Norm voraussetzt.¹⁴

2. Zum Problem der Kohärenz zwischen der Eucharistie und dem Ehesakrament

Das Thema der Kohärenz zwischen der Eucharistie und dem Sakrament der Ehe beschreibt Papst Franziskus wie folgt:

Die christliche Ehe, ein Abglanz der Vereinigung Christi und seiner Kirche, wird voll verwirklicht in der Vereinigung zwischen einem Mann und einer Frau, die sich in ausschließlicher Liebe und freier Treue einander schenken, einander gehören bis zum Tod, sich öffnen für die Weitergabe des Lebens und geheiligt sind durch das Sakrament. Dieses Sakrament schenkt ihnen die Gnade, um eine Hauskirche zu bilden und ein Ferment neuen Lebens zu sein. Andere Formen der Vereinigung widersprechen diesem Ideal von Grund auf, doch manche verwirklichen es zumindest teilweise und analog. Die Synodenväter haben betont, dass die Kirche nicht unterlässt, die konstruktiven Elemente in jenen Situationen zu würdigen, die noch oder nicht mehr in Übereinstimmung mit ihrer Lehre von der Ehe sind (AL 292).

In der pastoralen Begleitung der wiederverheirateten Geschiedenen geht es um ein vertieftes Verständnis zwischen der Eucharistie und dem Ehesakrament und um die Kohärenz zwischen diesen

¹⁴ Vgl. Rocco Buttiglione, *Przyjacielska odpowiedź krytykom Amoris laetitia* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2018), 166–167.

Sakramenten. Die Schlüsselformulierung in diesem oben zitierten Abschnitt des päpstlichen Dokuments betrifft die Widerspiegelung der Einheit zwischen Christus und der Kirche in der christlichen Ehe und diese soll man, so Mroczkowski, aus der Sicht von *Sacramentum caritatis* von Benedikt XVI. und der darin betonten Verbindung mit der Liebe, die in beiden Sakramenten zum Ausdruck kommt, verstehen. Mangelnde Wahrnehmung des Zusammenhanges zwischen der idealen Liebe Gottes in der Eucharistie und der menschlichen, von der Begierde belasteten, ehelichen Liebe, ist laut Mroczkowski Grund der falschen Interpretationen von AL. Die Liebe zwischen Mann und Frau setzt die Zeitlichkeit der menschlichen Geschichte, die Begehrlichkeit des menschlichen Leibes und die Flüchtigkeit der zwischenmenschlichen Beziehungen voraus. Das innere Leben Gottes, ausgedrückt in der Eucharistie, begegnet der mit Leiblichkeit und Geschichtlichkeit gekennzeichneten Liebe. Daher spielen die Sakramente für die Begleitung der Ehepaare mit ihrer verletzbaren Liebe eine unentbehrliche Rolle, denn in ihnen vereinen sich das Menschliche und das Göttliche. Es beginnt auf der leiblichen Ebene, und der Leib wird in das Verständnis des Sakramentes eingeschlossen. Das so gesehene Verständnis des Sakramentes ist für das christliche Eheleben grundlegend. Nach Mroczkowski sehen einige Kommentare von AL bei Franziskus den Abschied von der metaphysischen Sicht des Ehesakramentes. Es geht dabei nicht um die Betonung der personalistischen Perspektive der Eucharistie und des Ehesakramentes, sondern um die Versuchung, die sakramentale Dimension mit der symbolischen gleichzustellen. Bei der gegenwärtigen Vielfalt der Auslegungen des Symbols müssen sich die Theologen der Bedeutung dieses Begriffs für die Sakramentenlehre bewusst sein. Soweit die Idee des Sakramentes ein symbolisches Verständnis der Welt voraussetzt, beschränkt sie sich nicht auf eine rein funktions-sachliche Bedeutung, ohne dem Menschen die Öffnung auf die geistige Dimension zu ermöglichen.¹⁵

Diese geistige Dimension des Ehesakramentes besteht, laut Mroczkowski, darin, dass der Mensch in die Geschichte des sich ihm hingebenden Gottes eingeschlossen wird und daher in keiner seiner

¹⁵ Vgl. Mroczkowski, *Etos miłosierdzia a wierność małżeńska*, 17–19. Mehr zur Bedeutung des sakramentalen Zeichens bei der Ehe siehe: Grzegorz Barth, 'Amoris laetitia – ciągłość czy zerwanie?: kwestie hermeneutyczne', in *Towarzystwo małżeństwo i rodzinie: inspiracje adhortacji apostolskiej Amoris laetitia dla duszpasterstwa rodzin*, ed. Jacek Goleń (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017), 25–50, hier 41–42.

Lebenssituationen, auch im Eheleben, die Treue Gottes ausgelassen bleiben darf. Schließlich schützt Gott davor, dass die im Ehesakrament verankerte Unauflöslichkeit auch in Krisensituationen nicht in die Leere der Sinnlosigkeit und in die Furcht der Verzweiflung verwandelt wird. In der Ehekrise darf die Tapferkeit weder in der Idealisierung des Heroismus bestehen noch auf die Last der Verantwortung für die Gabe der göttlichen Liebe verzichten. Der christlichen Tapferkeit im sakramentalen Eheleben soll das Eheversprechen zur Unauflöslichkeit „bis der Tod uns scheidet“ helfen. Die einen verstehen es als Verpflichtung, die letztendlich von der Kontemplation der Liebe Gottes kommt, die anderen als Ansporn zur Selbstüberwindung und der Überwindung eigener Schwächen.¹⁶

Bei der Verwirklichung der Unauflöslichkeit helfen den christlichen Eheleuten die Taufe und die Eucharistie. Im Sakrament der Taufe wird der Christ dauerhaft aufgerufen, gegen die Sünde zu kämpfen. Durch die Eucharistie nehmen die Christen an dem auferstandenen Leib Christi und der ekklesialen Kommunion teil, was bewirkt, dass die christlichen Eheleute ihrer Identität desto mehr entsprechen, je mehr sie an der eucharistischen Gemeinschaft der Kirche teilnehmen. Vor diesem Hintergrund wird das Wesen der Unauflöslichkeit und der Unzerstörbarkeit des Ehebundes verständlich, dessen Grundlage man in der untrennbaren Vereinigung zwischen Christus und der Kirche erblickt. Auch wenn eine begrenzte oder unbegrenzte Auflösung auf der Ebene des Leibes und der Lebensgemeinschaft möglich ist (Trennung von Bett und Tisch), ist eine zweite Eheschließung unmöglich, weil die erste Ehe dauerhaft untrennbar ist. Der unauflösliche und das ganze Leben dauernde Ehebund hat gewissermaßen den Charakter (*res et sacramentum*), der bei der Taufe, der Firmung und dem Weihesakrament ausgedrückt wird. Laut Mroczkowski kann man daher mit der Möglichkeit der Kommunion für die wiederverheirateten Geschiedenen nicht einverstanden sein.¹⁷

Diese knapp dargestellten Auffassungen I. Mroczkowskis müssen kritisch hinterfragt werden: Sie bedienen sich einer eigenartigen Argumentation, die vor allem die Aussagen von AL zu wenig wahrnimmt. Im päpstlichen Schreiben wird mehrmals der unauflösliche Charakter der sakramentalen Ehen betont. Es ist darin auch von einer

¹⁶ Vgl. Mroczkowski. *Etos miłosierdzia a wierność małżeńska*, 23–24.

¹⁷ Vgl. ebd., 25–27.

Möglichkeit der eucharistischen Kommunion für solche wiederverheirateten Geschiedenen, die zwar in einer objektiven irregulären Situation, aber nicht im Zustand der Todsünde leben und die heiligmachende Gnade nicht verloren haben, die Rede (vgl. AL 301). Besonders relevant ist in diesem Zusammenhang die Feststellung von AL:

Aufgrund der Bedingtheiten oder mildernden Faktoren ist es möglich, dass man mitten in einer objektiven Situation der Sünde – die nicht subjektiv schuldhaft ist oder es zumindest nicht völlig ist – in der Gnade Gottes leben kann, dass man lieben und dass man auch im Leben der Gnade und der Liebe wachsen kann, wenn man dazu die Hilfe der Kirche bekommt (AL 305).

Es ist schwierig zu behaupten, dass die Möglichkeit der eucharistischen Kommunion in solchen Fällen zugleich eine Hinterfragung des unauflöslichen Charakters der sakramentalen Ehe bedeuten würde.

Andere Aspekte nimmt Marian Machinek im Hinblick auf AL im Fokus. Für ihn ist die Begründung der Zulassung zum Sakrament der Versöhnung und der Eucharistie der wiederverheirateten Geschiedenen, die zwar im Zustand der Sünde leben, aber die heiligmachende Gnade nicht verloren haben, besonders problematisch. Auch die Feststellung über die gefestigte Verbindung mit Kindern aus dieser neuen Verbindung, gewisser Treue, großzügiger Hingabe, christlichen Engagements bei den irregulären Verbindungen lässt die Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe stellen. Machinek hat dabei ernsthafte Bedenken, ob diese Ansicht der Probleme die Hinterfragung der ontologischen Unauflöslichkeit der Ehe bedeutet oder sie dadurch beiseitegeschoben wird.¹⁸

Machinek verweist in seiner Argumentation auf den öffentlichen Charakter der Sakramente. Weder Eucharistie noch Ehe sind private Angelegenheiten, sondern haben einen öffentlichen, gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Charakter. Eine zwischen den Getauften geschlossene Ehe ist ein Sakrament und bildet eine übernatürliche Wirklichkeit. Daher betont die Kirche, dass das Sakrament der Eucharistie Personen nicht empfangen sollen, die in einem objektiven Zustand leben, dem die Regeln des christlichen Lebens widersprechen. Wenn man eine Gruppe von Gläubigen, die nach der Scheidung

¹⁸ Vgl. Machinek, 'Die Diskussion über die Unauflöslichkeit der Ehe', 129.

in einer nichtsakramentalen Partnerschaft leben, ohne die Gültigkeit der ersten Ehe zu berücksichtigen, zum Empfang der Eucharistie zulassen würde, würde es faktisch eine Akzeptanz und Anerkennung einer zweiten Ehe der Getauften nach der Scheidung bedeuten. Auf diese Weise würde die Kirche die wiederverheirateten Geschiedenen zur Eucharistie zulassen und dadurch das Leben auf eheliche Weise mit einer Person, die nicht ein Ehepartner ist, legalisieren.¹⁹

Auf die Begründung der Kohärenz zwischen den Sakramenten beruft sich bei der Interpretation von AL auch Marian Pokrywka. Er argumentiert, dass man die einzelnen Sakramente nicht voneinander unabhängig und getrennt, sondern integral behandeln soll. Der Empfang eines Sakramentes verlangt eine richtige Beziehung zu allen anderen, weil man denselben Christus nicht in einem Sakrament annehmen, in einem anderen aber ablehnen kann. Aus dieser Sicht sollen die Probleme der Ehescheidung und der zivilen Wiederverheiratung betrachtet werden. Die Kirche hat nach ihrer bisherigen Lehre die wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten nicht zugelassen. Es war keine Kirchenstrafe, sondern Menschen in solchen Situationen, so Pokrywka, haben sich selbst ausgeschlossen, ihr Lebensstand war im Widerspruch zum christlichen Eheverständnis und daher ein Hindernis für einen fruchtbaren Empfang des Sakramentes, solange dieser Zustand dauerte. Leben in einer nichtsakramentalen Partnerschaft – verbunden mit Geschlechtsverkehr – ist ein objektiver Zustand der Todsünde und macht ohne Bekehrung eine Lossprechung und einen Kommunionempfang unmöglich. Personen, die einen gültigen und unauflösbaren Ehebund geschlossen und dann zivil geschieden in einer zweiten Partnerschaft leben, erfüllen diese Voraussetzungen nicht. Ausschlaggebend bei der Nichtzulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten soll nicht der persönliche Zustand der Gnade, sondern ein offensichtlicher Widerspruch auf der öffentlichen und sakramentalen Ebene gegenüber der Eucharistie sein. Entscheidend ist der objektive Widerspruch auf der Ebene der sakramentalen Kohärenz und nicht die subjektive Schuld der Personen.²⁰

Pokrywka betont die ontologische Bedeutung der Unauflöslichkeit der Ehe und ihren Zusammenhang mit der Eucharistie. Durch

¹⁹ Vgl. Machinek, 'Logika inkluzji papieża Franciszka', 205.

²⁰ Vgl. Pokrywka, 'Teologicznomoralne implikacje adhortacji Amoris laetitia', 91–95.

das Kreuzesopfer Christi, das in der Kirche ständig in der Eucharistie gegenwärtig ist, wurden Mann und Frau in der Würde des biblischen „Anfangs“ vereint und von der „Verhärtung des Herzens“, das heißt ihre Unfähigkeit der gegenseitigen Hingabe, auf immer befreit. Erst in dieser Perspektive kann man richtig die wahre Natur der Unauflöslichkeit der Ehe verstehen, die keine moralische oder rechtliche Pflicht ist, sondern eine Gabe, die ontologisch die Personen der Ehegatten formt, wenn sie zu einem Band verbunden werden, das ein reales Zeichen der Einheit zwischen Christus und Kirche ist. In der Ehe handelt göttliches Wirken, das Personen vereint. Im ehelichen Versprechen ist ein Geschehen vorhanden, das das bewirkt und überschreitet, was die Ehepartner tun, und sie in einem Mysterium verwurzelt. Das Wesen dieser Verwurzelung ist die Unauflöslichkeit. Das, was Gott gibt, bleibt auf ewig, er ruft seine Gaben nie zurück. So ist die Ehe ontologisch unauflöslich und weder der Wille des Menschen noch die Willkür der einzelnen Ehen noch die Entscheidungen der Institutionen verfügen über sie.²¹

Die theologische Kritik der Ausführungen von Machinek und Pokrywka kann auf den Überlegungen von Kardinal Walter Kasper aufgebaut werden. Mit Recht betont er, dass AL die Worte Jesu zu Ehebruch und Ehescheidung (Mt 5,31–32; 19,3–12) nicht aufhebt, sondern sie anwendet. Daher ist die Aussage von Johannes Paul II. aus *Familiaris consortio* weiterhin gültig. Es geht um die Position, dass eine zivile Ehe bei Fortbestand einer ersten sakramentalen Ehe in objektivem Widerspruch zum unauflöslichen sakramentalen Bund der ersten Ehe steht (vgl. FC 84). Diese unverrückbare Lehre der katholischen Kirche wird in AL nicht bestritten, sondern bekräftigt. Aus diesem Grundsatz folgt, dass eine zivile Ehe unter Fortbestand der ersten sakramentalen Ehe keine sakramentale Ehe sein kann und eine solche nichtsakramentale Ehe nicht durch eine liturgische Segenshandlung verbunden werden darf, weil es die Unauflöslichkeit der Ehe ins Zwielicht rücken würde. Christen, die in solchen irregulären Situationen leben, sind nicht exkommuniziert, sondern eingeladen, sich als lebendige Mitglieder am kirchlichen Leben zu beteiligen. Wenn AL in einzelnen Fällen unter bestimmten Voraussetzungen solche Paare zu den Sakramenten der Versöhnung und der Eucharistie zulässt, ist als nächster Schritt laut *Familiaris consortio* anzusehen, wonach zur Absolution

²¹ Vgl. ebd., 85–86.

und Kommunion wiederverheiratete Geschiedene zugelassen wurden, die sich dafür entschieden haben, „völlig enthaltsam zu leben, d.h. sich der Akte zu enthalten, welche Eheleuten vorbehalten sind“ (FC 84). Kasper sieht diese Klausel als Zugeständnis, denn Enthaltensamkeit gehört zum Intimbereich und hebt den objektiven Widerspruch zwischen dem fortbestehenden Ehebund der ersten sakramentalen Ehe und der zivilen nichtsakramentalen Ehe nicht auf. Diese Klausel zeigt, dass es in der konkreten Ausgestaltung der praktischen pastoralen Konsequenzen des dogmatischen Prinzips einen Spielraum gibt.²²

Laut Kardinal Francesco Coccopalmerio wird die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe bei der Möglichkeit des Zugangs zu den Sakramenten der wiederverheirateten Geschiedenen, die AL unter besonderen Bedingungen nicht ausschließt, in keiner Weise in Frage gestellt, sondern bewahrt. Es wird anerkannt, dass diese Christen in irregulären Verbindungen leben und diese Lebensweise objektive Umstände der Todsünde bildet. Wenn sie jedoch in einzelnen Fällen zu den Sakramenten zugelassen werden, wird dabei auch die Lehre von der Reue, die eine Veränderung der Lebensführung nach sich zieht, als unentbehrliche Voraussetzung der Lossprechung bewahrt. Gläubige in diesen Situationen sind sich einerseits bewusst und davon überzeugt, dass die Situation, in der sie leben, objektiv sündhaft ist, und andererseits haben sie den Vorsatz, das Leben zu ändern, auch wenn sie nicht instande sind, ihn zu verwirklichen. Der Vorsatz ist die theologische Grundlage zur Sündenvergebung und des Zugangs zur Eucharistie, und in diesem Falle verbunden mit der Unmöglichkeit der sofortigen Änderung der sündhaften Situation aufgrund schwerwiegender Gründe.²³

Amoris laetitia behandelt dieses Problem aus dem Gesichtspunkt der mildernden Umstände und stellt fest:

Die Kirche ist im Besitz einer soliden Reflexion über die mildernden Bedingungen und Umstände. Daher ist es nicht mehr möglich zu behaupten, dass alle, die in irgendeiner sogenannten ‚irregulären‘ Situation leben, sich in einem Zustand der Todsünde befinden und die heiligmachende Gnade verloren haben (AL 301).

²² Vgl. Kasper, ‚Amoris laetitia: Bruch oder Aufbruch?‘, 727–728.

²³ Vgl. Francesco Coccopalmerio, *Radość miłości: przewodnik po ósmym rozdziale adhortacji Amoris laetitia papieża Franciszka* (Dodatek specjalny do „Tygodnika Powszechnego”, Kraków, 2017), 27.

Schlussüberlegungen

Die meisten Diskussionen zu *Amoris laetitia* und ihre Stellungnahmen zum Verständnis der Ehe in der Gegenwart betreffen die Frage nach der Behandlung der wiederverheirateten Geschiedenen in der Pastoral und ihren Zugang zu den Sakramenten. Diese Probleme sind mit der Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe untrennbar verbunden. In den Beiträgen und Abhandlungen ausgewählter polnischer Moraltheologen wird die Unauflöslichkeit der Ehe nach der Entscheidung von AL als in Gefahr angesehen. In ihnen wird der Vorwurf erhoben, dass der normative Charakter der Unauflöslichkeit der Ehe zu wenig betont bzw. in Frage gestellt wird und die Kohärenz zwischen der Eucharistie und dem Ehesakrament geschwächt bzw. übersehen wird. Im vorliegenden Beitrag wurden beide Argumente diskutiert und erläutert, dass weder Begriffe noch die ungenügende normative Sprache noch der in bestimmten Situationen ermöglichte Zugang der wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten den Grundsatz der christlichen Ehelehre zu ihrer Unauflöslichkeit in Frage stellen.

Die in AL verwendeten Begriffe wie „Ideal“, „Barmherzigkeit“, „Geschenk“ beabsichtigen in keiner Weise die gültigen Normen im Bereich der Ehe- und Familienethik in Frage zu stellen, sondern wirksamer, glaubwürdiger, angemessener und überzeugender das Evangelium in der Pastoral zu verkündigen und umsetzen zu lassen. Eine Möglichkeit des Sakramentsempfangs für die Gläubigen in den sogenannten irregulären Situationen, die für viele polnischen Moraltheologen bedenklich ist, bedeutet in keiner Weise die Hinterfragung der Unauflöslichkeit der Ehe sowie die Legalisierung der nichtsakramentalen Partnerschaften. Vielmehr liegt das Ziel darin, in der Situation, in der subjektive Schuld schwer zuzurechnen ist, der Gnade und der Liebe Gottes den Weg zu ermöglichen. Es kann auch eine Hilfe bedeuten, die sowohl vom Sakrament der Versöhnung, in dem man die Barmherzigkeit Gottes erfährt, als auch vom Sakrament der Eucharistie, die keine Belohnung für die Vollkommenen, sondern ein Heilmittel und eine Nahrung für die Schwachen ist, ausgeht.

Die besprochenen Bedenken mancher polnischen Moraltheologen hinsichtlich der Unauflöslichkeit der Ehe nach AL muss man auf dem Hintergrund der lokalen Situation sehen, aus der die Autoren kommen. Das erste Element dieses Kontextes liegt auf der pastoralen Ebene. Es handelt sich um die Tatsache, dass in Polen viele Gläubige das

Sakrament der Buße und der Versöhnung praktizieren und die Beichtväter eine Klarheit und anzuwendende praktische Lösungen hinsichtlich der Lossprechung von den Theologen und den kirchlichen Dokumente erwarten. Der zweite Grund liegt auf der theologischen Ebene. Es ist die Hochschätzung der Lehre von Johannes Paul II., die man durch die Lehre von AL gefährdet sieht – was jedoch gar nicht stimmt, wenn man *Familiaris consortio* und AL tiefer reflektiert und sie vergleicht.

*Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego
PL-45 342 Opole
E-mail: kglombik@uni.opole.pl*

VARIA

OBJECTIVE AND SUBJECTIVE APOLOGETICAL APPROACHES REGARDING THE EXISTENCE OF GOD*

STUART NICOLSON

ABSTRACT:

Apologetics since the Second Vatican Council has somewhat changed to deal more with reaching the person and sowing seeds rather than winning the argument. The traditional objective arguments for the existence of God are today less effective, especially when approaching postmodern non-believers. Subjective approaches are far more effective, dealing with personal experience. Covering a wide range, Peter Kreeft offers twenty arguments for the existence of God, which can be grouped according to objective, subjective, and a transition group between these. By using different approaches and combinations of these, a consistent ‘wall’ of reasons for believing in God’s existence can be created by combining these arguments like building blocks. This paper considers the range of arguments, giving summaries of the (semi-) subjective ones and commenting upon them with regards to their use, strengths, and weaknesses. It finds that as one purpose of apologetics is to assist the unbeliever in coming to know God, ways of helping bring the subjective thinker to belief in God should be developed further, and Kreeft’s offering is a very useful resource for the Christian in explaining why it is reasonable to believe in God.

Key words:

Belief in God; Apologetics; Peter Kreeft; Objectivity; Subjectivity; Approaches; Arguments

DOI: 10.14712/25363598.2020.47

Within the field of apologetics today, faced with the fluidity and subjectivity of postmodern thinking and its impact upon faith in the existence of God, it is no longer effective in many cases to present

* This work was supported by GAJU [157/H/2016].

only the traditional objective arguments that have been sufficient for many centuries. While these arguments retain some effectivity and are an important grounding and are certainly illustrative, in many apologetical encounters only partly or fully subjective arguments can be effective due to relativised thinking. This means a range of different approaches is more necessary than ever, such as the list of twenty offered by Peter Kreeft, ranging from the objective, through a transitional group, to the fully subjective ones.

This paper begins by looking at the current apologetical scene, briefly examines the strengths and weaknesses of traditional apologetics, and then focuses on anthropocentric issues today. Then, Kreeft's general approach is considered, followed by the specifics in his approach. After this, his objective arguments, reflecting well-established apologetical arguments, is briefly considered, followed by a more in-depth discussion on each of his objective-subjective (transitional) approaches, and then the fully subjective ones. Finally, it will be found not only that a wider range is much more effective but that the variety of arguments itself shows a consistency that becomes something of a proof in itself.

1. Setting the Apologetical Scene

Today, there is an increasing recognition of the importance of subjective apologetical approaches, particularly regarding the existence of God. While in the period up to the Second Vatican Council the focus in the field of apologetics was to learn and pass on, where needed, information somewhat similar to systematic theology, this approach was beginning to change in the twentieth century, particularly in the West. The focus was on less information and more dialogue, being the appropriate presentation of Christian thinking to a recipient either untouched by or antithetical towards the faith and/or the Church. This growing movement was somewhat fluid and for the most part organic with practitioners such as Frank Sheed and C. S. Lewis following more the original form of apologetics as called for by Peter and other New Testament authors (Jude, Paul) as well as activities in the Early Church (Justin Martyr, Irenaeus). While the popular position today is that, in the post-conciliar period of the last century, the field of apologetics was subsumed, or even killed off, by the field of fundamental theology, it is only now being recognised that the Council actually

called for traditional, original apologetics in several documents,¹ albeit never using the word ‘apologetics’. This lull in the field during the 1970s enabled its rebirth in the US during the following decade, with significant methodological freedom leading to a far more effective and appropriate form of apologetics developing, reflecting both the calls from Scripture and from the Council.

The methodological change has many factors and elements and an important development is presenting subjective arguments amongst the norm of those that are objective. This is amply evidenced by Peter Kreeft’s offering of *Twenty Arguments for the Existence of God*,² with six that are more or less purely subjective. This points to a change not only in method but in the reasoning behind this, with the focus increasingly on reaching the recipient rather than just presenting a ‘wall’ of facts. Further, the older pre-conciliar intention of presenting fact rather than seeking effective conversion points to the desire to have knowledge of God rather than faith in God. However, by moving towards touching the soul through the intellect rather than changing the intellect and presuming the soul will follow, the apologist can become a more effective participant in spiritual conversion than before. This is another reason why approaches of a more subjective kind can be more effective, giving the recipient a better understanding of God’s existence.

Further, the understanding that conversion is a process not dominated by the apologist, but one that can be amply aided by him is important today where there exist plenty counter-arguments to the objective arguments, some of which are fairly effective challenges.⁵ It must be recognised that while subjective proofs are increasingly important and effective, the ability to debate using objective arguments

¹ Glenn B. Siniscalchi, *Retrieving Apologetics* (Eugene (OR): Pickwick, 2016), 17–26; Stuart Nicolson, ‘The Field of Apologetics Today: Responding to the Calls of Scripture and the Second Vatican Council’, *Heythrop Journal* 59, No. 3 (May 2018): 410–423, doi: 10.1111/heyj.12985.

² In Peter J. Kreeft and Ronald K. Tacelli, *Handbook of Catholic Apologetics* (San Francisco: Ignatius Press, 1994), 52–92. The complete text of this is available online at <https://strangenotions.com/god-exists/>. This is credited online only to Kreeft so it is presumed here that this part of the book was written by Kreeft alone.

⁵ This paper focuses on the different approaches offered by different arguments. It is acknowledged that there are a number of possible refutations of these arguments. However, Edward Feser offers robust versions of the objective arguments and defends strongly against refutations. For objective proofs of God’s existence, see Edward Feser, *Five Proofs of the Existence of God* (San Francisco: Ignatius Press, 2017). Regarding dealing with the claims of the ‘New Atheists’, see Edward Feser, *The Last Superstition* (South Bend (IN): St. Augustine’s Press, 2008).

and knowledge is also important for the apologist. Therefore, a solid grounding and knowledge of objective apologetics is just as important as the ability to utilise subjective arguments aimed at touching the (particularly postmodern) individual. In simple terms, the distinction between knowing apologetics and doing apologetics is highly important, especially in a more widely educated society. Thus, a range of objective and subjective apologetical arguments, such as those provided by Kreeft, can be effective in different ways, work together at times, and even offer a greater ‘wall’ of consistency that is apologetically effective in itself.

2. Traditional Apologetics – Strengths and Weaknesses

It is important to understand apologetics historically and recognise that objective arguments were sufficient and how there is a need for a movement away from the traditional apologetics that developed over the history of the Church. Apologetics changed over the centuries, becoming increasingly the domain of the clergy and, in time, was ensconced strongly within academia. With Christianity becoming first legal, then later the state religion, and then often the only socially acceptable religion (and Roman Catholicism often the acceptable form of Christianity), there was less need for apologetics as an approach or method, especially when and where catechesis was effective.

In the last century, there was, and had in recent centuries been, the need apologetically to respond to issues such as Protestantism, Jansenism, growing secularism, Catharism, etc. However, these responses tended to be at the level of academia. Once non-Catholic then non-Christian ideas had filtered down into society, at least at the level of those educated, it was the task of the priest, preacher, or schoolteacher to address such issues. However, these defenders of the faith had few or no tools to respond apologetically to those drifting from faith, from Church teachings, and from the general ethos of Christendom.

Resources were available increasingly in the last century, but the quality of their use was not guaranteed. One excellent resource after World War I, revised and republished recently due to both contemporary need and its high quality, is Archbishop Michael Sheehan’s *Apologetics and Catholic Doctrine*.⁴ Focusing on the Apologetics half,

⁴ Michael Sheehan, *Apologetics and Catholic Doctrine* (London: Baronius Press, 2009).

it has a developed and clear structure – the well-known form of Natural Apologetics, Christian Apologetics, and Catholic Apologetics – and this textbook for past high school students is now a good resource for degree level studies today.

Using Sheehan as an example, the content of apologetics was objective and informative. It was to be read, learned, memorised to some extent, digested, and, where required, used to defend faith in God, Christ, and Church, to show reason consistent with faith. Effectively, certain sections include common arguments against the faithful's position and how to counter these. However, the presentation of the facts of apologetics here, in the form of a one-year course, also gives the impression that apologetics presented the faith as an impenetrable wall of knowledge about God, Christ, and Church. Knowledge could replace faith in the reader, leading to the faith coming across to the faithful as course content rather than Christian faith, and to the non-believing recipient of such apologetics it was an encyclopaedic series of arguments, which, as history has shown and we continue to see, often has little effect on the non-believer. It is possible to see why pre-conciliar apologetics was condemned as anti-*aggiornamento* and not fit for purpose. Some regarded it, at times rightly, to have superiority issues or even suffer from triumphalism, betraying the humility appropriate to the apologist (cf. 1 Pt 3:16). It was fairly dry, definitely uninteresting to the casual recipient, and clearly dependent upon the proofs of God's existence as a foundation for the empirical thinker.

However, like any theoretical or non-practical information, the content of apologetics is without doubt very useful at times. A good grounding in the content of Sheehan or similar is basically necessary for the apologist, as is a wide reading of contemporary issues and a history (or better, histories) of the Church. Therefore, for the serious apologist, throwing the apologetics baby out *from* the post-conciliar bathwater, at any level of it being justified, is short-sighted and, with regards to following the Scriptural and conciliar calls for apologetical actions, endangering the souls of those non-believers who are encountered. However, as apologetics is a theological reaction with a pastoral element, with postmodern thinking becoming more deeply entrenched in society today, there has become a need for the development of (semi-)subjective approaches regarding understanding the existence of God.

3. Anthropocentric Issues Today

Christendom, with the Christian culture fully embedded and people measuring briefer events in Te Deums or the time of day named as Terce or Vespers, is long gone. The general acceptance, at least outwardly, of the authority of the Church's teachings and those of the Fathers and Doctors of the Church is past. It is for many, including some Catholics, almost *de rigueur* to question or avoid the culture of Christianity and the authority of the Church, her teachings, and her teachers. Therefore, with the developing rejection of such authority in postmodern society, where even objectivity is doubted, the question of what or who can be trusted – in a sort of encultured form of Cartesian Doubt – has become the context, or even the deliberate a priori position, for many.

While the rejection of authority predated the Reformation, it was strongly implemented by it. The Church was not trusted and was thus rejected. The foundations of the structure of society were rocked and in places broken, and 'Protest' became a new foundation of faith. Structures were untrustworthy and the individual was raised up as an authority in his direct relationship with God. The Enlightenment and its offspring continued the theme, rejecting Christ then proposing that man could stand alone without God. This was manifested in political revolutions and increasing secularisation, where many forms of liberalism rejected religion and sought their own truths. Even many who professed to be Christians rejected evidence and rationality in their faith, and God was boxed in as a personal God while man could get on with real life. Developing from this, there was Marx's rejection of individualism and his rebuilding of society in cold and necessary groupings; elsewhere, Hegel promoted a relativism that left no room for objectivity. The subsequent nihilism was thus inevitable really, as was existentialism, in a rejection of values and truth, and the related quaint curiosities of faith, hope, and even love. Instead, hope grew in the utilitarian dreams of socio-economic development, technology, science (when it served man), winning wars, and – whether the American Dream or keeping up with the Joneses – economic and social climbing. The modern world had arrived.

Throughout parts of the world, Marxist thinking imposed itself upon society. However, man's focus 'in the West' was increasingly on the material, his philosophical outlook becoming increasingly unhinged from the traditions and structures of the past. Society received drip-fed

ideas from academia, usually underpinned by the increasingly-pervading relativism that led to an increasingly open rejection of – indeed, rebellion against – social norms and religious thinking. Man had become his own master as each man became his own master and postmodern man lost his inhibitions from past taboos, entering into the muddy existence of subjectivism, where one can inhabit one’s preferred fluid personal norms, morals, and values. Of course, this has become a fertile breeding ground for the evolution into neo-Marxism, identity politics, and a rewriting of group values, especially against those historically held.

So, post-postmodern man is beginning to appear, seeking new meaning and an identity as part of something more than just an individual – a lonely place for most, except those who thrive on insecurity. For those seeking an identity and meaning outside of themselves, the opportunities are limited and ephemeral, discernible by fashionable memes, hashtags, and other social media tools – in reality, shifting sands of popularistic trends. If modern/postmodern man was fulfilled with the bread and circuses of eating well while watching increasingly large televisions, postmodern/post-postmodern man’s focus is more on the circuses and the (not always virtual) mob. But post-postmodern man is also seeking significance, reality, and (dare he admit it) truth, which is where the apologist may come in.

The normatively theocentric thinking of Christendom thus has disintegrated into an anthropocentric slush, where relativised man has lost the majority of his values and indeed his understanding of the past and its form, structure, and principles. Suffering from individualism, he is now prone to new structures, approached from a subjective point of view. This, therefore, means post-postmodern man is open to more subjective apologetical approaches, which should not necessarily be seen negatively as it touches the person more thoroughly in the end, both personally and theoretically. A parallel example of the importance of such depth can be seen in Balthasar’s aesthetics, where both objective as well as subjective approaches can be seen regarding the transcendental of beauty, which is central to God’s existence in theological aesthetics.⁵ Therefore, the apologetical approach today

⁵ The two main parts are titled ‘The Subjective Evidence’ and ‘The Objective Evidence’ in Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord, Volume I: Seeing the Form*, 2nd ed. (San Francisco: Ignatius, 2009). Regarding the subjective being realised fully in the objective, cf. especially 419, which points to the close link between them.

must take into account the likelihood of the recipient having a subjective position. Austen Ivereigh promoted a person-based apologetical method focusing on dialogue that is brief, informative, and interesting, which is imbued with ‘positive intention’.⁶ By seeking communication with recipients in a manner likely to be welcomed, the message (or argument) is far more likely to be received, considered, and in time bear fruit. By applying this method when using Kreeft’s twenty arguments, recipients in a whole range of settings, whether professional like education or social work,⁷ or social, will be more open to receiving the apologetical message.

4. Kreeft’s General Approach

This apologetical opportunity, of appealing to a subjective side which is somewhat open to new possibilities in post-postmodern man as he seeks meaning and structure, is somewhat recognised by Peter Kreeft in his introduction to his twenty proofs. He remarks that while some are ‘blessed with a vivid sense of God’s presence’,⁸ others ‘see the material universe as self-sufficient and uncaused’.⁹ He points out that apologists hold that ‘an effective rational argument for God’s existence is an important first step in opening the mind to the possibility of faith’,¹⁰ which importantly does not overstep the bounds of appropriate apologetics by knowing its limits as an aid in the conversion process and not, as held by some apologists (particularly in the past) and their detractors as an authority and a source of truth that should brook no questioning. One additional element that Kreeft does mention (but could have developed further) is that such apologetics for those already with belief in God’s presence can strengthen their faith

⁶ Austen Ivereigh, *How to Defend the Faith* (Huntington (IN): Our Sunday Visitor, 2012), 7. This is based upon his drive to train apologists to respond to the many issues that came up regarding Catholicism surrounding the visit of Pope Benedict to Britain in 2010, focusing on effective and informative communication to a broad range of people including those with some postmodern styles of thinking. His final chapter of ‘Ten Principles of Civil Communication’ (153–60) is especially useful, with memorable advice such as ‘Shed light, not heat’ (153) and ‘Witnessing, not Winning’ (159) in apologetical dialogue.

⁷ Stuart Nicolson, ‘Responding to Clients and Students Regarding the Existence of God’, in *Caritas et Veritas* 01/2019, available online at <https://bit.ly/3fHswCo>, 179–191.

⁸ Kreeft and Tacelli, *Handbook* 53.

⁹ *Ibid.*, 52.

¹⁰ *Ibid.*

through considering God in an intellectual and thoughtful way (and remove any superstitions or irrational beliefs).

Kreeft names his objective arguments in the traditional manner: ‘cosmological arguments’, and his subjective ones are named ‘psychological arguments’.¹¹ Additionally, he clarifies that Pascal’s Wager (no. 20) ‘is not an argument for God at all but an argument for faith in God’¹² and that the ontological argument is ‘fundamentally flawed’ but perhaps could be the basis for an improved version.¹³ He further admits that some of them ‘claim only strong probability, not demonstrative certainty’.¹⁴ However, he explains his approach, going beyond the traditional listing of strong, authoritative arguments or proofs.

We have included them because they form a strong part of a cumulative case. We believe that only some of these arguments, taken individually and separately, demonstrate the existence of a being that has some of the properties only God can have (no argument proves all the divine attributes); but all twenty taken together, like twined rope, make a very strong case.¹⁵

The twined rope image is effective, but my own preference is that of a wall where each argument is a building block, itself strong but not so effective or trustworthy alone. By compiling the blocks, the wall is taller, stronger, and more effective. They work together to make the whole, and weaker ones are strengthened by being part of the whole. The whole is greater than the parts, being more admirable, trustworthy, and reliable. Finally, they give a consistent image: they all go in the same direction, work together towards the same goal, none of them contradict, and none do not fit. While it is possible to look at God from every angle and see the same God, such consistency is here portrayed in a straight line, strong and true. But to see this effect, it is necessary to consider the range of different arguments.

5. Kreeft’s Specific Approaches

When studying Kreeft’s twenty arguments, it is clear that there is something of a journey taking place. These are not twenty similar

¹¹ *Ibid.*, 53.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, 54.

¹⁵ *Ibid.*

or limited-in-scope arguments, confined to a narrow evangelism or a philosophical treatise, for they are much more. The range can be grouped into three general areas of type: objective, subjective, and a transitional group.

The clearly objective arguments are the first nine. These range across the more traditional spectrum of proofs in apologetics, with Arguments (in listed order) from Change, Efficient Causality, Time and Contingency, Degrees of Perfection, the Design Argument, the Kalam Argument, and Arguments from Contingency, the World as an Interacting Whole, and from Miracles. While some are from Aquinas and other medieval origins, others came later, but all were well-established 'external' proofs by the last century (thus pre-postmodern), used variously as showing and proving God's existence and to some extent giving us an understanding of his essence.

Kreeft's list continues into a transitional area of generally decreasingly objective and thus increasingly subjective arguments, showing a general morphing of type. To retain Kreeft's order, the objective-subjective group contains Arguments from Consciousness, Truth, and the Origin of the Idea of God, as well as the Ontological Argument and the Moral Argument. This fusion group somewhat blends the robustness of the objective group with the approachability of the subjective group, giving them the potential of being particularly effective for some recipients.

The subjective group contains various types, but all have the experience of the individual as their starting point, thus more or less assuming that all human beings of sound mind and good will can agree that they share specific attributes or experiences. Therefore, such a subjective position or experience can be used as a foundational premise in seeking understanding of God's existence. These consist of the Arguments from Conscience, Desire, Aesthetic Experience, Religious Experience, and the Common Consent Argument. The final one is not a specific argument, being Pascal's Wager, which is a highly subjective exploration, but is included because its genuine usage is indeed an argument for believing in the existence of God because it is considered to work to some extent.

Such a range of arguments has a certain momentum due to their variety pointing to one thing: God's existence. As they call upon human experience and logic in different ways, one may ask whether this shows that God made us to know him in many ways, giving us an insight into

his essence, which is an added benefit of these arguments. Also, as God reveals himself in so many ways, this suggests that he seeks to reveal himself to all. An elitist God might limit his knowability to reason and philosophical arguments, known only by those understanding the objective arguments alone. Or, if known only in the subjective types, God's existence would seem more the fancy of wishful thinking: an anthropomorphic deity. And having only the middle group of partially both types would lack a robust grounding as well as a convincing personal connection to many a sceptic. Therefore, the range of different arguments should be known by the apologist. However, if a recipient holds an a priori atheistic position, often no arguments – individually or collectively – can convince. This is why, for apologetical-pastoral reasons, it is preferred here that these be called arguments for God's existence rather than proofs, for those that philosophically are proofs still do not prove anything to those who will not accept them and by claiming these to be proofs merely hardens the heart against them.

But their strength is in their collective nature when they are examined and accepted. For the body, made up of many abilities and attributes, works far better as a sum than as individual parts. In the same way, the arguments for God's existence also interact and thus this indicates a possible twenty-first argument for the existence of God, that is, their consistency. This should be expectable as they all point to something alive and actual, where the essence is existence, and not only theoretical and wishful thinking. Many of the arguments will now be presented succinctly, with some differences from Kreeft's text, and also will be commented upon to focus upon the objective/subjective matters discussed.

6. The Objective Arguments

The nine arguments based on objective elements are, to various extents, well-known and have been explained and explored in a multitude of platforms and situations, including the apologetical. The group of nine can be further split into standard arguments, historically regarded as proofs, and additional arguments.

In the standard arguments, there are those that have well-known forms and others that are off-shoot developments from where challenges give a different focus, leading to a new argument. This is observable when comparing various sources. An example of a source is the

textbook by Sheehan, recently revised for today's apologetical requirements. Sheehan gives four 'proofs of the existence of God',¹⁶ with brief and lengthier versions. Kreeft's first argument, from Change, is Sheehan's 'Proof from motion and change', while Kreeft's second, from Efficient Causality is Sheehan's 'causality'. A different focus is shown by Kreeft's sixth, the Kalam Argument, being a variant of his first (from Change). Further, Kreeft's third, from Time and Contingency, is similar to his seventh, from Contingency, which is Sheehan's 'Proof from dependence'. Finally, Kreeft's fifth argument (Sheehan's first) is the Design Argument. Whether used over the centuries as presentations, explanations, or defences, each provides a strong philosophical-theological understanding of why it is rational to believe in the existence of God. Of course, some people of good will towards the possibility of God's existence find them insufficient to be an undoubtable foundation for faith (perhaps through being too abstract or theoretical). But we must recognise that if these were indeed universally sufficient for knowledge of God's existence, faith in God's existence would be redundant. Perhaps this issue is a God-given characteristic of humanity as faith is a fundamental factor in the God-man relationship, but this is a question for another time.

The other two Arguments are from the World as an Interacting Whole and from Miracles. The former considers the fact that the world functions in a material sense very well; each scientific discovery merely strengthens this argument. Only an ordered 'mind' could design and implement anything like such an ordered and complex Creation. Although one can claim this to come from a functioning universe anyway, the complexities and detail are far beyond (in time and scope) anything chance and natural evolution could provide, as argued effectively by Scott Hahn and Benjamin Wiker.¹⁷

The Argument from Miracles can be misused piously and is usually rejected in a baby-and-bathwater manner, including by modern theologians. Kreeft gives a general outline of the issues here but the apologist should be more robust in presenting this argument regarding phenomena outside the scope and limitations of our understanding of the laws of physics, etc. While mocking arguments, such as by Richard

¹⁶ Sheehan, *Apologetics*, 24–46.

¹⁷ Scott Hahn and Benjamin Wiker, *Answering the New Atheism* (Steubenville (OH): Emmaus Road, 2008), 10–22.

Dawkins, are rejected by Hahn and Wiker,¹⁸ some claim the issue to be a lack of science/technology understanding – a time-traveller from the past would consider so much of today’s norms (internet, transport, etc.) as miracles, thus a miracle is merely a lack of understanding of reality, such as in so-called cargo cults. However, this ignores so many miracles, such as recorded instances of Eucharistic miracles, the incorrupt bodies of certain saints, etc. To claim that there are no miracles, that is, interventions of God in the normal running of the laws of physics, suggests that if there is a God then he is not all-powerful, pointing more to a God with anthropocentric origins.

These objective arguments are not particularly popular today. With postmodern thinking and the post-conciliar drive to distance oneself from classical apologetics and the image of being too traditional, these arguments are rarely considered positively in academic circles now. This is understandable and indeed agreeable for one reason: if these were the only arguments for God’s existence for convincing atheists of God’s existence then this limited approach does not take into account the recipient of the apologetical effort, or the position, experience, and formation of the person being addressed. In fact, it is more likely that the recipient will feel confirmation in his a priori view that Christians are unrealistic, dry, and possibly unnecessarily complex. In simple terms, in the postmodern world, it is not a good advertisement for Christianity. However, the nine objective arguments for God’s existence are the bedrock of all arguments in the sense that they stand up to philosophical enquiry and cannot be properly and finally refuted. This shows that there are solid reasons to believe in God and that faith is no simple personal choice or preference.

7. Journeying from Objectivity to Subjectivity

This second group is comprised of five arguments – 10-14 on Kreeft’s list. The transitional arguments have neither a smooth path from the objective to the subjective, nor do they lean towards one type or another. Indeed, this grouping is no weaker set of arguments for these are possibly more effective in their apologetical potential for recipients who are not convinced by traditional arguments but remain aloof from plunging into the postmodern world of regarding the self as the arbiter of truth.

¹⁸ Ibid.

The Argument from Consciousness (Kreeft's 10th) could be a response to Cartesian Doubt. It states that 'We experience the universe as intelligible'.¹⁹ The second premise recognises that there must be a Creator of this intelligible universe and also the mind (self) that finds it intelligible. By disregarding 'blind chance', where Kreeft uses C. S. Lewis to point out that rational arguments are not possible in a blind chance / irrational world,²⁰ there must then be a Creator of the universe and also rational, conscious beings (or at least one!). Using subjective experience to show that objective reality points to an intelligent Creator is of course dependent upon the recipient agreeing that blind chance cannot (or really would not) produce such a rational world,²¹ which is of course a subjective opinion for many today anyway.

The following Argument, from Truth, has been undermined from Pilate to news from 'Pravda'. The argument claims that as eternal truths are discoverable by our finite minds, they must have an eternal source. Kreeft's point could be developed further to argue that these eternal truths are objective in their reality, not changing due to their being perceived. However, regarding postmodern thinking, the a priori position that truth is already relative and changing must be set aside first. Therefore, with the postmodern disassembling of reality into subjective perceptions, with parallels to Cartesian Doubt, the previous argument, from Consciousness, could be used in conjunction with this to develop a stronger argument. Kreeft rightly states that for this to be a powerful argument there must be significant advances in the theory of knowledge, being an interface between the objective and subjective.²²

Becoming more subjective, the Argument from the Origin of the Idea of God (12) is even more Cartesian, as Kreeft points out. That our ideas include 'an infinite, all-prefect being'²³ – like man's earliest understanding of the supernatural in El, the Supreme Being, the Highest God – means that these ideas had a source. By definition, that source is God himself, although the sceptic can point out that there is a certain tautology in this argument. However, the argument is about our subjective understanding of the objective in its perfection, which

¹⁹ Kreeft and Tacelli, *Handbook*, 71.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Again, Hahn and Wiker deal with this issue effectively in Hahn and Wiker, *Answering*, 10–22.

²² Kreeft and Tacelli, *Handbook*, 73.

²³ *Ibid.*

is an area needing to be explored much more before being rejected, or indeed used as a solid argument.

The 13th offering, the Ontological Argument, has had a chequered history in philosophy and theology. Anselm's demonstration of the existence of God has been rejected and revived regularly over the centuries. It cannot be considered an objective proof, being too close to the previous argument, and too involved in the tension between objective and subjective. Is what is possible in the mind necessary in reality? The sceptic says, no, of course not! But the question is 'Why not?' This argument is being explored still today and is certainly a useful building block alongside other arguments for it explores the area between the objective and the subjective, but as a stand-alone argument it can only convince the already convinced.

The final argument with any objectivity is the Moral Argument. Morals have an objective nature as they transcend the individual but the question regards the source. The theist regards God as the source of morals because if man is the source then he creates his own morals. The atheist often argues using the Golden Rule: to harm none in any way you do not wish for yourself. Casting aside problematic exceptions such as self-harming, the same idea is presented by Jesus – 'So in everything, do to others what you would have them do to you, for this sums up the Law and the Prophets.' (Matt 7:12) – who was reflecting Leviticus 19:18: 'Do not seek revenge or bear a grudge against anyone among your people, but love your neighbor as yourself. I am the LORD'. (Both NIV version.) Because atheism has emerged from the remains of Christendom and today's society clearly bears the physical and intellectual marks of being once Christian, it is no surprise that atheists use favourable philosophical elements of Judaeo-Christianity, in the same way they use hospitals and universities, which are of Christian origin. Therefore, the argument stands that a moral system must come from something greater than man if man considers himself as required to serve that system.

No single argument can persuade the conversion of every recipient but these objective-subjective arguments, with a transitional nature overall, can help to persuade the recipient, primarily, of the fact that God's existence indeed makes sense and, secondarily, that it is reasonable to believe that God exists. That in itself is not sufficient for conversion necessarily, but they work together well to build a narrative where it is more reasonable to believe than not. It is this 'wall' of reasons that

develops and which stands against the thinking that there is no God. As the wall grows in size and strength, thus presence, the recipient is conceivably more likely to become a convert, assuming the recipient has good will and is open to receiving the content. However, none of this is sufficient for the postmodern mind who is already in a sense self-deified and considers any and all external, objective ideas to be selectable for personal use, or to be discarded as useless. It is here that the subjective arguments offered by Kreeft may be useful.

8. The Subjective Arguments

While the objective arguments for the existence of God appeal to external reason, the subjective arguments can be used to appeal to the experience and awareness of the postmodern, subjective mind. Kreeft offers six arguments of a subjective nature, although Pascal's Wager (20) is, arguably, not an argument in its subjectivity, which will be considered later. As the focus is on the person, and not on the system or the external, these arguments avoid the postmodern mind rejecting them on the grounds of simply being not of interest or experience. Instead, they invite the recipient to consider their relativistic experience and to realise that there can be room for God in their mindset or worldview. This is more about sowing seeds than proving the existence of God. These arguments most need the 'wall' factor of multiple building blocks of arguments, creating an edifice that remains in the understanding and even the general thoughts of the postmodern mind.

The objective element of the Moral Argument (14) can be avoided in the Argument from Conscience (15). Simply, no one ignores or rejects his own, personal conscience. As that conscience must originate somewhere, each of its possible origins – nature, self, society, or God – is considered by Kreeft. He rejects the first three because the conscience is an absolute authority and the subjective self cannot agree to properly follow a lower authority (natural instinct), an equal authority to oneself (whatever we choose is dependent upon our conscience), or a wider but equal authority (peers, society, etc.). This leaves only God – the higher authority – as the source of absolute authority, whether one likes (or believes) it or not.

Kreeft, however, offers three problems (or objections) regarding this seemingly attractive Argument from Conscience.

1. The conscience is part of the self, so it is integral to one's mental being.
2. Society, albeit consisting of our peers, can become more powerful than the individual, such as in totalitarianism, cultic groups, and even mental illness.
3. Is the conscience really absolute? Concupiscence (etc.) occurs.

But regarding problem 1, it is very presumptuous to claim the conscience is formed entirely with the mental faculties: the tautology in this objection is that the conscience is not formed by God because he does not exist. Assuming he does form consciences, this area connects to other matters such as how humans and animals differ, and the essence of God (man as *imago Dei*). Problem 2 only brings up exceptions and is therefore not a refutation here, which is an important distinction for apologists, thus it has little value here. And regarding problem 3, poor self-control is caused by our sinful nature, so this attempted refutation merely points out that sin exists (this is connected to the problem of evil). Therefore, turning the problems around, we can apologetically respond to them by saying that God gives us a conscience that can be damaged through evil and the grace of self-control can counter this.

The 16th Argument, from Desire, regards that innate feeling for something more we all experience. It is that which caused man to look up and beyond his existence for answers, to seek something more, and never to be satisfied in this life. It is a desire that cannot be sated by earthly pleasures or experiences, always leading to greater or more being desired. Attempts to counter this, from minimalism to ancient spiritual practices, to Eastern meditation, etc., merely lessens the focus upon that seeming weakness. But, rather, it is a strength. It is God's gift to us that, often with necessary help, can lead us to desire him, seek him, to learn about him, to know him, and to want to be more like him, that is, by theosis. The clinching point in this argument is that it is never something non-existent that is the object of desire, even if the understanding of that object is particularly poorly formed. However, this argument requires significant introspection for the recipient to discover that he is really seeking something quite different than he expects.

The Argument from Aesthetic Experience (17) is concise here yet powerful. Kreeft succinctly suggests the 'music of Johann Sebastian Bach', which is what proves there must be a God. Unpacking this ourselves, aesthetic experience leads to a transcendence that only God

can supply, and the recipient can be transported to a place of humbleness before the majesty of God and all of his Creation. Or not. This is, of course, the quintessential subjective argument in that it touches some but not others. However, in its expanded form, it becomes a strong argument, which is the apologetical reading of Hans Urs von Balthasar's theological aesthetics,²⁴ an area highlighted briefly by Avery Dulles but which requires significant unpacking.²⁵

The Argument from Religious Experience (18) is also not accessible to every recipient, being dependent on his level of scepticism towards the subject matter. With links to the Argument from Desire (16), this regards the seemingly innate human capacity for religious experience, which transcends time and culture. While objectively it is tautological to claim that as God created man to know him and because some know him then he clearly exists, the recipient is called upon to consider the subjective experience of people over space and time having religious experience, and how different types (monotheism, polytheism, Eastern mysticism, etc.) are subcategory possibilities within this general phenomenon. There exists a part of humanity which is not properly understood, and it produces similar results across the board, with intense, powerful, and often life-changing experiences indicating that humans are hard-wired for something more. The origin is not necessarily God, but it is arguable that the Judaeo-Christian God fits the profile. The sceptic may argue that this is merely human nature seeking more and greater, but this is to disregard the immensity of the phenomenon in range, intensity, and effect, both immediately and over time in the individual, supporting belief in the existence of God.

The Argument from Common Consent (19) is an extension of the previous argument (thus also from Desire). It focuses on whether it is likely that the great number who have had religious experiences are wrong, which means that it is a more objective consideration of very subjective phenomena. Where the sceptic may have pulled the previous argument into very subjective terms ('I don't have religious experience!'), here is a reframing of the argument succinctly as a question: Is it reasonable to expect such widespread religious experiences not

²⁴ Outlined in Balthasar, *The Glory of the Lord*, Volume I: Seeing the Form.

²⁵ Avery Dulles, *Evangelization for the Third Millennium* (Mahwah (NJ): Paulist Press, 2009), 123. A study into a general transforming of Balthasar's theological aesthetics into aesthetics in apologetics has been carried out by the author of this paper and is awaiting publication at this time.

to be the product of God actually existing? This apologetically useful question shifts some of the burden of proof onto the sceptic.

It can be considered that the many arguments offered here construct a strong 'wall'. A wall has presence and the sceptic must ignore the presence in the mind (and soul) of these arguments in order to remain (as) untouched (as possible) so as to maintain that God does not exist. Naturally, not every argument would normally be presented to the recipient, but as a whole the arguments exist more strongly together than individually. A true exploration of these arguments, where the sceptic is challenged (not left in a passive mode), means the onus is upon the recipient to respond to the case brought for the existence of God.

It is necessary to acknowledge that there are many reasons for believing in the existence of God, but there is no fool-proof rational argument that proves without conceivable doubt that God exists (for subjectivism is a refuge from the philosophical arguments). Knowledge is passive but faith is active, and God requires that we have faith in him, rather than having knowledge of him. Faith is the primary element of a relationship with God, which leads to the desire to know him, and this should be quenched regularly in our learning about him. If God merely wanted us to know him, he would manifest himself to us regularly to attain this. Instead, faith requires our choice to follow him. This partially explains why God continues to allow evil. Each person has a sufficient opportunity to believe in God and follow him, not to simply and robotically follow the Master who imposes himself upon us. For the true purpose of apologetics is to help bring the unbeliever to belief in God and to know him, rather than to win arguments or demand others think a certain way.

And this brings us to Pascal's Wager, the twentieth argument, which says that the faithful win and non-believers lose if God exists and it does not matter if he does not exist. And if one struggles to gain faith from such a basic motivation, any non-believer willing to genuinely and without hypocrisy simulate fully an active Christian faith over a period of time will find faith in God and that he does indeed exist.²⁶ This final argument has subjectively the strongest proof if the ex-non-believer is indeed genuine.

²⁶ Kreeft explores this more in Peter Kreeft, *Fundamentals of the Faith* (San Francisco: Ignatius, 1995), 48–53; and at more length in his *Christianity for Modern Pagans* (San Francisco: Ignatius, 1988), especially 291–307.

Conclusion

It is God's desire that we believe in him, and not simply know he exists, which means that those without faith, often for subjectively good reasons, benefit immensely from having a range of arguments for God's existence presented to them, such as Kreeft's list of twenty. But the effective apologist should understand the different types of arguments regarding their objectivity or subjectivity, as well as how they work together effectively in certain ways and as a consistent whole. The objective arguments, covering the rational proofs of more traditional apologetics, are relatively well-known in philosophical terms. But they are unpopular and less effective today, being increasingly countered or refuted using subjective means. Kreeft's third group are the subjective arguments, which side-step the postmodern objections to more rational arguments, but alone these soon disintegrate into an anthropomorphic spirituality. The transitional objective-subjective group shows overall that there is some relation between the two more distinct groups, pointing to an overall cohesion which is potentially the strongest argument of all. By using the different types effectively, the apologist can sow seeds in the doubting mind as the arguments can be seen as blocks in a wall that has presence in the soul of the recipient: there are many reasons for faith, not merely one or two. Additionally, the blocks have a catechetical purpose, being the fuel on the journey from scepticism to faith. Regardless of the specific role they play in each person, understanding of God's existence and essence are to be found in them, meaning that the use of a range of objective and subjective arguments such as Kreeft's twenty arguments for God's existence is a powerful, varied, and memorable approach that should be used in apologetical encounters in today's postmodern world.

*University of South Bohemia in České Budějovice
Faculty of Theology
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
E-mail: snicolson@tf.jcu.cz*

DAS ARCHIV VON JUDR. VENDELÍN LACA UND
SEIN ZEUGNIS VOM KAMPF DER MIRGLIEDER
DER UNTERGRUNDKIRCHE UM VOLLWERTIGE
EINGLIEDERUNG IN DIE OFFIZIELLE
KIRCHENSTRUKTUR NACH 1989.

MARGITA MARKOVÁ UND ONDŘEJ SALVET

ABSTRACT

The archive of JUDr. Vendelín Laca and its Coverage of the Struggle of the Members of the Underground Church for an adequate integration into the official church structure after 1989

The present article provides a detailed description of the personal archive of one of the secretly ordained priests of the Underground Church (or Clandestine Church as they prefer to say), namely Vendelín Laca (1932–2015) from the Slovak town of Šurany (close to Nitra). The complex issue of how the secret priests were integrated into the official structures after the fall of the Communist regime is tackled here from a special point of view: the focus is on one concrete group of married priests whose letters, articles, and memories are stored in the archive. In the first and second sections, the paper reports growing difficulties which arose as the official bishops in Slovakia refused to recognize the priestly status of those individuals, whose ordination originated from Bishop Felix Davídek. The church authorities forced these priests to undergo an ordination ‘sub conditione’, but nobody was able to bring up any evidence as to why Davídek’s ordinations should be questioned. Moreover, this option was only open to celibate men. The third and fourth sections describe the protracted conflict which led to the disenchantment and frustration of those married priests who were only admitted to a limited form of service in the Greek-catholic Exarchate (in Czechia) or, worse, completely excluded and charged of schism in Slovakia. The sixth and last section as a moving coda tells of the well-meant efforts of four outstanding priests who tried to engage in pastoral activities on their own. Before that, the fifth section brings witness to mutual misunderstandings and animosities within the Underground Church itself. Thus, the quotations and paraphrases of archival texts through their telling of personal stories shed light on the history of the remarkable phenomenon of the Underground Church with its glory and martyrdom without denying its shades.

Key words

Underground Church; Vendelín Laca; Married priests; ordination ‘sub conditione’

DOI: 10.14712/23563598.2020.48

1. Einleitung

Diese Studie beschäftigt sich mit der Aktivität der Verborgenen Kirche und besonders der dort geweihten verheirateten Priester nach der politischen Wende 1989. Es standen damals vor allem zwei neue Aufgaben an: 1. Die Suche nach den theologischen und juristischen Möglichkeiten der Legalisierung von geheimen Weihen; 2. Die Suche nach der Art und Weise, wie man sich unter den neuen Bedingungen in die Pastoralarbeit eingliedern konnte. Anhand bis jetzt unbekanntem Archivmaterials wird dokumentiert, wie sich eine bestimmte Gruppe geheim geweihter Priester mit diesen Aufgaben auseinandergesetzt hat. Konkret geht es um das Privatarchiv von JUDr. Vendelín Laca aus Šurany (1952–2015), eines Priesters der sogenannten *Ecclesia Silentii* (im Folgenden ES genannt).¹ Das Archiv umfasst den Briefwechsel von Vendelín Laca mit Kollegen aus anderen ES-Gruppen,² Trauerreden, Einladungen sowie Texte aus dem *Samisdat* oder aus der späteren Zeit, Zeitungsausschnitte und Fotokopien verschiedener Artikel und Publikationen zum Thema ES, dazu auch Gedichte, Notizen oder gedruckte Bücher aus dem Institut für Nationales Gedächtnis.

Die Autorin dieser Studie ist eine Tochter von Doc. Dr. Ernest Marko CSC (gestorben 2006), eines bekannten slowakischen Germanisten, der als Geheimpriester zur gleichen Kirchengruppe gehörte und mit Laca persönlich befreundet war. Auch die Autorin war Laca persönlich bekannt und so kam es im Verlauf von mehreren Jahren zu zahlreichen Treffen und Gesprächen. Aufgrund des dadurch entstandenen

¹ Der gängige Terminus „Untergrundkirche“ erfasst nicht das hier behandelte Phänomen in seiner ganzen Breite und wird oft abgelehnt von den Christen, die außerhalb der offiziell erlaubten Kirchenformen, also in der „Verborgenen Kirche“ aktiv waren. Die hier benutzte Bezeichnung „*Ecclesia Silentii*“ heißt „schweigende“ im Sinne von „zum Schweigen genötigte Kirche“, entstand in der Prager Gruppe um Bischof Jan Konzal.

² In der Slowakei gab es insgesamt vier Gruppen von Geheimpriestern, die entweder je nach dem Bischof, der sie geweiht hatte, oder je nach Region geformt wurden. Das Thema ES wurde gelegentlich systematisch erörtert, z. B. 2009 in Šaštin im Rahmen eines Treffens mit der österreichischen Gemeinschaft „Katholische Männerbewegung“.

Vertrauens übergab Laca kurz vor seinem Tod das genannte Archiv in ihre Obhut.⁵ Nach dem Tod ihres Vaters nahm die Autorin auch mit anderen Mitgliedern seiner ES-Gruppe regelmäßigen Kontakt auf und nahm an ihren Treffen teil. Mehrmals war sie mit ihnen auch auf Versammlungen anwesend, die beim ES-Bischof Stanislav Krátky in Mikulov stattfanden. Im Jahre 2008 machte sie in dieser Gruppe Exerzitien, die Krátky leitete. Sie besuchte oft auch persönlich die einzelnen Mitglieder in ihren Familien, da sie mit vielen von ihnen freundschaftliche Beziehungen pflegte.⁴ Deswegen kann dieser Text auch als Dokumentation einer persönlichen Betrachtung der Vorgänge gesehen werden, die die Lebensgeschichte der einzelnen betroffenen Personen und das Leben ihrer Familien radikal beeinflusst haben.

1.1 Biographisches

Der Lebenslauf von Vendelín Laca darf an dieser Stelle kurz zusammengefasst werden. Geboren am 31. 1. 1932, trat er nach dem zweiten Weltkrieg in das Knabenseminar in Trnava ein. Als politischer Häftling wurde er zu Zwangsarbeit ins berüchtigte Arbeitslager Jáchymov (Joaachimstal) gebracht. Später konnte er Jura studieren und als Rechtsanwalt und geheim geweihter Priester vielen Notleidenden helfen. Als Ruheständler organisierte er Vorträge und kulturelle Veranstaltungen, um den Kontakt und Austausch zwischen Untergrundkirche und Öffentlichkeit zu fördern. Besonders wichtig war eine Serie regelmäßiger Treffen „forum querendi“. Laca starb am 7. 8. 2015.⁵

1.2 Methodologie bei der Verarbeitung des Archivs

Der schriftliche Nachlass musste zuerst geordnet werden.⁶ Alle Dokumente wurden gesichtet, chronologisch in Mappen geordnet, ordnungsgemäß markiert, nummeriert und in zehn Archivboxen verteilt, um das Studium von Archivalien und ggf. ihre weitere Verarbeitung zu erleichtern. Auf jeder Box ist notiert, welche Faszikel oder welches

⁵ Später wurde dem Konvolut noch ein Karton mit Dokumenten von Ján Lukšic angeschlossen.

⁴ Mit drei Mitgliedern der Gruppe: Vendelín Laca, Jozef Tóth und Ján Lukšic hat die Autorin sog. „Oral History“ Gespräche geführt.

⁵ Mangels anderer Quellen darf zumindest auf eine Pfarrwebseite verwiesen werden: Pfarrei Nové Zámky, Vendelín Laca. <https://kenz.estranky.sk/clanky/lacv.html> [22/05/2020].

⁶ Die Methodik der Verarbeitung des Archivs wurde von einem anerkannten Archivar, Prof. Jozef Šimončíč aus Trnava geprüft.

sonstige Material sie beinhaltet. Die Faszikeln/Mappen innerhalb jeder Box sind entweder mit der Jahreszahl oder mit der Beschreibung ihres Inhalts gekennzeichnet. Bei den Zitaten in dieser Studie werden Abkürzungen mit Nummern benutzt, die auf die konkrete Archivbox (B) und Mappe (F) verweisen.⁷ Das verarbeitete Konvolut befindet sich jetzt im Stadtarchiv in Šurany, also in der Stadt, in der Vendelín Laca lebte und starb.

1.3 Was ist die Untergrundkirche und warum war sie notwendig

Um die Entstehung der Untergrundkirche chronologisch zu erfassen, muss man zuerst den slowakischen Jesuiten Ján Korec nennen, der 1951 geheim zum Bischof geweiht wurde mit der Aufgabe, den Ordensnovizen die Weihe zu spenden. Als Korec ahnte, dass er ins Visier der Geheimpolizei geraten könnte, übergab er die Bischofsweihe einem Nachfolger, bevor er tatsächlich 1960 festgenommen wurde. Über diese Linie hat dann Felix Davídek 1967 die Weihe erhalten, doch ohne Zustimmung von Korec, der damals noch im Gefängnis saß. Das war der Beginn einer bitteren Rivalität zwischen Korec und Davídek. Dazu kam noch die strittige Frage, ob Priester und Bischöfe verheiratet sein dürfen, was Korec streng ablehnte. Davídek seinerseits erteilte diese Weihen mit Verweis auf die Praxis der Ostkirchen. Er wollte eine „zweite Linie“ vorbereiten, weil er die Gefahr einer totalen Zerstörung der offiziellen Kirchenstruktur in der Tschechoslowakei voraussah. Der Konflikt in der Untergrundkirche eskalierte, als Fridolín Zahradník, der selbst als verheirateter Mann in Davídeks Linie die Bischofsweihe erhalten hatte, nicht warten wollte, bis die Amtskirche tatsächlich von den Kommunisten vernichtet werden würde und in eigener Regie eine umfangreiche Pastoralität in der Slowakei entfaltete, einschließlich geheimer Priesterweihen. Vendelín Laca und weitere verheiratete Priester gerieten dadurch ganz unbewusst in dieses Spannungsfeld.

Zusammenfassend kann man drei verschiedene Entstehungsgründe der Verborgenen Kirche nennen: die Sorge um den Priester- und Ordensnachwuchs, der Bedarf einer Ersatzreserve für den Fall der Fälle und die aktuelle pastorale Notwendigkeit. Ein weiterer Grund für den Aufbau der Untergrundkirche war die Tatsache, dass damals

⁷ Beispiel: „Der Brief von V. Laca an Bischof F. Zahradník vom 29.06.1996/B2/F8A-1996“.

mehrere Vertreter der kirchlichen Hierarchie und auch viele Priester von der Staatsmacht abhängig waren, also kollaborierten. Andererseits gab es auch Priester, die dem politischen Druck Widerstand leisteten und deshalb intensiv kontrolliert oder isoliert wurden. Die Verborgene Kirche sollte in dieser Situation eine vernünftige Alternative darstellen.

In diesem Aufsatz werden nur diejenigen geheim geformten Gemeinden der Untergrundkirche behandelt, in denen auch (aber nicht ausschließlich) verheiratete Männer zu Priestern oder auch Bischöfen geweiht wurden. Neben der schon genannten Gruppe um Felix Davídek in der Nähe von Brünn (Mähren) und der in Ostböhmen von Zahradník geleiteten Gemeinde, die auch in der Slowakei viele Kontakte hatte, waren auch in Prag mehrere verheiratete Priester unter der Leitung von Bischof Jan Konzal tätig. Verheiratete Männer wurden in der ES zu Priestern des griechisch-katholischen Ritus mit der Möglichkeit der Biritualität geweiht. Weil die Geheimpolizei zu jener Zeit geheime Weihen und ähnliche Aktivitäten streng ahndete, musste der Verdacht minimiert werden. Das war der Grund für die Weihe von schon verheirateten, *vom Leben geprüften* Männern. Mehrere von ihnen waren aufgrund kommunistischer Maßnahmen *entlassene* Theologiestudenten oder Ordensnovizen, deren geistliche Sehnsucht und Berufung nie verschwunden war. Jetzt konnten sie diese aus konspirativen Gründen im griechisch-katholischen Ritus verwirklichen, obwohl sie selbst römisch-katholisch waren. Die Weihe wurde immer nach angemessener Formation in kleinen Gruppen unter individueller intellektueller und geistlicher Führung erteilt.⁸

2. Fragwürdige Weihen?

Die ersten Zweifel an der Gültigkeit der Weihen innerhalb der ES-Gruppen und die Notwendigkeit einer neuen Ordination „sub conditione“ kamen gleich nach der Einsetzung der neuen Hierarchie auf. Bereits im Januar 1990 fand in Prag die erste bedingungsweise Weihe statt.⁹ In den weiteren Jahren empfangen in Tschechien die bedingungsweise Weihe 40 zölibatär lebende Priester. Die Lage war verständlicherweise viel schwieriger für die verheirateten Kleriker, aber

⁸ Mit Ausnahme ihrer Ehefrauen, die mit dem Empfang der Priesterweihe einverstanden sein mussten, wussten selbst die nächsten Familienangehörigen nichts von der Weihe.

⁹ Eva Vybíralová, *Untergrundkirche und geheime Weihen* (Würzburg: Echter, 2019), 246.

auch sie konnten nach einiger Zeit die neue Weihe empfangen.¹⁰ Dabei ist merkwürdig, dass die Gründe für den Zweifel an den geheimen Weihungen lange Zeit nicht klar und ausdrücklich formuliert wurden.

2.1 Die Entscheidung des Vatikan: die Normen

Die Glaubenskongregation erstellte am 05.02.1992 ein Dokument, das als sog. „normae“ (Normen) bekannt geworden ist.¹¹ Laut der Normen mussten sich die Priester der Verborgenen Kirche einer bedingungsweisen Weihe unterziehen. Sie wurden jedoch mit dem Wortlaut der Normen in der aktuellen Zeit ihrer Herausgabe nicht vertraut gemacht.¹² Manche bekamen zwar ein Exemplar der Normen zu Gesicht, aber es handelte sich dabei nur um den Text ohne Briefkopf, Datum, Unterschrift oder Stempel. Deshalb gingen die Priester davon aus, dass ihnen eine überarbeitete Version gezeigt wurde, die von dem aus Rom stammenden Original verschieden sei.¹³ Eine andere Auslegung geht davon aus, dass die Normen „römischen Ursprungs seien und die ursprüngliche Fassung nur allgemeine Einschätzungen der Situation bezüglich der Verborgenen Kirche enthalten würde. Diesem ursprünglichen Dokument, das keinen Vorschlag für eine konkrete Lösung enthalten habe, wäre eine Interpretation der Diözesanbischöfe beigefügt worden, die die [...] Verfahrensweisen im Umgang mit den geheim geweihten Bischöfen und Priestern anführe.“¹⁴ Der umstrittene Text der Normen wurde erst 1999 veröffentlicht.¹⁵

Eine wertvolle Einsicht in den Hintergrund des vatikanischen Entscheidungsprozesses bietet die erhaltene Kopie eines Briefes von Kardinal Ratzinger an Prof. Hans Jorissen: „Wo die Kongregation

¹⁰ Achtzehn von ihnen wurden im Jahre 1997 in das griechisch-katholische apostolische Exarchat in Tschechien aufgenommen, wie angegeben in: Jozef Murín, 'Skrytá cirkev na Slovensku: Nebezpečné spomienky skrytej cirkvi', *Getsemany* (196/2008). <https://www.getsemany.cz/node/1310> [26. 8. 2019]. Ein Abdruck dieses Artikels befindet sich auch im Archiv (B5/F20).

¹¹ Ausführlich dazu: Vybiralová, *Untergrundkirche* (wie Anm. 9), 245–253.

¹² Im Protokoll der Verhandlung der ES-Bischöfe und der Mitarbeiter im April 1996 heißt es: „Die Diskussion betrifft vor allem Normae, die niemand außer Zahradník gesehen hat“

¹³ Verhandlung der ES-Bischöfe und ihrer Mitarbeiter (B2/F8B).

¹⁴ Petr Fiala und Jiří Hanuš, *Die verborgene Kirche* (Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, 2004), 159. Eine ausführliche Erläuterung der ganzen Situation befindet sich in: aaO., 158–168.

¹⁵ Als Anlage auf Lateinisch und Tschechisch in: Ondřej Liška, *Církev v podzemí a společenství Koinótés* (Brno: Sursum, 1999), 184–191. Deutsche Fassung mit Nachwort von Hans Waldenfels: Fiala / Hanuš, *Kirche* (wie Anm. 14), 213–218.

zweifelhafte Gültigkeit erkannte, hat sie es nicht ohne zwingende Notwendigkeit getan. Im Zentrum der Problematik steht die Gestalt des Bischofs Davídek, dem menschlich bedeutende positive Qualitäten zu Eigen waren, der aber doch ein gespaltenes Persönlichkeitsbild bietet, das sich in der Widersprüchlichkeit und unbestreitbaren Problematik seiner Entscheidungen spiegelt. [...] Erzbischof Vlč und Kardinal Korec [...] hätten Ihnen Erklärungen geben können, die schriftlich kaum möglich sind.“¹⁶

2.2 Bedenken um den Bischof Felix Maria Davídek

Es ist merkwürdig, dass der Name von Bischof Davídek wiederholt im Zusammenhang mit zweifelhaft gültigen Weihen vorkommt. Schon seit den Achtzigerjahren gab es Gerüchte, dass er sich wegen seines Gesundheitszustandes manchmal selbst nicht sicher war, ob er eine bestimmte Weihe gültig oder ungültig erteilt hatte. Diese Vermutung wurde mehrmals von den Weiheempfängern selbst als Verleumdung abgelehnt. Wie aber der oben zitierte Brief von Kardinal Ratzinger zeigt, spielte sie offensichtlich eine wichtige Rolle. Im Archiv ist ein Zeugnis aufbewahrt, in dem ein enger Mitarbeiter Davídeks den Formulierungen Ratzingers konkret widerspricht und bezeugt, dass nach seiner persönlichen Kenntnis und Erfahrung keine Rede von einem gespaltenen Persönlichkeitsbild oder von Widersprüchlichkeit bei Davídek sein kann.¹⁷

Interessant ist auch der Bericht eines Jesuitenpriesters, dass er im Jahre 1962 das Konzept eines Briefes zu sehen bekam, den der angesehene Prager Domkapitular Jan Kulač nach Rom schicken wollte. Der Brief war auf Italienisch geschrieben und Kulač empfahl darin Davídek zur Bischofsweihe, damit er dann ein umfangreiches Institut zur Priesterausbildung aufbauen könnte.¹⁸

¹⁶ Brief vom 15. 11. 1994 (B2/S6). Es ist kaum möglich, den damaligen Präfekten der Glaubenskongregation anders zu verstehen, als dass er die Gültigkeit der durch Davídek erteilten Weihen bezweifelt. Darüber hinaus zeigt sich in diesen wenigen Zeilen, dass dieser Zweifel sich auf keine greifbaren Beweise stützen kann, sondern nur auf (wohl von Vlč und Korec stammende) „Erklärungen, [...] die schriftlich kaum möglich sind“ verweist.

¹⁷ Sitzungsprotokoll vom ES Treffen am 24. 4. 1996, Zeugnis von Bischof Stanislav Krátký (B2/8A). Ein anderes ES-Mitglied, MUDr. Eduard Kouch, selbst ein Psychiater, hat später systematisch positive Zeugnisse über Davídek gesammelt, um sie dann nach Rom zu schicken; vgl. Brief von Eduard Kožuch an V. Laca vom 26. 2. 2000 (B3/F12).

¹⁸ Zeugnis von Jan Rybář, SJ, datiert 20. 12. 2000 (B3/F12). Thematisch ähnlich ist auch ein deutsches Schreiben an den Prager Nuntius Giovanni Coppa über die Aktivitäten Davídeks.

In der Zeit unmittelbar nach der Entstehung der Normen, also im Frühjahr 1992, war die Kontroverse um die Persönlichkeit des 1988 verstorbenen Davídek, der der wichtigste Weihesponder der ES war, nicht das zentrale Thema. Es war nämlich nicht bekannt, dass gerade er den Verdacht der Amtskirche auf sich gezogen hatte.

2.3 Bischöfliche Aufforderung

Die Bischofskonferenz der ČSFR gab einen Brief für die im Geheimen geweihten Bischöfe und Priester heraus, in dem zuerst in sehr großzügigen Worten Verständnis für die während der Zeit des Kommunismus erlebten Schwierigkeiten und Bedrängnisse ausgedrückt wurde und gute Kenntnis und eine Würdigung der Arbeit der Verborgenen Kirche anklang. Dann wurden ihre Mitglieder aufgefordert, sich bei ihren Diözesanbischöfen zu melden und ihre Tätigkeit deren Leitung zu unterstellen.¹⁹ Der gleiche Brief wurde umgehend vom Prager Erzbischof Miloslav Vlk an die einzelnen ES-Mitglieder gesendet mit der Bitte, sie mögen sich der kirchlichen Norm unterordnen.²⁰ Gleichzeitig wurde in den Amtsblättern der tschechischen Kirchenprovinz eine Vermeldung veröffentlicht, die den Text des Briefes übernimmt und einen Termin festsetzt: Alle geheimen Priester sollten bis Palmsonntag 1992 mit ihrem Diözesanbischof Kontakt aufnehmen, damit ihre Lage geklärt werden könnte.²¹

In den slowakischen Diözesen war es anders. Die Verborgene Kirche wurde nicht direkt kontaktiert, sondern es kam gleich eine Notiz in den Amtsblättern heraus, deren Text allerdings schroff und abwertend formuliert war. In der slowakischen Fassung fehlt jegliche positive Würdigung der Verdienste der Verborgenen Kirche. Ganz im Gegenteil: Es wird ein Ultimatum gestellt und diejenigen, die sich nicht bis spätestens Palmsonntag melden, werden implizit mit Exkommunikation bedroht, weil sie angeblich „der Kirche Schaden zufügen und sich selbst aus ihrer Gemeinschaft ausschließen“. Es sei nämlich davon auszugehen, dass „solche Priester ungültig geweiht sind“.²²

¹⁹ Brief an die geheim geweihten Bischöfe und Priester vom 28. 02. 1992 (B1/F4).

²⁰ Brief vom 6. 05. 1992 (B1/F4).

²¹ *Acta curiae episcopalis Bohemo-Budvicensis*, II/1992, 29. 2. 1992, Anhang I, S. 1. Abgedruckt bei Fiala / Hanuš, *Kirche* (wie Anm. 14), 187.

²² 'Oznam biskupskej konferencie ČSFR [Vermeldung der Bischofskonferenz ČSFR], *Acta curiae episcopalis Nitrensis* 2 (1992), 17.

[Anmerkung Hg.] Es muss präzisiert werden, dass in beiden Kirchenprovinzen die Mitteilung zur Frage der Verborgenen Kirche nicht die Form eines Hirtenbriefs hatte,

3. Verhandlungen der ES mit der Amtskirche

Die verschiedenen Gruppierungen der Verborgenen Kirche, die bis jetzt unabhängig voneinander arbeiten mussten, koordinierten sich, damit sie sich dieser schweren Anschuldigung einheitlich stellen konnten. Es liegt auf der Hand, dass dies für die einzelnen Vorsteher (allesamt geweihte Bischöfe) keine leichte Aufgabe darstellte, weil sie sich oft nicht einmal gegenseitig kannten und in vielen Punkten nicht derselben Meinung waren.

3.1 Zeitlich begrenzte Toleranz

Die Hierarchie in Tschechien war toleranter und duldete anfangs die Tätigkeit der ehemaligen Geheimpriester ohne größere Beschränkungen;²³ die meisten waren als Aushilfsgeistliche tätig. „Es passierte, dass einige geheim geweihte verheiratete Männer für einige Zeit in den öffentlichen Priesterdienst gestellt, aber dann bald wieder abberufen wurden, ohne dass die Pfarrgemeinde über die Ursachen informiert wurde.²⁴ Heute ist, besonders nach mehreren irreführenden Veröffentlichungen in den Medien, der Ruf dieser Priester auf solche Weise sukzessive in Zweifel gestellt.“²⁵

Der dienstälteste ES-Bischof Jan Blaha mahnte zum gegenseitigen Respekt und zur „freien Verantwortung“. Die Versammlung äußerte dann ein tiefes Bedauern darüber, dass der von der ES angemahnte Dialog und ein Feedback auch seitens der kirchlichen Öffentlichkeit vermisst werde. Die Vertreter der ES erklärten sich bereit, brüderlich an einer Besprechung teilzunehmen, falls es die Bischofskonferenz für

wie angedeutet bei Fiala / Hanuš, Kirche (wie Anm. 14), 191. Es handelte sich nur um eine Vermeldung, wurde also nur mündlich in den Kirchen verlesen, nicht schriftlich veröffentlicht (außer im Amtsblatt).

Frau Marková erinnert sich an dieses Ereignis wie folgt: „Die Aufforderung wurde in der Slowakei in Form einer Vermeldung nach dem Gottesdienst in den Kirchen vortragen, wobei ihr Ton autoritär und bedenklich war, was bei der Öffentlichkeit das Misstrauen zu solchen Priestern gleich am Anfang der Lösung dieser Frage weckte“.

²³ In einem Brief vom 1. 3. 1989 äußerte sich der Prager Kardinal František Tomásek positiv über die Gültigkeit von Davídeks Weihen. Mehr dazu: Vybíralová, *Untergrundkirche* (wie Anm. 9), 245–253.

²⁴ In einem im Archiv aufbewahrten Zeitschriftenartikel äußert die Autorin den Verdacht, dass die tschechischen und slowakischen Bischöfe ohne Kontrolle der Öffentlichkeit das Problem der Untergrundkirche lösen wollten, verlässt sich jedoch auf ihre Redlichkeit: Carola Letzew, ‘Geheimer Umgang mit der Geheimkirche’, *Kirche Intern* (4/1994); Kopie im Archiv (B2/F6).

²⁵ Protokoll eines Treffens in Prag am 18. 11. 1995, an dem die Mehrheit der Bischöfe und Priester der ES teilnahm (B2/F7).

notwendig hielte, die „subtilen Angelegenheiten rund um die Entstehung dieser christlichen Aktivitäten öffentlich zu diskutieren“.²⁶

Inzwischen hatte sich allerdings das Verhältnis zwischen den Geheimpriestern in der Slowakei und der dortigen offiziellen Hierarchie verschärft, und schließlich kam es zu keinen bedeutenderen Vereinbarungen.

3.2 Die Durchsetzung der Normen in der Slowakei

Während der persönlichen Treffen mit den Diözesanbischöfen wurden die verheirateten Geistlichen aufgefordert, anhand der angeblich vom Vatikan verordneten Normen, die Erklärung zu unterzeichnen, dass sie die Ausübung des Bischofsdienstes nicht weiter fortsetzen werden.²⁷ Die genaue Fassung der Normen wurde allerdings, wie schon erwähnt, niemandem von diesen Priestern zur Einsichtnahme vorgelegt.²⁸ Viele ES-Mitglieder haben die Normen nicht angenommen, weil sie sich nicht der bedingungsweisen Weihe unterziehen wollten. Sie meinten nämlich, dass ihre erste Weihe dadurch erst recht in Frage gestellt, ja verneint worden wäre. Was die verheirateten Priester anging, war die Möglichkeit einer Eingliederung in die offizielle Struktur praktisch ausgeschlossen, weil die slowakische Bischofskonferenz an ihrer Integrierung kein Interesse hatte²⁹ und sich offen gegen jede ihrer öffentlichen Tätigkeiten stellte.³⁰ So verschärfte sich die Situation in der Slowakei zu einem offenen Konflikt.

²⁶ Aus dem ganzen Kontext der Erklärung wird ersichtlich, dass damit die geheimen Bischofsweihen sowie die Frauenweihe gemeint sind [Anmerkung Hg.].

²⁷ Im Archiv ist z.B. auch die Fotokopie der Erklärung von Bischof Špiner aufbewahrt, der am 7. 3. 1992 vor dem Diözesanbischof František Tondra und zwei Zeugen (Bischof Andrej Imrich und Priester Michal Klučár) erklärte, die Normen des Heiligen Stuhls zu akzeptieren und sich ihnen zu unterwerfen (B1/F4).

²⁸ Vgl. dazu: Protokoll, Begegnung der Bischöfe der ES und ihrer Mitarbeiter 12. – 13. 4. 1996 (B2/F8b).

²⁹ „Unser Trnavaer Bischof Ján Sokol hat uns bei dieser Gelegenheit die Normen weder interpretiert, noch erklärt, er sagte uns bloß, wir seien nichts – wir seien Nullen! Er ordnete uns noch an, die Messstipendien zurückzugeben, die wir angenommen haben“ (Mündliche Aussage von Ján Lukšic, notiert von der Autorin. Später in dieser Studie wird auch die Geschichte des verheirateten ES-Priesters Ernest Marko erörtert, dessen Tochter die Autorin dieser Studie ist. Es folgt ihre persönliche Erinnerung: „Mein Vater, Ernest Marko, gab im Jahre 1992 dem Bischofsamt in Trnava Messstipendien im Wert von 12.000 tschechoslowakischen Kronen zurück, zu Händen des persönlichen Bischofssekretärs Ladislav Čeri. Damals entsprach für ihn diese Summe ungefähr vier Monatsrenten. Es war für ihn überhaupt nicht einfach, einen Betrag in dieser Höhe aufzubringen, zumal er pensioniert war und schwer unter Parkinson litt. Mein Vater war offenbar der Einzige, der dieser Anordnung folgte und das Intentionsgeld zurückgab.“

³⁰ Murfn (wie Anm. 10).

3.3 Die Mühe um eigene Legitimierung

Im Archiv von V. Laca befindet sich in Kopien die Korrespondenz des ES-Mitglieds MUDr. Eduard Kožuch.⁵¹ In seinen umfangreichen Briefen, die an die slowakischen Bistümer gerichtet sind, verteidigt er die Legitimität der ES-Priesterweihen und kritisiert die Normen als diskriminierend. Weil er seine Weihe für gültig hält, stelle für ihn die Empfehlung einer Reordination keine Möglichkeit dar. In den Antworten der Bischöfe fühlte man zwar einen rechtfertigenden Unterton, aber sie vertraten und verteidigten deutlich die Aufforderung des Apostolischen Stuhls, die „Normen“ zu erfüllen, sie zu akzeptieren und sich ihnen unterzuordnen.⁵² Auch der ES-Bischof Blaha machte den Mitgliedern der Bischofskonferenz der ČSFR und dem Nuntius gegenüber eine Erklärung: Nach der Ernennung von Dözesanbischöfen sei es nicht möglich, an deren Jurisdiktion vorbei legitime Amtshandlungen vorzunehmen. Blaha mahnte alle, die zur Verborgenen Kirche gehörten, die Entscheidung des Heiligen Stuhles in der Angelegenheit der geheimen Weihen in vollem Umfang anzunehmen und ihren Diözesanbischof als ihren rechtmäßigen Vorsteher anzuerkennen.⁵³

3.4 Erklärungen über geheime Weihen und erteilte Amtsbefugnisse

In der Zeit nach der Bekanntgabe der Normen erschienen viele Erklärungen und Informationen über die geheimen Weihen. Die Priester, die im Geheimen geweiht wurden, haben ihren Priesterstatus veröffentlicht und bestanden auf der Gültigkeit ihrer Ordination. Als Beispiel kann die eidesstattliche Erklärung des ES-Priesters František Karel dienen, in der er bestätigt, dass er am 29. 5. 1971 durch Bischof Bedřich Provazník die Priesterweihe empfing, an deren Gültigkeit er nicht zweifelt. Es bestehe darum kein Grund, der die bedingungsweise Weihe rechtfertigen könnte. Im Archiv befindet sich auch der Manifestationseid bezüglich einer Amtsbefugnis, die Ján Krajňák und Fridolín Zahradník am 15. 9. 1974 von dem damaligen griechisch-katholischen Ordinarius bezüglich der Priesterweihen der verheirateten römisch-katholischen Kandidaten erhalten haben.⁵⁴ Auf Grund der

⁵¹ Das Material entstammt dem Jahr 1992 (B1/F4).

⁵² Briefe von den Bischöfen Alojz Tkáč und Rudolf Baláz (B1/F4). Beide waren Kožuchs ehemalige Studienkollegen.

⁵³ 20. 10. 1992 (B1/F4). Vgl. dazu Fiala / Hanuš, *Kirche* (wie Anm. 14), 161.

⁵⁴ Iuramentum Manifestationis, 12. 11. 1993 (B1/F5), vgl. auch aaO., 163, Anm. 23.

damals unsicheren Zukunft nach der Besetzung des Landes durch russische Truppen im August 1968 wären sie dadurch bevollmächtigt, diese Männer im griechisch-katholischen Ritus zu Priestern zu weihen.

Einen ähnlichen Nachweis bietet die auf Lateinisch erstellte Bestätigung des ES-Bischofs Stanislav Krátký, dass Ernest Marko am 21. 06. 1980 von Bischof Mikuláš Krett die Priesterweihe im Ostritus mit Recht auf Biritualismus empfang.⁵⁵

4. Vorschläge einer kirchenrechtlichen Lösung

Nach erfolgloser Mühe um flächendeckende Durchsetzung der Normen schlug der führende ES-Bischof Jan Blaha der Tschechischen Bischofskonferenz vor, eine Personalprälatur für die ES-Mitglieder zu errichten.

4.1 Personalprälatur

Der Vorschlag wurde schon vorher in der Verborgenen Kirche diskutiert.⁵⁶ Es wurden Entwürfe der Statuten über die Errichtung der öffentlichen Kirchenstruktur im Einklang mit dem CIC ausgearbeitet⁵⁷ und vermutlich an den Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Ratzinger, geschickt.⁵⁸ Die ES-Bischöfe schlugen vor, eine Gemeinschaft der Hl. Kyrill und Method in Form eines säkularen Institutes und eine Prälatur zu errichten, deren Struktur ähnlich der Mission de France wäre. „Dieser Entwurf hätte den Vorteil, dass er die Einhaltung von positiven Pastoralmethoden ermöglicht, die in der Verborgenen Kirche verwendet wurden. Gleichzeitig könnte er den Übergang einer Mehrzahl der Mitglieder aus dem Verborgenen in die Öffentlichkeit vereinfachen, einschließlich derer, die verheiratet und im Ost-Ritus geweiht wurden.“⁵⁹ Der große Nachteil dieses Vorschlags war jedoch die Tatsache, dass die Bischofskonferenz ihm gegenüber eine stark ablehnende Haltung einnahm.

⁵⁵ Iusurandum in re gravissima, 21. 03. 1992 (B1/F4).

⁵⁶ Sitzungsprotokoll eines ES Treffens in Prag, 18. 11. 1995 (B2/F7).

⁵⁷ Satzungsvorschlag der ES-Personalprälatur und des Säkularinstituts mit Begleitkommentar, 7 Seiten (B2/F8b).

⁵⁸ Konzept eines Briefes von Bischof Jan Blaha an Joseph Kardinal Ratzinger, datiert 30. 5. 1996 (B2/F8a).

⁵⁹ Fiala/Hanuš, *Kirche* (wie Anm. 14), 159.

4.2 Griechisch-katholisches Exarchat

Im selben Zeitraum kam es seitens der (tschechischen) Amtskirche auch zu einem entgegenkommenden Schritt: In Prag wurde am 15. 3. 1996 das griechisch-katholische Exarchat errichtet, dessen Vorsteher, Ivan Ljavinec, selbst in der Verborgenen Kirche tätig war. Man suchte eine „annehmbare Lösung“, um „verheirateten Priestern in Böhmen und Mähren das Wirken in der Öffentlichkeit zu ermöglichen. [...] Nach mehrtägigen Exerzitien unter der Leitung von Prof. Dr. Tomáš Špidlík wurden 18 verheiratete geheim geweihte Priester im November 1997 von Bischof Ljavinec bedingungsweise geweiht.“ Die Form der Weihe ermöglichte es den Priestern, „die ganze Angelegenheit als Erneuerung der priesterlichen Versprechen aufzufassen und anzunehmen“.⁴⁰

Das Exarchat war aber nur begrenzt hilfreich. Die erste Einschränkung war geographischer Natur: Für die in der Slowakei lebenden Priester war es nicht geeignet. Zum zweiten durften die darin eingegliederten Geistlichen nur im griechisch-katholischen Ritus zelebrieren. Die Mehrheit der ES-Mitglieder hielt deswegen das Exarchat für eine nicht passende Lösung. Sie verbanden die Eingliederung in das Exarchat mit der Bedingung, dass „die ES Gemeinschaft und ihr Dienst respektiert würde“ und dass die Priester „ohne bedingungsweise Weihe“ dienen können.⁴¹

Die ES formulierte ausführlich ihre Einwände gegen das Exarchat, aber die Diskussion geriet ins Stocken. Die Idee einer Prälatur, bzw. eines Säkularinstituts entlarvte sich im Laufe der Zeit als falsche Hoffnung.⁴²

5. Eskalation der Spannungen zwischen ES und der Amtskirche

Mehrere Dokumente veranschaulichen die Nervosität und wachsende Spannung zwischen ES und der Amtskirche, besonders in der Slowakei.

⁴⁰ Fiala/Hanuš, *Kirche* (wie Anm. 14), 165.

⁴¹ Protokoll der Verhandlung der Bischöfe und ihrer Mitarbeiter, April 1996 (B2/F8b).

⁴² Immer wieder entstanden positive Erwartungen, z. B. bei der Ernennung von Dominik Duka zum Erzbischof von Prag. Der ES-Priester Jozef Tóth hatte die Hoffnung, dass Duka „dieses alte Problem in Ordnung bringt“ Brief an Laca, 23. 9. 2010 (B5/F22).

5.1 Druck der Amtskirche in der Slowakei

Im 1995 ermahnt Dominik Tóth, Trnavaer Weihbischof, den Pfarrer in Vrakuňa, Augustín Drška, weil in seiner Kirche das ES-Mitglied Augustín Began zelebriert. Er verbietet Began, öffentlich als Priester aufzutreten. Im Falle der Nichtbefolgung droht man ihm kirchliche Strafen an.⁴⁵ Einige Monate später weist auch Erzbischof Ján Sokol Augustín Drška darauf hin, dass die an Augustín Began gespendete Weihe „dubie valida“ ist, und dass er deshalb als Priester nicht dienen kann.⁴⁴ Ein ähnliches drohendes Schreiben sendet Ján Sokol an Ján Lukšic, in dem er ihm verbietet, in der Öffentlichkeit aufzutreten.⁴⁵

In einem anderen Dokument fordert der Geheimbischof Fridolín Zahradník schriftlich den griechisch-katholischen Eparchen Ján Hirka auf, ihm die versprochenen Zelebrets für die verheirateten Priester, die zum Pastoraldienst bereit sind, persönlich zukommen zu lassen. Im Protokoll der Verhandlung der ES-Bischöfe und ihrer Mitarbeiter (April 1996) ist als Reaktion des Bischofs Hirka vermerkt: „Nach der Revolution weigerte sich Hirka uns zu unterstützen, obwohl er im Jahre 1974 (nach dem Tod von Kardinal Trochta) durch Zahradník und Krajňák aufgefordert wurde, das Patronat⁴⁶ zu übernehmen, was er auch getan hat. Jetzt lehnte er seine Unterschrift ab, weil die Bischofskonferenz ihm gesagt hatte, dass er, falls er die vorbereiteten Zelebrets unterzeichne, von Sokol und Korec⁴⁷ mit Stöcken zu Tode geprügelt werden würde.“⁴⁸

Es wundert nicht, dass die ES-Mitglieder frustriert und verärgert waren über die Einstellung der offiziellen Kirchenbehörden zu ihrer Gemeinschaft: „Das, was mit den ES-Angehörigen geschieht, ist eigentlich die Schändung von Christus selbst, es ist gegen Christus. Es ist die Bestreitung der Taten Christi, seiner Gnade, seiner Gaben. Es ist fast unverständlich. Und deshalb betrifft die Angelegenheit der ES nicht nur uns persönlich, sondern sie betrifft Christus selbst und

⁴⁵ Brief vom 14. 6. 1995 (B2/F7).

⁴⁴ Brief vom 19. 1. 1996 (B2/F8b).

⁴⁵ Brief vom 11. 7.2005 (B4/F17). Es ist merkwürdig, dass Sokol und Lukšic langjährige Freunde waren. Mehr zur Aktivität von ES-Priester Lukšic siehe im Abschnitt „Beispiele der Pastoralarbeit“.

⁴⁶ Patronat über den griechisch-katholischen Zweig der ES, d. h. über die verheirateten Priester.

⁴⁷ Erzbischof von Tyrnau Ján Sokol und Bischof Ján Korec aus Nitra, später zum Kardinal ernannt.

⁴⁸ Sitzungsprotokoll aus dem Treffen (B2/F8a) und (Manifestationseid – Erklärung des Bischofs Ján Hirka über Falschheit 01. 05. 1994, B2/F6)

dann auch die Theologie, besonders die Dogmatik, die Lehre über die Sakramente und über die Gnade, die Theologie des Gewissens, usw. Und hier können und dürfen wir nicht mehr schweigen!“⁴⁹ Die um eindeutige Erklärung bittenden Stimmen wurde nicht erhört: „Wir wären dankbar, wenn man klar aufzeigte (nicht nur probabilistisch), worin die sehr ernsthaften Zweifel bei der Spendung der Priesterweihen unter außerordentlichen Bedingungen bestanden (bzw. bestehen), manchmal *extremissimis extremis*.“⁵⁰

5.2 Erklärung der Glaubenskongregation

Am 11. Februar 2000 gab die römische Glaubenskongregation eine Erklärung über die „geheime Kirche“ in der Tschechischen Republik heraus.⁵¹ Im Archiv befindet sich dazu eine kritische Besprechung von Gabriel Kožuch.⁵² Zuerst wehrt er sich gegen die Bezeichnung „Geheime Kirche“ (*Chiesa clandestina*) und schlägt Ausdrücke wie „Verborgenheit“ oder „Schweigen“ vor, um das Wesen und die Spiritualität dieser Gruppierung zu erfassen. Der wichtigste Einwand Kožuchs gegen die vatikanische Erklärung ist der mangelnde Dialog und die dauernde Verweigerung der Kommunikation.⁵³ Die Einseitigkeit des Dokuments sei alarmierend, besonders was Bischof Felix Davídek und die Zweifel um seine Weihen angeht: Obwohl angeblich Untersuchungen vorgenommen wurden, bestätigten alle seine Mitarbeiter, dass sie von Seiten der Kongregation nie kontaktiert wurden. Kožuch behauptete, dass Davídek wiederholt um einen Termin im Vatikan nachgesucht hatte, aber keinen bekommen habe, weil die Behörden Angst gehabt hätten.

Eine andere „delikate“, wie in der Erklärung steht, Angelegenheit war der Status der verheirateten Bischöfe, die nach römischen Vorschlägen höchstens als Diakone in Dienst genommen werden könnten mit der Begründung, das Kirchenrecht lasse keine Verbindung von Ehe und Episkopat zu. Zu Recht verwies Kožuch auf den Fall des Apostels Petrus und die ganze Praxis der Urkirche. Positiv nahm er die

⁴⁹ Brief von Laca an ES-Bischof Fridolín Zahradník, 29. 6.1996 (B2/F8b).

⁵⁰ Brief von Eduard Kožuch an ES-Bischof Stanislav Krátky, 30. 4. 2006 (B4/F18).

⁵¹ Dichiarazione sulla „Chiesa clandestina“ nella Repubblica Ceca. Der Text ist auf Italienisch und auf Tschechisch über die offizielle Webseite der Kongregation abrufbar.

⁵² Sohn des schon erwähnten Eduard Kožuch. Gabriel war schon damals als Priester in Österreich tätig und ist zur Zeit (2019) Pfarrer in Andau.

⁵³ Dazu kann noch bemerkt werden, dass die Erklärung selbst eigentlich schon eine Art Kommunikation ist, weil sie die Existenz der Adressaten, zumindest männlicher Weiheträger in der Tschechischen Republik, wahrnimmt [Anmerkung Hg.].

Äußerung entgegen, dass die Kongregation nicht die Gefühle der Menschen verletzen wolle, die in der Zeit des Kommunismus lange Jahre leiden mussten. Es bleibe aber eine traurige Tatsache, dass der Vatikan trotz der Deklaration eines guten Willens zur weiteren Lösungssuche die andere Seite, also die Verborgene Kirche, überhaupt nicht ernst nehme und ihre Stimme nicht hören wolle.

6. Konflikte innerhalb der ES

Obwohl die Priester- und Bischofsweihen im Verborgenen geschahen, wusste man mit Sicherheit, wer wen konsekrierte, so dass die apostolische Nachfolge erhalten blieb.

6.1 Frage der Rechtmäßigkeit der Weihen außerhalb der ES

Im Jahre 1993 kam es jedoch zum Zerwürfnis wegen Bischof Daniel Važan, der in diesen Schlüssel nicht hineinpasste und dessen Weihespende unbekannt war. Laca informierte Bischof Zahradník, dass sich Važan zu „ihrer Linie“ meldete und Weihe spendete, obwohl die apostolische Nachfolge (Sukzession) seiner Weihe nicht nachgewiesen war. Ein konkretes Beispiel einer solchen Weihe war der Fall des Diözesanpriesters Slavomír Hudec, der behauptete, von Važan zum Bischof ordiniert zu sein. Diese Weihe hielt Hudec selbst für gültig und wollte sich deswegen an den Heiligen Stuhl wenden. Er war sich nämlich der Tatsache bewusst, dass er Gefahr lief, sich nach Can. 1382 CIC die dem Apostolischen Stuhl vorbehaltene Exkommunikation als Tatstrafe zuzuziehen. Im Archiv befindet sich die Kopie eines Dekrets, in dem der Ordinarius Ján Sokol die Exkommunikation als Tatstrafe von Važan (Weihespende) und Hudec (Weiheempfänger) aufgrund ihres eigenen Geständnisses bestätigte.⁵⁴

In einem anderen Schreiben, informiert Laca Bischof Zahradník, dass „man in der abgelegenen Region namens Orava Priester – relata refero – weiht“. Laca meint, es sei wohl nicht die Linie von Važan. Aber „die Priesterreihen wachsen, sie wirken überall in der Slowakei und

⁵⁴ Bischof Ján Sokol, Declaratio excommunications, 17. 8. 1996 (B2/F8). Bemerkenswert ist auch die Reaktion von drei Bischöfen, die nur mit Vornamen unterzeichnet sind: Peter, Pavol und Ján und ihre „Erklärung der gewaltsam mundtot gemachten, integralen und vor allem legitimen katholischen Kirche in der Slowakei“. In der Erklärung wehren sie sich gegen die an sie gerichteten Mahnungen im Rundschreiben des Erzbischofs Sokol (Erklärung vom 7. 6. 1997, B3/F9B).

viele von ihnen gliedern sich der ES ein. Deswegen wäre es gut, eine vollständige Liste der ES-Priester zu haben, damit wir wissen, wer zu uns, also in die wahre ES gehört.“⁵⁵

Weitere Briefe von V. Laca sind an mehrere bedeutende Mitglieder der ES-Gruppe adressiert: an Pavel Hradilek und an die Bischöfe Jan Blaha, Fridolín Zahradník und Stanislav Krátky. Laca lud sie nach Bratislava zu einem Koordinationstreffen ein. In einem an Laca gerichteten Brief entschuldigte sich Bischof Dušan Špiner, dass er wegen des Stundenplans an der Universität nicht zum Treffen der ES-Priester am 28. 11. 2006 erscheinen könne. Er teilte gleichzeitig in diesem Brief mit, dass er am 15. 09. 2006 in seiner persönlichen Kapelle in Nitrianske Pravno Róbert zum Priester geweiht hatte, den er auf dieses Treffen mit den ES-Mitgliedern schickte und empfahl ihnen, gemeinsam mit ihm seine Primiz zu feiern.⁵⁶ Engere Kontakte Špiners mit der ES Gruppe, in der sich Laca bewegte, wurden anscheinend erst 1997 geknüpft.

6.2 Unklarheiten um Bischof Dušan Špiner

Es liegt eine Kopie von Archividokumenten (46 Seiten) aus dem Institut für Nationales Gedenken (Ústav pamäti národa) vor, die eine aktive Zusammenarbeit Špiners mit der Geheimpolizei dokumentiert. Im Archiv findet man auch seine persönliche Verteidigungsakte (50 Seiten), in der er schrittweise alle Beschuldigungen und Unklarheiten um seine Person widerlegt.

Špiner unterschrieb zuerst die Normen, widerrief jedoch später seine Unterschrift, d. h. war weiter als Bischof tätig und wurde dafür von seinem Ordinarius Tondra suspendiert. Im September 2001 löste das Zipser Ordinariat das Arbeitsverhältnis mit ihm auf.⁵⁷ In einem an Eduard Kožuch gerichteten Brief⁵⁸ machte auch der ES-Bischof Ján Blaha auf die unerlaubten Weihen aufmerksam, die Dušan Špiner spenden würde. Blaha zufolge weihte Špiner einen Dr. Jiří Šob zum Priester. Blaha wusste, dass Špiner suspendiert war und berief sich auf den schon erwähnten Brief von Špiners Diözesanbischof Tondra, der diese Tatsache bestätigte.⁵⁹ Deswegen war Blaha überzeugt, dass die Weihe von Šob ungültig sei (also nicht nur unerlaubt) und verweigerte seine

⁵⁵ Brief vom 14. 2. 1999 (B5/F11).

⁵⁶ Brief an V. Laca (B4/F18).

⁵⁷ Auflösung des Arbeitsverhältnisses, 05. 09. 2011 (B5/F23).

⁵⁸ Datiert 28. 02. 2011 (B5/F23).

⁵⁹ Brief an Pfarrer Agustín Drška 30. 05. 2006 (B4/F18).

Teilnahme an weiteren Treffen der ES-Gruppe, falls dort „diese zwei“ (Špiner und Šob) konzelebrieren würden.⁶⁰

Im Archiv befindet sich auch die Kopie des Konzepts eines fiktiven Briefes aus dem Jahr 2004, den Špiner an seinen verstorbenen Weihesponder Felix M. Davídek richtete.⁶¹ Aus demselben Jahr stammt auch ein inhaltlich identischer Hirtenbrief, den Špiner anlässlich des 25. Jubiläums seiner Bischofsweihe veröffentlichte. Das Hauptthema ist, wie er selbst angibt, eine „Autolegalisierung“, also Legitimierung seiner weiteren Tätigkeit als Bischof der Verborgenen Kirche.⁶² In weiteren Hirtenbriefen beanspruchte Špiner indirekt eine leitende Position innerhalb der ES in der Slowakei einschließlich der Berechtigung zum Weihen von Männern und Frauen. Viele ES-Mitgliedern wahrten jedoch Abstand ihm gegenüber und misstrauten ihm.⁶³

7. Die Priestergruppe „Efraim“

In der Westslowakei wirkte eine der ES-Gruppen, deren Archivar und Sprecher JUDr. Vendelín Laca war.⁶⁴ Im Jahre 1996 initiierte Laca – der Skepsis einiger Mitglieder zum Trotz – regelmäßige Treffen der Priester seiner Gruppe. Nach gemeinsamer Liturgie, Gebeten, Meditationen und Vorträgen über verschiedene Themen tauschten die Teilnehmer Informationen über die aktuellen Ereignisse in Kirche und Gesellschaft aus. Die insgesamt 17 Treffen wurden zwischen den Jahren 1996 und 2000 regelmäßig von ungefähr 12 bis 18 Priestern besucht.⁶⁵

⁶⁰ Brief an Eduard Kožuch, 28. 2. 2011 (B10). Überraschenderweise wiederholt hier Blaha als Ordinarius der ES-Gruppe den von den Vatikanischen Normen benutzten Vorgang: Weil eine Weihe von ihm nicht autorisiert ist, ist sie auch nicht gültig. Blaha geht so weit, dass er die Weihe Šobs als einen bösen Akt verurteilt.

⁶¹ B4/F16.

⁶² Bemerkenswert ist die Anrede, die Špiner am Ende dieses Briefes benutzt: „Schwestern und Brüder im Dienst, die ihre Weihe von meinen Händen direkt oder vermittelt durch von mir geweihte und beauftragte Personen empfangen haben...“

⁶³ Oral history mit V. Laca, Fridolín Zahradník und Ludmila Javorová – (Quellen aus den Privatarchiven).

⁶⁴ Zu der Archivierung der Dokumentation von ES wird V. Laca auch von dem ES-Bischof Ján Krajňák im Brief vom 21. 5. 1997 (B3/F9b) angeregt. In der Anlage dieses Briefes schickt er ihm seine Korrespondenz mit dem Nuntius Giovanni Coppa und andere wichtige Dokumente. In diesem Brief schreibt J. Krajňák an V. Laca: „Einige Akten kannst du vielleicht schon behalten, aber es schadet nicht, wenn du sie in das Archiv gibst, damit sie dann zur Verfügung stehen, wenn einmal jemand bereit sein wird, sich mit dieser Angelegenheit seriös zu befassen.“

⁶⁵ Ein Verzeichnis mit 18 Namen und Anschriften, sowie eine Liste weiterer ES-Priestergruppen, befindet sich im Archiv (B9).

7.1 Das Efraim-Projekt

Die beteiligten ES-Priester befassten sich kontinuierlich und zielbewusst vor allem mit der Lösung ihrer unklaren juristischen sowie persönlichen Lage, die im Laufe der langwierigen kirchlichen Verhandlungen immer schwieriger wurde und suchten nach Möglichkeiten ihrer Eingliederung in die Pastoralarbeit. Diese Problematik bildet den Inhalt fast des ganzen Briefwechsels von Laca. Auch die Sitzungsprotokolle⁶⁶ aus den geistlichen Treffen und Arbeitstreffen der genannten Priestergruppe geben ein umfangreiches Zeugnis über diese Suche. Aus diesen Niederschriften kann man feststellen, dass der ursprüngliche Deckname des Ortes der Zusammenkünfte später auf die Gruppe selbst übertragen wurde: „Efraim“.⁶⁷

Trotz der Ablehnung seitens der Diözesanbischöfe wollten diese Männer auf ihr Priestertum nicht verzichten, sondern, soweit es ging, vor allem unter den Menschen wirken, die selbst (noch) nicht den Weg in die offiziellen Kirchen und Pfarrhäuser fanden⁶⁸ oder dort z. B. aus zeitlichen Gründen nicht angenommen wurden. Sie bemühten sich, ihren Dienst an neue Bedingungen anzupassen, ohne mit der offiziellen Pastoral zu konkurrieren, weil sie sich der Eigenart ihrer ursprünglichen Berufung bewusst waren.

7.2 Weiterführen der Pastoralitätigkeit

In diesem Abschnitt wird die Tätigkeit von vier ES-Priestern kurz und konkret vorgestellt.

Vendelín Laca stellte sich für geistliche Gespräche und Beichten zu Verfügung und wurde von bedeutenden Persönlichkeiten aus der politischen, gesellschaftlichen und literarischen Welt aufgesucht.⁶⁹ Dabei bot er den Ärmsten und Menschen mit schwierigen Lebensschicksalen Zuflucht, Trost und Ermutigung. Einige brachte er sogar in seinem eigenen Haus unter.

⁶⁶ Laca fertigte ausführliche Protokolle von diesen Treffen an (B9); die digitale Version befindet sich im Archiv der Autorin.

⁶⁷ Regelmäßiges Zusammentreffen war früher aus Konspirationsgründen nicht möglich. Auch nach der Wende hat man aus Gewohnheit die Ortsangaben und Teilnehmerlisten verschlüsselt.

⁶⁸ Vgl. die Aussage von Eduard Kožuch bei Murín (wie Anm. 10).

⁶⁹ So u. a. der Schriftsteller Pavol Strauss, was der im Archiv erhaltene umfangreiche Briefwechsel belegt.

Ähnlich nahm Eduard Kožuch, Psychiater von Beruf, die geistlichen Bedürfnisse seiner Patienten wahr und half ihnen nach Möglichkeit.⁷⁰ Nach dieser Vorbereitung konnte er die Interessierten zu ihrem Pfarrer schicken.

Auch Ernest Marko war dort aktiv, wo ihn die Kirche aufnahm: Als Germanist und erfahrener Pädagoge war er an der Universität der heiligen Kyrill und Methodius in Trnava tätig und lehrte nach seiner Pensionierung Deutsch und Latein bei slowakischen Jesuitennovizen. Gleichzeitig diente er in mehreren Kirchen als Organist, bevor er an Parkinson erkrankte. Außerdem übersetzte er bis zu seinen letzten Tagen wissenschaftliche Literatur und besonders theologische Fachbücher aus dem Deutschen.⁷¹

Ein anderer Priester, Ján Lukšic, orientierte seine Pastoralarbeit an Menschen in Krankenhäusern und in Seniorenheimen, wo er Gottesdienste hielt und Sakramente spendete. Die Senioren bedankten sich bei dem opferbereiten Seelsorger, der auch von Nichtkatholiken akzeptiert wurde.⁷² Als Erzbischof Sokol über die Pastoralitätigkeit von Lukšic hörte, schrieb er ihm im Juli 2005 einen demütigenden Brief und forderte ihn auf, mit dem Zelebrieren aufzuhören.⁷³ Nach diesem Brief fühlte sich Lukšic gezwungen, seinen Pastoraldienst einzustellen, um eine Verschärfung der Situation zu vermeiden.

Weitere Priester halfen als Beichtväter bei befreundeten Pfarrern oder bei Ordensschwestern, bis das Ordinariat eingriff.⁷⁴ In einem Fall prangerte der Dechant von Malacky die Tätigkeit eines Jozef Fajnor an und nannte die ES-Priester „Eindringlinge“.⁷⁵

⁷⁰ „Wir übten unseren Priesterdienst in dem Milieu aus, in dem wir uns bewegten. Für mich war das meine psychiatrische Praxis. Bei mir konnte man dann fühlen, dass da neben den Fachangelegenheiten noch etwas mehr ist.“ [...] Patienten „begrüßten mich, Herr Pfarrer, Grüß Gott“. Murín (wie Anm. 10).

⁷¹ Margita Marková, Wie lebte die Familie eines Geheimpriesters, in *Die verratene Prophetie*, hg. von Erwin Koller / Hans Küng / Peter Krížan (Luzern: Edition Exodus, 2011), 94–104.

⁷² Informationsblatt „Mein Zuhause“, 1999 (B10).

⁷³ Sokol zufolge „gilt nicht das, was Du [Lukšic, Anmerkung Hg.] über die Gültigkeit oder Nichtgültigkeit denkst, [...] sondern die rechtskräftige Entscheidung der heiligen Kirche“ (B10).

⁷⁴ So Augustín Began in Vračuňa vgl. Anm. 42 und 45.

⁷⁵ Zeugnis von Ján Lukšic, Archiv der Autorin.

Epilog

Einer der letzten Bestandteile des ES-Archivs sind die Todesanzeige von Bischof Krátký und die Trauerrede von Vendelín Laca, die er bei seiner Beerdigung hielt (November 2010). Im Jahre 2012 erkrankte V. Laca ernsthaft und musste seine Aktivität schrittweise reduzieren. Die Bischöfe und Priester der ES wurden sich allmählich bewusst, dass die Anerkennung ihrer Weihen nicht kommen würde und dass man eigentlich abwartete, bis alle sterben.⁷⁶

Als Schlusswort kann ein Seufzer des ES-Bischofs Ján Krajňák zitiert werden: „Die Änderung der Stellungnahme des Vatikans erwartete ich unter dieser Personal- und Machtsituation in den Strukturen der sichtbaren Kirche nicht. Eine andere Sache ist aber die historische Wahrheit und davon bin ich überzeugt! [...] Unsere Berufungsinstanz wird wohl erst das Jüngste Gericht sein!“⁷⁷

*Margita Marková
Obrancov mieru 15/B
969 01 Banská Štiavnica
E-mail: mamarkova@hotmail.com*

*Ondřej Salvét
Katolická teologická fakulta, Univerzita Karlova
Thákurova 3
160 00 Praha 6
E-mail: ondrej.salvet@centrum.cz*

⁷⁶ Die letzten Archividokumente stammen aus dem Jahr 2015.

⁷⁷ Brief von Krajňák an Laca vom 21. 5. 1997 (B3/9a).

NA OKRAJÍCH MODERNÍHO POLSKÉHO BIBLICKÉHO PŘEKLADU: TEXT PÍSM V NESTANDARDNÍCH JAZYKOVÝCH PODOBÁCH*

JOSEF BARTOŇ

ABSTRACT

Marginal Notes on Modern Polish Biblical Translation: Scripture Text in Non-Standard Language Forms

In the Polish environment, several translations (quasi-translations, adaptations) of biblical texts to dialects and a sociolect (slang) have been made in the last twenty years. Specifically, these are biblical texts in the Silesian and Goralian (Podhalanian) dialect, in which the whole New Testament was published as well as one text in the hip-hop sociolect (the Gospel according to John). The article presents the shape of these texts and comments on the circumstances of their origin, existence, and status in Polish society.

Key words:

Modern Polish Bible translation; Silesian dialect; Goralian (Podhalanian) dialect; Polish hip-hop sociolect; Biblical text in a dialect and sociolect

DOI: 10.14712/23363398.2020.49

Od počátku nového tisíciletí v polském prostředí v rychlém sledu vzniklo a bylo publikováno několik jazykově nezvyklých biblických textů, převodů do *lokálního dialektu* (nářečí) nebo *sociolektu* (mluvy sociální skupiny). Použití těchto jazykových kódů pro biblický text představuje nový a překvapivě nikoli marginální fenomén, který naše (českojazyčné) prostředí prakticky vůbec nezná.¹

* Studie je výsledkem autora pobytu na Katedře dějin jazyka a dialektologie Fakulty polonistiky Jagellonské univerzity v Krakově (září 2018 – únor 2019) v rámci projektu OPVVV reg. č. CZ.02.2.69/0.0/0.0/16_027/0008495.

¹ Za slabou a velice vzdálenou českou analogii můžeme považovat snad jediné několik málo jednotlivých slov či obrátů z obecné češtiny a slezského

1. Tradice polského biblického překladu

Ve většině období svého rozvoje se biblický překlad u našich severních sousedů a blízkých jazykových příbuzných nemohl srovnávat s biblickou překladovou tradicí českou.² Kompletní česká bible byla dokončena již v polovině 14. století. Do konce 15. století byly k dispozici už čtyři překladové verze (tzv. *redakce*) staročeské bible, doložené v desítkách rukopisů, čeština má i dva prvotisky celé bible. Staropolská překladová tradice je naproti tomu o mnoho mladší a velmi slabě rukopisně doložená (*Bible královny Žofie*, torzo nejstarší, patrně již celé polské bible, je až z druhé poloviny 15. stol.). Celý text bible je doložen až v krakovském katolickém tisku z r. 1561 (tzv. *Bible Leopoldy*). Hluboko do 16. století je v polských překladech patrný silný český vliv.³ Teprve v období od poloviny 16. do první třetiny 17. století se polské překládání Písma intenzivně rozvíjí a vydává četné, stále samostatnější plody, v souvislosti s konfesním zápolením. V této době vzniká pět celých biblí v polštině (včetně výše už zmíněné *Bible Leopoldy*), nemluvě o několika Nových zákonech, žaltářích a dalších dílčích překladatelských počinech. Dva nejvýznamnější plody této aktivity (jezuitská *Bible Jakuba Wujka* z r. 1599 a protestantská *Bible gdaňská* z r. 1632) se pak na dlouhou dobu staly texty natolik „klasickými“, že až do druhé poloviny 20. stol. byly polské biblické překladatelské pokusy

dialektu v nedávno publikované tzv. *Parabibli*, sbírce parafrázovaných biblických perikop (Alexandr Flek, *Parabible: Tisková zpráva o našem prezidentovi Ježíši z Nošovic* /Praha: Biblion, 2018/), případně pět krátkých evangelických perikop v brněnském *hantecu*, jež kolují po internetu jako zdroj specifické jazykové zábavy. K těmto zvláštním českým počínům viz Josef Bartoň, „Nietradycyjne formy czeskiego tekstu biblijnego“, *Dialog z tradycją, t. VIII (Dziedzictwo antyczne i biblijne dziś)*, red. Magdalena Ryszka-Kurczab – Magdalena Puda-Blockesz (Kraków: Collegium Columbinum, 2020), 285–301.

² Starší dějiny polské bible dopodrobna rozebrala již před půlstoletím v dosud nepřekonané rozsáhlé dvoudílné monografii Maria Kossowska, *Biblia w języku polskim. I, II* (Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha, 1968, 1969). Zatím dva objemné svazky (díly I a V) plánovaných nových šestidílných dějin polské bible (pojatých spíše bibliologicky) nedávno publikoval Rajmund Pietkiewicz, *Biblia Polonorum. Historia Biblii w języku polskim. I (Od początku do 1638 r.), V (Biblia Tysiąclecia)* (Poznań: Pallo-tinum, 2016, 2015).

³ K rozsáhlým českým vlivům na polské středověké a renesanční bible viz např. Vladimír Kyas, *Česká bible v dějinách národního písemnictví* (Praha: Vyšehrad, 1997), 120–125 a 172–173; Robert Dittmann – Jarosław Malicki, “Mutual Relations between Polish and Czech Bibles in the Early Modern Period”, *Word of God, Words of Men. Translations, Inspirations, Transmissions of the Bible in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Renaissance*, ed. Joanna Pietrzak-Thébault (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 205–228.

nečetné: za tři a půl století mezi *Wujkem* (a protestantskou *Biblią gdańską*) a moderní římskokatolickou *Biblią tisíciletí* (*Biblia Tysiąclecia*)⁴ z r. 1965, která se vzápětí stala vůdčím katolickým překladem (užívaným také v liturgii), vzniklo jen jediné nové přetlumočení celé bible, a to v marginálním prostředí malé polské církve mariavitů (NZ 1921, SZ 1927; tento málo známý překlad byl proveden z Vulgáty). Období od *Bible tisíciletí* (zavádím značku: *BT*)⁵ však přineslo množství nových přetlumočení Písma: včetně *BT* bylo dodnes kompletováno třináct nových biblí v polštině⁶ a několik dalších překladových projektů je v běhu. Polské jazykové prostředí tak v posledních pěti dekáдах překladatelskou aktivitou poprvé kvantitativně předstihlo oblast českou (která přitom ovšem nebyla nijak pasivní: především za posledních padesát let vzniklo sedm nových celých českých biblí).⁷

2. Biblický text v nestandardních jazykových podobách

Přibližně v posledním dvacetiletí se v Polsku objevila také celá řada případů, kdy jsou biblické texty převáděny do *nestandardních*

⁴ Označení *Bible tisíciletí* ukazovalo na nadcházející tisícileté výročí křtu knížete Měška I. (966), tj. „pokřtění Polska“.

⁵ Text *BT* uvádím ve znění 4. vyd. z r. 1996.

⁶ Pokud je mi známo, neexistuje studie zabývající se souhrnně nejnovějšími polskými biblickými překlady. K počtu 13 jsem dospěl na základě vlastních rešerší (a konzultací s kol. dr hab. Marcinem Majewským z UJP2 Kraków). Jde o tyto moderní překlady kompletu bible do polštiny (v závorce uvádím rok prvního vydání celku bible): 1. *Biblia Tysiąclecia* (1965); 2. *Biblia Poznańska* (1975); 3. *Biblia Warszawska* (1975); 4. *Biblia Warszawsko-Praska* (1997); 5. *Pismo Święte w Przekładzie Nowego Świata* (1997); 6. *Pismo Święte. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem* (tzv. *Biblia Paulistów*; 2008); 7. *Grecko-polski Nowy Testament (przekład interlinearny)* (1995) / *Hebrajsko-polski Stary Testament (przekład interlinearny)* (2005–2010) / *Grecko-polski Stary Testament – Księgi greckie (przekład interlinearny)* (2008); 8. *Nowa Biblia gdańska* (2012); 9. *Biblia pierwszego Kościoła* (2016); SZ je přeložen ze Septuaginty); 10. *Biblia Ewangeliczna. Przekład literacki* (2016); 11. *Uwspółczesniona Biblia gdańska* (2017); 12. *Biblia Ewangeliczna. Przekład dostowny* (2018); 13. *Biblia Ewangeliczna* (2018).

⁷ Jde o tyto kompletní české bible: 1. *Český ekumenický překlad* (ČEP; 1979); 2. *Křesťanská řecká písmo / Překlad hebrejských písem* (1982/1987; od 1991 jednosvazkový *Překlad nového světa*); 3. *Slovo na cestu* (NZ) / *Průvodce životem* (SZ) (1989/2003; od 2011 jednosvazková celá bible pod názvem *Slovo na cestu*); 4. *Nová Bible kralická* (poslední díl 2008; od 2009 jednosvazková *Bible: překlad 21. století*); 5. *Jeruzalémská bible* (poslední díl pracovního vyd. 2008; od 2009 jednosvazková); 6. *Český studijní překlad* (2009); 7. *Pavlíkův studijní překlad* (2014). K českým překladům moderního typu náleží ještě dvě kompletní bible (katolické) z doby před ČEP: *Bible česká* (1917–1925; SZ Jan N. Hejčl / NZ Jan L. Sýkora) a bible – spojení SZ Jana Hegera (1953–1958) a NZ Rudolfa Cola (1961).

jazykových forem, odlišných od spisovného polského jazyka. Konkrétně jde o převody do několika *lokálních dialektů* polštiny a také do jednoho neúplného jazykového útvaru, který může být charakterizován jako *sociolekt*, tj. mluva ohraničené, specificky vymezené sociální skupiny. Většina těchto výtvorů jsou *kvazipřeklady* ze spisovné polštiny (tj. sekundární, zprostředkované „překlady“ z již existujících překladů do polského jazyka), pouze zcela výjimečně (zatím jenom u nepříliš rozsáhlých biblických knih či vybraných pasáží) se jedná o skutečný překlad z textu v původním biblickém jazyce, případně z latinské Vulgáty. Cílem následujícího výkladu bude pokus představit právě tyto polské moderní jazykově nestandardní podoby biblického textu, respektive ty významnější z nich. Nebudeme se přitom snažit dopodrobna popsat daný dialekt (sociolekt) a posoudit všechny aspekty jeho využití v příslušném (kvazi)překlade, nýbrž poukážeme spíše příkladmo jen na některé výrazné jazykové rysy (v kontrastu k biblickým textům ve standardní polštině). Ilustrující pomůckou nám budou konkrétní textové ukázky. Současně se pokusíme u jednotlivých počínů vystihnout důležité okolnosti (kulturní, sociální, církevní, politické) související se vznikem, vydáním a recepcí.

Pozornost budeme věnovat pouze takovým převodům biblického textu, v nichž je znatelný záměr překladatele či adaptátora („kvazipřekladatele“) v podstatných rysech zachovat jak obsah původniny, tak formální obrys – tedy nový útvar by měl v zásadě kopírovat reálnou strukturu biblického textu (zhruba ve smyslu rozeznatelnosti tradičních versetů). Volná převyprávění (parafráze, biblické příběhy) necháme stranou, respektive pojednáme jen o jednom z takovýchto počínů. Zaměříme se také jen na „větší“ výtvoř vydané knižně – a většinu z nich si zevrubněji představíme. Malé fragmenty a texty publikované jinak (otištěné časopisecky, v podobě subkapitolky nebo malé textové pasáže v knižce/sborníku či jenom vyvěšené na internetu) do našeho výkladu nezahrneme, resp. v případě potřeby budou některé z nich pouze okrajově zmíněny.

Stranou zorného pole této naší studie zůstanou biblické texty v *kašubštině*, řeči autochtonních slovanských obyvatel severních regionů Polska (na západ od Gdaňska), považovaných za potomky středověkých Pomořanů. Kašubština totiž sice byla v některých obdobích považována za pouhou skupinu dialektů polského jazyka, vykazuje však některé výrazné, specifické znaky, má starou svébytnou literární tradici a již nějakou dobu (od r. 2005) má v Polské republice také oficiální právní

status *regionálního jazyka*.⁸ Kašubské biblické texty se od devadesátých let 20. století legálně používají při katolické mši (od r. 2007 je k dispozici i oficiální mešní lekcionář). Z devadesátých let mají Kašubové překlad čtveroevangelia z Neovulgáty a kvazipřeklad celého Nového zákona a žalmů z polštiny. Po r. 2000 postupně vycházejí nové překlady biblických knih (z původních jazyků) z pera Adama R. Sikory, profesora biblistiky na poznaňské Univerzitě Adama Mickiewicze (za těsné spolupráce předních lingvistů – znalců kašubštiny).⁹ Kašubština je dnes v Polsku víceméně všeobecně chápána jako etablovaný samostatný jazyk,¹⁰ významnou skutečností je, že její užití v biblických překladech je už řadu let oficiálně akceptováno církevními autoritami.

Nakolik se mi podařilo zjistit,¹¹ z polských lokálních dialektů se v moderních překladech (či spíše kvazipřekladech, adaptacích) textů Písma, vzniklých a publikovaných v posledních dvou dekáдах, uplatnila *slezština (hornoslezština)* a (*podhalanská*) *góralština* (která náleží k malopolským dialektům). V následujících dvou subkapitolách budou tedy představeny hlavní počiny, které byly realizovány v rámci těchto dialektů (v případě slezštiny přitom lze hovořit spíše o celé skupině navzájem poměrně dost odlišných dialektů).

2.1 Biblické texty slezské

Pokud jde o biblické texty v slezských nářečích historického Horního Slezska, během posledních dvaceti let se objevilo několik větších knižních počínů, včetně kompletního Nového zákona, plus další méně významné pokusy (některé publikované jen na internetu). Je příznačné,

⁸ Regionální jazyk je podle *Evropské charty regionálních a menšinových jazyků* (1992) vymezen jako jazyk tradičně užívaný (po nezanedbatelnou dobu) na území daného státu menší skupinou občanů, který se liší od úředního jazyka a není ani dialektem oficiálního jazyka daného státu, ani jazykem migrantů. Polsko uznává jediný *regionální jazyk*, a to právě kašubštinu.

⁹ Nejstarší (fragmentární) biblické texty v „kašubizované polštině“ pocházejí ze 16. století. Po r. 2000 poznaňský biblista Adam R. Sikora publikoval již několik celých biblických knih přeložených z řečtiny a hebrejštiny (čtveroevangelium a Pentateuch) a další připravuje k vydání v blízké době. Srov. Josef Bartoň, „Kašubský biblický text v dávné minulosti a dnes“, *Salve* 20, č. 4 (2010): 161–165; Josef Bartoň, „Další svazek kašubské bible – kniha Genesis“, *Opera Slavica* 25, č. 4 (2015): 40–44.

¹⁰ Např. v nedávno uvedeném polském historickém filmu Filipa M. Bajona *Kamerdyner* (2018), kde je poprvé masivně využita kašubština (ve velmi vysokém procentu dialogů), jsou kašubské pasáže (stejně jako německé) doprovázeny polskými titulky (a to nikoli bez důvodu: kašubština je pro běžného rodilého uživatele polštiny srozumitelná dosti obtížně).

¹¹ Vlastními řešeršemi a konzultacemi s krakovskými kolegy-filology (z nichž bych zvláště rád poděkoval dialektologovi dr. Arturu Czesakovi).

že texty jsou jazykově i ortograficky dost různorodé, značná rozkolísanost (zejména v hláskosloví) je ve vysoké míře dána rozdílností mezi jednotlivými slezskými nářečímí. Tyto diference podle mínění řady lingvistů významně ztěžují či úplně znemožňují vytvoření možné fungující jednotné spisovné normy pro celou (horno)slezštinu.¹²

2.1.1 *Biblia Ślązoka*

V r. 2000 publikoval Marek Szołtysek (*1963; absolvent Katolické univerzity v Lublině, středoškolský učitel dějepisu a společenských věd, publicista a úspěšný slezský regionální spisovatel) z jihoslezského města Rybnik ve vlastním vydavatelství *Śląskie ABC* svou knížku *Biblia Ślązoka* („Bible Slezana“; zavádím značku: *BŚ*).¹⁵ Tato tenká, hojně ilustrovaná knížka velkého formátu (A4; necelých sto stran) se během času ukázala jako naprostý hit slezské regionální knižní produkce. Za pět let (do r. 2005) bylo prodáno sto tisíc výtisků, za patnáct let (do r. 2015) dokonce půl miliónu kusů a titul je i dnes (2019) nadále v prodeji. Jádrem svazku je soubor dosti volně přeuvyprávěných biblických příběhů (jde v podstatě o žánr označovaný v polském prostředí jako *historie* či *opowieści biblijne*) spolu s více či méně paralelními aktualizujícími vyprávěními ze starší i moderní slezské reality, laděnými vážně i humorně. Např. jsou tu vedle sebe položeny dvojice textů *Manna z nieba – Węgiel i przemysł jak manna z nieba* („Nebeská mana – Uhlí a průmysl jako nebeská mana“) nebo *Wzkrzeszynie Łazorza – Wzkrzeszynie Ślązoka* („Vzkříšení Lazara – Vzkříšení Slezana“). Některé oddíly knížky jsou veršované-rýmované, např. „poslezštěné“ verze lidových koledí či rýmované vyprávění *Przypowiyśc o miłosiernym Gorolu* („Podobenství o milosrdném Goralovi“, tj. Neslezanovi).

¹² Otázku možného utváření slezského spisovného jazyka rozebírá a spíše optimistický výhled formuluje např. vřatislavský slavista Henryk Jaroszewicz, „Współczesne kształtowanie się śląskiego języka literackiego (warstwa ortograficzno-gramatyczna)“; referát přednesený na konferenci *Ślowiańszczyzna dawniej i dziś – język, literatura, kultura*, Uniwersytet Wrocławski, 4. – 5. dubna 2019; text byl dne 11. 4. 2019 dostupný na adrese <https://www.facebook.com/pg/GodomysPoSlonsku/posts/> – status ze dne 28. března 2019. Opačný, výrazně skeptický pohled reprezentuje např. významný polonista starší generace Jan Miodek (*1946), sám také Slezan, působící desítky let na téže Vřatislavské univerzitě, viz např. Teresa Semik – Jan Miodek, „Dyskusja o języku śląskim w piśmie jest żenująca“, *Dziennik Zachodni*, 26. 03. 2011; dne 5. 5. 2019 dostupné na adrese <https://bit.ly/32pOYvZ>. Současné pokusy o kodifikaci podrobně představuje také opolský polonista Bogusław Wyderka, „O standaryzacji języka śląskiego“, *Kwartalnik opolski* 64 (2018), č. 1, 4–18.

¹⁵ Marek Szołtysek, *Biblia Ślązoka. Historia, kultura, gwara* (Rybnik: Śląskie ABC, 2000).

Všechny biblické příběhy jsou ve slezštině (v nářečí autorova města Rybnik, které patří do centrálního dialektu gliwického), naopak většina ostatních textů (včetně „paralelních“ vyprávění) je ve spisovné polštině.

Ukázka 1: L 1,26–32¹⁴

BŠ *Jednego dnia do miasta Nazaryt przyfurgnął z nieba anioł Gabriel. Włoz do chaty, kaj miyszkała tako jedno piykno a pobožno frelka Maryjka i tak do niej pedzioł: Szczynśc Boże Maryjko! Tyś je nojszykowniyszo miyndzy innymi babami, bestoż Ponboczek kazoł ci pedzieć, że poczniesz i urodzisz synka, kerego zamianujesz Jezus, a o kerym bydom godać, że je Ponboczowym Synkiym. [...]*

BT ²⁶ *W szóstym miesiącu posłał Bóg anioła Gabriela do miasta w Galilei, zwanego Nazaret, do Dziewicy poślubionej mężowi, imieniem Józef, z rodu Dawida; a Dziewicy było na imię Maryja.* ²⁸ *Anioł wszedł do Niej i rzekł: «Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą».*

²⁹ *Ona zmieszala się na te słowa i rozważala, co miałyby znaczyć to pozdrowienie.* ³⁰ *Lecz anioł rzekł do Niej: «Nie bój się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga.* ³¹ *Oto poczniesz i porodisz Syna, któremu nadasz imię Jezus.*

³² *Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, [...]*»

Bogner ²⁶ *V šestém měsíci byl anděl Gabriel poslán od Boha do galilejského města, které se jmenuje Nazaret, k panně zasnoubené s mužem jménem Josef z Davidova rodu a ta panna se jmenovala Maria.*

²⁸ *Anděl k ní vešel a řekl: »Bud zdráva, milostiplná! Pán s tebou!«.*

²⁹ *Když to slyšela, ulekla se a uvažovala, co má ten pozdrav znamenat.*

³⁰ *Anděl jí řekl: »Neboj se, Maria, neboť jsi našla milost u Boha.* ³¹ *Počneš a porodíš syna a dáš mu jméno Ježíš.* ³² *Bude veliký a bude nazván Synem Nejvyššího. [...]*«

Z ukázky je na první pohled jasné, že jde v zásadě o rozvolněnou parafrázi, kterou jako celek lze stěží označit za opravdový převod biblického textu (ze spisovné polštiny do dialektu). Jen u některých víceslovných sekvencí a jednotlivých výrazů (viz podtržení) je možno konstatovat, že Szoltyskovo znění víceméně odpovídá předlohovému

¹⁴ Text uvádím pro porovnání ve standardním polském znění BT a také v českém katolickém liturgickém překladu Václava Bognera (NZ 1989). U této perikopy volím raději překlad Bognerův, jehož znění více než *Český ekumenický překlad (ČEP)* koresponduje s polskou BT. V ostatních ukázkách tohoto článku (viz níže perikopy Mk 1,1.9–11 a Ž 1,1–3) již uvádím český text ČEP.

biblickému textu. *Biblia Ślązoka* by tedy vlastně striktně vzato nepatřila do ohniska zájmu tohoto našeho článku, nicméně nebylo možné ji ve výkladu pominout: byla totiž prvním významným slezským „biblickým počinem“ (knížka se rozšířila ve zcela masivním měřítku, srov. výše) a právě ona se brzy po vydání stala jedním z hlavních objektů diskusí o (ne)vhodnosti přetvářet biblický text do nestandardních jazykových podob polštiny.¹⁵ Patrně tomu bylo pro slovo *Biblia* v titulu, ač je autor nejspíš použil se záměrem dvojznačnosti: jednak s odkazem na Písmo svaté (protože podstatnou částí knížky jsou biblické příběhy), jednak v nadsazeném přeneseném smyslu („nezbytná příručka pro každého správného Slezáka“). I v rychlém porovnání se zněním standardní polské *BT* vidíme, že text nejenže je samozřejmě pravopisně a gramaticky (hláskoslovně a morfoložicky) specifický, ale je také celkem proycen výraznými nářečními prvky lexikálními (*przyfurnąc* „přiletět“, v standardní polštině¹⁶ *przyfrunąć*; *frelka* „dívka“, pol. *dziewczyna*; *Ponboczek* „Pán Bůh, Pánbíček“, pol. *Bóg*), které na recipienta přivyklého polskému standardu (a dokonce nejspíš u tohoto typu textu podvědomě očekávajícího vyšší, biblický styl) působí patrně automaticky výrazně příznakově, expresivně, komicky. Mimo naši ukázkou narazíme mj. také na formy s protetickým neslabičným *y*- (jež se zapisuje jako *ł*; např. *łojciec* „otec“, pol. *ojciec*; *łod* „od“, pol. *od*), ovšem proteze není uplatňována důsledně (např. *odpuszczynie* „odpuštění“, pol. *odpuszczenie*; v naší ukázce *o kerym* „o kterém“, pol. *o którym*).

2.1.2 *Ewangelie śląskie*

Zmíněný M. Szołtysek vydal za třináct let po své *Biblii Ślązoka* její jakoby „neformální pokračování“,¹⁷ knížku *Ewangelie śląskie* (2013; zavádím značku: *EŚ*).¹⁸ Tento svazek už ale obsahuje skutečné souvislé biblické texty převedené do slezštiny (*na śląską godkę*). Konkrétně tu nalezneme celou starozákonní knihu Jonáš, pak tzv. evangelia dětství (kapitoly 1. a 2. evangelií podle Matouše a Lukáše) a zejména

¹⁵ Srov. níže subkap. 3.2.

¹⁶ Dále užíváme pro standardní (spisovnou) polštinu zkratku *pol*.

¹⁷ Sám Szołtysek v novinovém rozhovoru přímo říká, že je to *tak naprawdę druga część „Biblii Ślązoka“* (Maria Zawała, „Ewangelie śląskie Marka Szołtyska. Nowy apokryf na znak... protestu“, *Dziennik Zachodni*, 11. 10. 2013; 5. 4. 2019 dostupné na adrese <https://bit.ly/2WsxWcK>).

¹⁸ Marek Szołtysek, *Ewangelie śląskie* (Rybnik: Śląskie ABC, 2013).

celé evangelium Markovo. Tento počín je významný proto, že již nejde o pouhý kvazipřeklad ze standardního polského biblického překladu. Evangelní texty totiž Szoltysek překládal z originálního jazyka, tj. řečtiny (k ruce měl přitom také polské překlady a českou *Bibli kralickou*), u Jonáše pak překladateli jakožto předlohy posloužily (z důvodu neznalosti hebrejštiny) polské překlady a latinská Vulgáta.¹⁹ V knížce je také zařazeno několik nebiblických doprovodných textů (jako např. článek o slezských betlémech) a Szoltysekův autorský „apokryf“ *Ewangelia śląska wg św. Anny* („Slezské evangelium podle sv. Anny“), kde autor ústy Ježíšovy babičky sv. Anny mj. kritizuje vypjatý antipolský slezský nacionalismus (hora sv. Anny, kde měl být text „nalezen“, je významným poutním místem Slezanů).

Ukázka 2: Mk 1,1.9–11²⁰

ES¹ *Napoczynicie Ewangelie o Jezusie Krystusie, Ponboczkowym*²¹ *Synku. [...] I praje wtedy prziszło tam Jezus ze Nazarytu we Galilyji i przijon od Jona krzest we Jordanie. ¹⁰ A tela co wylazioł ze wody, to ujrzoł odewrzynie sie nieba i Ducha, kery choby gołymbica na Niego zestympowoł. ¹¹ A ze nieba odezwalo sie godanie: „Tyś je moj Synek nojmilyjszy, kerymu tak fest przaja”. [...]*

BT¹ *Początek Ewangelii o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym. [...] W owym czasie przyszedł Jezus z Nazaretu w Galilei i przyjął od Jana chrzest w Jordanie. ¹⁰ W chwili gdy wychodził z wody, ujrzał rozwierające się niebo i Ducha jak gołębicę zstępującego na siebie. ¹¹ A z nieba odezwał się głos: «Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie». [...]*

ČEP¹ *Počátek evangelia Ježíše Krista, Syna Božího. [...] V těch dnech přišel Ježíš z Nazareta v Galileji a byl v Jordánu od Jana pokřtěn. ¹⁰ Vtom, jak vystupoval z vody, uviděl nebesa rozevřená a Ducha, který jako holubice sestupuje na něj. ¹¹ A z nebe se ozval hlas: Ty jsi můj milovaný Syn, tebe jsem si vyvolil. [...]*

¹⁹ Informace z osobní korespondence s Markem Szoltysekem z 31. 1. 2019. V publikaci samé se píše o řecké předloze u evangelií, u Jonáše není původnina uvedena.

²⁰ Text uvádím pro porovnání také ve standardním polském znění *BT* a v *Českém ekumenickém překladu (ČEP)*.

²¹ Ve výrazu *Ponboczkowym* (a jinde v textu ukázky) zvláštním způsobem vysázené **o** označuje specifickou samohlásku, vyslovovanou jako zvuk mezi [o] a [u] (v naší ukázce tuto literu sázíme stojatě a tučně; v Szoltysekově knížce, jež má naopak základní text stojatý, je sázena polotučnou kurzívou).

V textu je použit týž dialekt jako v *Biblii Ślązoka* (středoslezský, centrálněgliwický). Podobně jako v *BŚ* zachází autor s lexikem, v textu např. ponechává deminutivní formy *Ponboczek*, *Synek* (srov. v. 1 a 11), jež u běžného uživatele standardní polštiny nepochybně působí dojmem expresivity – mazlivosti či domáckosti (a vpsledku zde je opět patrné riziko vyvolání nezamýšleného komického účinku na čtenáře či posluchače). Zajímavé je, že se Szoltysek rozhodl v *EŚ* rezignovat na formy s protetickým neslabičným μ -²² (např. *BŚ łojciec* – *EŚ ojciec* „otec“, pol. *ojciec*; *BŚ łobwinyła go* – *EŚ obwinyła go* „ovinuła ho“, pol. *owinęła go*). Formy s protezí autor patrně tentokrát vyhodnotil (na pozadí standardní polštiny) jako příliš „lidové“ pro opravdový biblický text.

2.1.3 *Nowy Testamyt po ślonsku*

Slezština se nakonec před nedávnem (v září 2017) dočkala také vydání celého Nového zákona. Tento text vytvořil a vydání obstaral dlouholetý starosta malého východoslezského města Radzionków Gabriel Tobor (*1961; jeho profesní zaměření i vzdělání je technické a ekonomické, doktorátu dosáhl na Ekonomické univerzitě v Katovicích; desítky let se zajímá o překlady Písma: ve své sbírce má zhruba 200 překladů do asi 90 různých jazyků). Jeho *Nowy Testamyt po ślonsku* (zavádím značku: *NTŚ*)²³ je kvazipřeklad do autorova rodného nářečí oblasti města Radzionkowa, tj. dialektu hornoslezsko-malopolského pomezí; východiskem pro adaptaci byla „klasická“ bible Jakuba Wujka (1599; zavádím značku: *BW*). Práce je zajímavá právě tím, že Tobor sice použil místní živý dialekt, ale v kombinaci s volbou „velebné“ polské renesanční předlohy (Wujek). V klasické předloze autor zjevně hledá zdroj pro „povznese-ní“ dialektu, jeho obohacení prvky knižního, vysokého stylu. V podstatě tedy před sebou máme pozoruhodný pokus konstituovat v dialektu zvláštní biblický styl.

Ukázka 3: Mk 1,1.9–11²⁴

*NTŚ*¹ *Pocontek Ewangelji Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. [...] ⁹ W tym casie przciongnoł Jezus ze Nazarytu we Galileji i łostoł łokrzcony przez Jana we Jordanie. ¹⁰ We kwili kej wylazioł z wody, łobocoł łotwarte niebo i Ducha*

²² Následující příklady vybírám z jiných míst než z prezentované ukázky.

²³ Gabriel Tobor, *Nowy Testamyt po ślonsku* (Radzionków: Szymon Tobor, 2017).

²⁴ Text uvádím pro porovnání také v polském „klasickém“ znění *BW*, jež bylo G. Toborovi hlavním vzorem. České znění perikopy v *ČEP* viz výše v *ukázce 2*.

jako gołomb, ftory sfurgnoł na Niego. ¹¹ I łodezwoł sie z nieba głos: Tyś jes moj Synek, ftorymu przaja, ftoryś jes mi roztomity, [...]

BW ¹ *Początek Ewangelijej Jesusá Christusá syná Bożého. [...]* ⁹ *I zstáto sie: w oné dni przyszedł Jesus od Názáret Gálilejskiého: i ochrzczonec jest od Janá w Jordanie. ¹⁰ A nátychmiast wystápiusz z wody, ujźrzał otworzonec niebiosá, i Duchá jáko gołębicec zstępujácého i trwájácého ná nim. ¹¹ I zstał sie głos z niebá: Tyś jest syn mój miły, w tobie mi sie upodobáto. [...]*

V porovnání s *BŠ* (srov. *ukázka 1*) a *EŠ* (viz *ukázka 2*) je i pro českojazyčného laika-nelingvistu na první pohled zřejmé, že u Tobora se jedná o odlišné slezské nářečí: v *NTŠ* je nápadné zejména tzv. *mazuření* (tj. *c, s, z, dz* namísto etymologického *č, š, ž, dž*; srov. např. v. 1 *NTŠ pocóntek* proti *EŠ napocŹzyncie*).²⁵ Tobor také důsledně uplatňuje protetické neslabičné *u-* (psané jako *t-*; srov. v. 10 *NTŠ łotwarte niebo* – naproti tomu v *EŠ* je *odeurzynie sie nieba* bez protetické hlásky). Významnou charakteristikou *NTŠ*, zjevně v souladu s tíhnutím k vysokému stylu (vzorem je Wujkův překlad), je samozřejmě „tradičnější“ výběr většiny jazykových prostředků (srov. v. 1 *NTŠ Syna Bożego* – *EŠ Ponboczkowym Synku*; Tobor zde ve spojení „Syn Boží“ neutil deminutivních forem, přestože o něco dále ve v. 11 zvolil podobu *Synek*).

Povšimnutí hodným momentem pak je, že mazuření (znak vlastní radzionkowskému dialektu, společný se sousedními dialekty malopolskými) je v Toborově textu dost viditelně uplatňováno nedůsledně.²⁶ Příklady s mazuřením: *w tym casie* „v tom čase“, pol. *w tym czasio*; *już* „už“, pol. *już*; *bijes* „biješ“, pol. *bijesz*; *pomocony* „namočený“, pol. *pomoczony*. Proti tomu ale jsou dost časté formy bez mazuření: *Syna Bożego* „Syna Božího“, pol. *Syna Bożego*; *mjecz* „meč“, pol. *miecz*; *wjerzisz* „věříš“, pol. *wierzysz*; *łotoczony* „obklopený“, pol. *otoczony*. Vyskytují se také případy, kdy v jednom výrazu nebo sousloví je forma mazuřící i nemazuřící zároveň: *możesz* „můžeš“, pol. *możesz*; *życie wiecne* „život věčný“, pol. *życie wieczne*. Dokonce lze narazit na týž tvar téhož výrazu, jednou s mazuřením, jednou bez něho: J 11,20 *Marta usłyszala* („uslyšela“, pol. *usłyszała*) – avšak J 11,29 (v blízkém sousedství!) *tamta to usłysała*. Je těžké jednoznačně určit, čím konkrétně jsou tyto frapantní rozkolísanosti motivovány. Snad tím, že sám autor

²⁵ Mazuření je jev typický pro dialekty Mazur, Mazovska, Malopolska a také právě pro severní a východní části Horního Slezska.

²⁶ Následujících několik příkladů vybírám i z jiných míst než jen z prezentované ukázky.

živelně spoléhal na „cit“ rodilého mluvčího nářečí, které už samo o sobě není „čisté“? Nebo spíš autorovi do psaného textu spontánně pronikaly formy ze standardní polštiny? A dost možná, že aspoň za některými volbami je i vědomý záměr, podložený např. pocitem, že určitá „kulturní“ slova (jako *Boży* „Boží“, *życie* „život“, *miecz* „meč“) je vhodné nevzdalovat od standardní polské podoby?

2.1.4. Jiné slezské pokusy

Vedle uvedených nejviditelnějších, „větších“ pokusů převést biblický text do slezského dialektu je k dispozici také celá řada menších či méně viditelných počinů, z nichž tři zde alespoň stručně zmíníme.

Na internetu bylo publikováno slezské znění celé starozákonní poetické knihy *Píseň písní*, které nese vročení 2000 – je to tedy text dost raný, časově souběžný s knížkou *Biblia Ślązoka*. Autorem je Edward Dornia, žijící (již dlouhou dobu) v kanadském Vancouveru a angažující se v kanadské zahraniční Polonii. Dorniaův slezský text je zachycen zjednodušeným, tzv. „internetovým“ pravopisem (bez diakritiky).²⁷

Vydání ve formě knížky (2013) se dočkal převod (z němčiny a polštiny) části starozákonní knihy *Genesis* (kap. 1–19) z ruky Ireneusze Czaji, písíciho pod pseudonymem Szwager z Laband (Łabędy, něm. Laband, je součást středohornoslezského města Gliwice),²⁸ pobývacího dlouhodobě v Německu, ale aktivního v zapojení do slezského „národního života“. Text redigoval Andrzej Rocznioł, aktivista významně angažovaný v slezském kulturním životě i v autonomistickém hnutí. Zajímavostí knížky je skutečnost, že text je vysázen dvakrát (zrcadlově) – ve dvou pravopisných systémech: jednak „internetovým“ pravopisem, jednak „standardní“ ortografií, jež je pokusem o pravopisnou kodifikaci celé hornoslezštiny (tato ortografie víceméně realizuje tzv. *těšínské pravopisné zásady* z r. 2009;²⁹ ty jsou také prezentovány jako samostatný oddíl v závěru knížky spolu s přidanou kapitolkou o psaní velkých písmen, jejímž autorem je zmíněný A. Rocznioł). Část

²⁷ Text byl 20. 7. 2019 dostupný na adrese <https://bit.ly/32pQYUY>.

²⁸ *Biblijo: poczōntek*. Przetuplikowoł na ślōnsko godka Ireneusz Czaja (Szwager z Laband) (Zabrze: Narodowa Oficyna Śląska, 2013).

²⁹ Jde o dokument *Wstępne zasady pisowni śląskiej przyjęte na spotkaniu w Cieszynie w dn. 10 sierpnia 2009 r. przez zespól do standaryzacji pod kierownictwem prof. J. Tambora*; 20. 7. 2019 dostupné na adrese <https://bit.ly/3fO62Qd>. Tyto zásady se označují různě, např. *Kanōna szrajbowanio Ślōnskiej Godki* (internetová strana organizace Związek Ludności Narodowości Śląskiej) či *Ślabikōrzowy szrajbōnek* (slezská Wikipedia).

vytiskovaná „standardně“ vykazuje i některé menší odlišnosti v samém textu (nejen v ortografii), jež jsou pravděpodobně prací A. Rocznioaka.

Pozoruhodnou iniciativu rozvíjí na svém internetovém blogu Andrzej Cichoń (z města Ruda Śląska ve středním Horním Slezsku): už od r. 2016 publikuje postupně své *slezské verze nedělních mešních perikop* (hlavně evangelních, někdy i z jiných částí Písma),⁵⁰ přičemž východiskem jsou mu texty *Biblii Tysiąclecia*.⁵¹ Nečiní to zcela pravidelně každý týden, ale v každém případě dnes již je počet těchto perikop v řádu stovek. Zajímavostí je, že Cichoń nejprve (v říjnu 2016) začal zveřejňovat ve slezštině „aktualizující parafráze“ evangelních čtení, tj. děj přenášel ze starověkého Blízkého východu do současného Slezska.⁵² Zanedlouho (už během listopadu 2016) však přešel na slezské adaptace perikop bez aktualizací v místě a čase.⁵³

2.2 Biblické texty góralské (podhalanské)

Přesuneme nyní pozornost dál na východ, do svérázného a dosud národopisně živého regionu *Podhale* (č. *Podhalí*).⁵⁴ *Podhalanská (podhalská) nářečí* zdejších Góralů náleží do skupiny dialektů malopolských a jako jeden z nejnápadnějších znaků odlišujících je od spisovné polštiny v nich (stejně jako v jiných nářečích malopolské skupiny) shledáváme *mazuření* (o němž už byla řeč výše v subkap. 2.1.3).

2.2.1 Nowy Testament po góralsku

Už v r. 2002 vyšlo tiskem čtveroevangelium v góralském nářečí z pera Marie Matejowé Torbiarz (*1945; vystudovaná historička; desítky let byla pracovnící městského úřadu v městě Zakopane, angažovala se významně v góralské kultuře a její popularizaci, publikovala

⁵⁰ Adresa blogu s perikopami (ke dni 20. 7. 2019): <https://bit.ly/3fB7sxd>.

⁵¹ Informace z osobní korespondence s A. Cichońem ze dne 1. 8. 2019.

⁵² Jeho přístup byl tedy náhodnou shodou okolností podobný jako v české *Parabibli* A. Fleka (srov. výše v pozn. 1). Nejstarší zveřejněná perikopa (L 17,11–19) ve stylu „aktualizující parafráze“ je z 9. 10. 2016: místo Jeruzaléma jde Ježíš do Katovic, místo deseti malomocných jsou zde smrdící žebráci, místo velekněze arcibiskup, místo Samařana tu figuruje *Goroł*, jakožto protiklad Slezana (20. 7. 2019 dostupné na adrese <https://bit.ly/2Owvbmj>).

⁵³ A. Cichoń upustil od „aktualizování“ – cituji jeho slova – *na skutek reakcji czytelników, których taka wersja rozśmieszala, a ja nie miałem zamiaru robić z Biblii humorystki* (osobní korespondence s A. Cichońem ze dne 1. 8. 2019).

⁵⁴ Region na sever od Vysokých Tater, jehož střední osa probíhá městy Zakopane a Nowy Targ a jehož severní hranici tvoří pohoří Gorce.

i básně). V r. 2005 autorka vydala svazek obsahující zbývající novozákonní knihy (apoštolář), celek Nového zákona vyšel v témž roce v jediném svazku (zavádím značku *NTG – Nowy Testament po góralsku*).⁵⁵ Podkladem pro její text byl polský překlad *Biblii Tysiąclecia*.

Ukázka 4: Mk 1,1.9–11⁵⁶

NTG ¹*Pocontek Ewangelije o Jezusie Krystusie, Synu Bozym. [...] ⁹ Ftyncos przysęł Jezus s Nazaretu w Galileji i przyjon od Jona krzest w Jordanie. ¹⁰ Ftej, kie wychodził s wody, uwidziol ozwiyrajonce sie niebo i Ducha jako gołymbice zstympujoncego na sie. ¹¹ A s nieba obezwot sie głos: «Tyś mój Syn, co cie rod widzem,⁵⁷ Ty sie mi widzis.» [...]*

V ukázce si i český čtenář ihned všimne – v protikladu k spisovnému polskému textu *BT* – zejména typického mazuření (které je v *NTG* uplatněno velmi razantně⁵⁸ – v porovnání se slezským *NTŠ*, po této stránce výrazně rozkolísaným, srov. výše), např. *pocontek*, *Synu Bozym* (v. 1), *przysęł* (v. 9), *widzis* (v. 11). Jako deficit lze vytknout např. rezignaci na uplatnění velmi typického znaku daného dialektu, tzv. *podhalaňského archaismu* (tj. neprovedení polského „ztvrdnutí“ v původních měkkých slabikách *či, ši, ži*/posléze „zmazuřených“/ a rozšíření měkkého *[i]* také do původních pozic *cy, sy, zy*), např. ve v. 1 o *Synu Bozym* „o Synu Božím“, pol. *o Synu Bozym* („důsledně podhalaňsky“ by bylo: *o Sýnu Božým*⁵⁹).

2.2.2 *Tatrzański Psalterz Dawidowy*

V r. 2003 publikoval knížku *Tatrzański Psalterz Dawidowy. Część pierwsza* („Tatranský žaltář Davidův. První část“; zavádím značku *TPD*)⁴⁰ Franciszek Bachleda-Księdzularz (1947–2019; vzděláním filolog-polonista; od devadesátých let angažovaný v politice lokální, regionální i celostátní, 1993–2005 senátor za *województwo nowosądeckie*;

⁵⁵ *Nowy Testament. W przekładzie Marii Matejowej Torbiarz na gwarę Górali skalno-podhalańskich z Zakopanego. Praca studijna na podstawie Biblii Tysiąclecia* (Poznań: Pallotinum / Zakopane-Krzepiówki: Sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej, 2005). *Nowy Testament po góralsku* je neformální označení.

⁵⁶ Polské znění *BT* a české znění *ČEP* viz výše v *ukázce 2*.

⁵⁷ Odlišná sazba znamená odkaz na text *SZ* (zde: Iz 42,1).

⁵⁸ I zde však lze občas narazit na nedůslednosti, např. v Mt 10,2–3 *syn Zebedeusza – syn Alfeuszza, Mateusz–Tadeusz*.

⁵⁹ Existují různé způsoby zápisu onoho *[i]*; *y* je jedna z běžně užívaných možností.

⁴⁰ Franciszek Bachleda-Księdzularz, *Tatrzański Psalterz Dawidowy. Część pierwsza* (Kraków: Wydawnictwo AA, 2003).

básník). Knihu nebylo možno zakoupit, autor ji sám rozdával přátelům a zájemcům. Z vydavatelského pohledu jde tedy spíš o exkluzivní počin, na druhou stranu je jisté, že se i dnes po vyčerpání nákladu mezi zájemci šíří formou skenů (ve formátu pdf). Svazek obsahuje vybrané žalmy (asi čtvrtinu žaltáře) zveršované do podhalanského góralského dialektu. Autor při tvorbě své adaptace vycházel z několika polských biblických překladů (*Biblia Wujka*, *Biblia Tysiąclecia*, žalmy básníka Czesława Miłosze) a zvlášť se inspiroval v proslulém renesančním přebásnění žalmů Jana Kochanowského (1579).⁴¹

Ukázka 5: Ž 1,1–3⁴²

TPD

¹ *Hej, szczęśliwy cłek, co ze złymi nie staje w gromadzie,
ani stopy swojej na pyrci grzysnej nie kładzie,
ani siado na pniocku, ka tacy siadujom
co sie z kozdej porady mądrej wysmiewajom.*

² *Jacy wdy mo na myśli za tym zabieganie,
coby w prawie Pańskim mieć upodobanie.
Kondycyje święte trzymie w dzień i w nocy,
bez ustanku wozy, ka stanie, ka kroczy.*

³ *Taki podobny bedzie drzewku ogrodnemu,
które kozdego roku rodzi owoc gazdowi swojemu.
Liście jego nie zótknom, bo na casie kwitnie,
temu syćko co pocnie, wyjdzie akuratnie.*

Kochanowski (1579)

¹ *Szczęśliwy, który nie był między złymi w radzie
Ani stóp swoich torem grzesznych ludzi kładzie
Ani siadł na stolicy, gdzie tacy siadają,
Co się z nauki zdrowej radzi naśmiewają;*

² *Ale to jego umysł, to jego staranie,
Aby na wszystkim pełnit Pańskie przykazanie;
Dzień li po niebie wiedzie, noc li swoje konie,*

⁴¹ Viz autorův doslov k TPD.

⁴² Pro lepší orientaci jsem přidal v TPD i u Kochanowského číslování versetů.

On ustawiecznie w Pańskim rozmyśla zakonie.

⁵ *Taki podobien będzie drzewu porzecznemu,
Które przynosi co rok owoc panu swemu,
Liścia nigdy nie tracąc, choć zła chwila przydzie;
Temu wszystko, co pocznie, na dobre wynidzie.*

ČEP ¹ *Blaze muži, který se neřídí radami svévolníků, který nestojí na cestě hříšných, který neseďává s posměvači,* ² *nýbrž si oblíbil Hospodinův zákon, nad jeho zákonem rozjímá ve dne i v noci.* ³ *Je jako strom zasazený u tekoucí vody, který dává své ovoce v pravý čas, jemuž listí neuvadá. Vše, co podnikne, se zdaří.*

V ukázce vidíme jednak typické znaky dialektu, zejména v hláskosloví (např. malopolské *mazuření*: v. 1 *ćtek* „člověk“, pol. *człowiek*; *grzysnej* „hříšné“, pol. *grzesznej*; v. 3 *kozdego* „každého“, pol. *każdego*; podobně jako v *NTG* ani zde není uplatněn *podhalanský archaismus*: *syćko* „všechno“, pol. *wszystko* – „důsledně podhalanský“ by bylo *syćko*) a lexiku (např. v. 1 *hej*, částice otvírající výpověď, častá ve folklorních písních; *pyrć* „úzká vysokohorská stezka“; *pnioczek* „pařez, špalek“, pol. *pniaczek*, *pieniek*, zde jako ekvivalent pro „stolec, sedadlo“; v. 3 *gazda* „hospodář“, pol. *gospodarz*). Především pak Bachledovy veršované žalmy představují zajímavý pokus uvést do nářečí rysy knižního stylu, či dokonce modelovat pro dialekt „povznesený“ styl biblický, a to dokonce inspirací u nejvýznamnějšího polského básníka staré doby. Tuto tendenci pak vidíme v pozoruhodné kombinaci s experimentem užití „vypjatých“ lexikálních dialektismů, které navíc někdy ukazují ke specifickým reáliím života obyvatel hor (*pyrć*, *pnioczek*). V řadě řešení pak je na první pohled zřejmé, že jde o celkem nápadité variace na verše Kochanowského.

2.3 Janovo evangelium v mluvě hiphopové mládeže

Poslední z biblických adaptací, které se budeme věnovat, je text nikoli už v místním (lokálním) dialektu, nýbrž v „dialektu“ sociálním, *sociolektu*, čili ve specifické mluvě konkrétní sociální skupiny (jako je např. jazyk-slang myslivců, studentů, zločinců). V našem případě se jedná o mluvu mládeže, konkrétně ze subkultury definované hudbou a životním stylem hip-hopu.

V polském prostředí je fenomén mluvy mládeže, zvláště studentů, dost živý,⁴⁵ významně rozvinutější a proměnlivější než v češtině. Specifické jazykové prostředí pak představuje velkoměstská subkultura spojená s hip-hopem – ta je také výraznější a o poznání rozšířenější než v Česku. Varšavská pedagožka Beata Lasota, věnující se v první polovině první dekády nového milénia mládeži v mimoškolní době, a její dvě mladší kolegyně Asia Rafał a Basia Sieradz (středoškolačky, posléze studentky – první z nich pedagogické fakulty, druhá aplikované lingvistiky a žurnalistiky) se rozhodly adaptovat do mluvy polské hiphopové mládeže text celého Janova evangelia. Nejprve publikovaly některé pasáže na internetu, v létě 2006 vydaly celý text knižně. Svazek nazvaly *Dobra czytanka według świętego ziom'a Janka* („Dobrá čítanka podle svatého kámoše Janka“; zavádím značku *DCz*).⁴⁴ Příznačné je, že už sám název obsahuje výrazný slangismus *ziom*: je dotvořen z oživeného starého polského slova *ziomek* (původně znamenajícího „člověk ze stejné země“, „krajan“, „našinec“) a spolu s ním se mezi mládeží běžně užívá jako ekvivalent amerického slangového *homie*, *homeboy* „kámoš, člen našeho gangu“.

Ukázka 6: J 1,24–30.32.34

DCz ²⁴ *A ci koleśie byli od faryzeuszów. ²⁵ I zagadneli go: No to czemu zanurzasz w wodzie, jeśli nie jesteś Mesjaszem ani Eliaszem, ani prorokiem, hmm...? ²⁶ Jan do nich: Ja zanurzam w wodzie, ale u was jest ten, którego nie znacie. ²⁷ Ten, co wbije się po mnie i któremu normalnie nie jestem godny nawet sznurówek w adidasach zawiązać. ²⁸ A cała ta akcja była w Beta-barze z Jordanem, gdzie właśnie Jan zanurzał w wodzie, czyli chrzcił. ²⁹ Następnego dnia Jan przyłukał Jezusa, jak szedł do niego i powiedział: To jest Baranek Boży. On kasuje winę świata. ³⁰ To jest ten, co o nim już nawijałem, że wbije się po mnie, chociaż był wcześniej niż ja. [...]». ³² Jan gadał też o tym, że widział Ducha schodzącego z nieba, coś jak gołębicą, który usiadł na Jezusie. [...] ³⁴ A ja tę akcję widziałem i potwierdzam, że on jest Synem Boga.*

⁴⁵ Souhrnně viz např. Ewa Baniecka, „Gwara młodzieżowa jako odmiana współczesnej polszczyzny – próba charakterystyki“, *Studia Gdańskie. Wizje i rzeczywistość*, t. 5 (2008):157–169 a Beata Jarosz, „O zasięgu słownictwa socjolektalnego w XXI wieku“, *Białostockie Archiwum Językowe*, 13 (2013): 97–116, doi: 10.15290/baj.2013.13.07. K dispozici je už několik obsáhlých slovníků, např. Bartek Chaciński, *Totalny słownik najmłodziej polszczyzny* (Kraków: Znak, 2007).

⁴⁴ *Dobra czytanka wg świętego ziom'a Janka*, Przekład i stylizacja językowa: Asia Rafał, Basia Sieradz, Beata Lasota (Warszawa: Selah Time, 2006).

BT ²⁴ *A vyslannicy byli spośród faryzeuszów. ²⁵ I zadawali mu pytania, mówiąc do niego: «Czemu zatem chrzczisz, skoro nie jesteś ani Mesjaszem, ani Eliaszem, ani prorokiem?» ²⁶ Jan im tak odpowiedział: «Ja chrzczę wodą. Pośród was stoi Ten, którego wy nie znacie, ²⁷ który po mnie idzie, a któremu ja nie jestem godzien odwiązać rzemyka u Jego sandała».* ²⁸ *Działo się to w Betanii, po drugiej stronie Jordanu, gdzie Jan udzielał chrztu. ²⁹ Nazajutrz zobaczył Jezusa, nadchodzącego ku niemu, i rzekł: «Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata. ³⁰ To jest Ten, o którym powiedziałem: Po mnie przyjdzie Mąż, który mnie przewyższył godnością, gdyż był wcześniej ode mnie. [...]».* ³² *Jan dał takie świadectwo: «Ujrzałem Ducha, który jak gołębica zstępował z nieba i spoczął na Nim. [...]» ³⁴ Ja to ujrzałem i daję świadectwo, że On jest Synem Bożym».*

ČEP ²⁴ *Ti vyslaní byli z řad farizeů. ²⁵ Otázali se ho: „Proč tedy křtíš, když nejsi ani Mesiáš ani Eliáš ani ten Prorok?“ ²⁶ Jan jim odpověděl: „Já křtím vodou. Uprostřed vás stojí, koho vy neznáte – ²⁷ ten, který přichází za mnou; jemu nejsem hoden ani rozvázat řemínek u jeho obuvi”. ²⁸ To se stalo v Betanii, na druhém břehu Jordánu, kde Jan křtil. ²⁹ Druhého dne spatřil Jan Ježíše, jak jde k němu, a řekl: „Hle, beránek Boží, který snímá hřích světa. ³⁰ To je ten, o němž jsem řekl: Za mnou přichází někdo větší, neboť byl dříve než já. [...]“.* ³² *Jan vydal svědectví: „Spatřil jsem, jak Duch sestoupil jako holubice z nebe a zůstal na něm. [...]”* ³⁴ *Já jsem to viděl a dosvědčuji, že toto je Syn Boží”.*

Jako typický sociolekt je i mluva hiphopová založena zejména na specifické slovní zásobě a frazeologii, která činí tento kód pro nezasvěcence místy až temným, nesrozumitelným. *Dobra Czytanka* je tedy proscena jazykovými „neobvyklostmi“, příznakovými elementy různého typu: v ukázce je jasně vidět, jak vysoké procento tvoří podtržené části textu, tj. výrazně „neobvyklé“ lexémy a obraty. Časté jsou zde běžné hovorové prvky i méně či více specifické prvky mládežnického a hiphopového sociolektu, častý je příznak expresivity. Příklady těchto kolokvialismů a slangismů: v. 24 *koleś* „chlapič, typan, týpek“ (spíš pozitivně zabarvené, avšak někdy i pohrdlivé); v. 25 *zagadnąć* „začít s někým rozhovor, promluvit“; v. 30 *nawijać* „povídat, kecat“ (původně „motat, namotávat“); *wbić się* „dostat se, přijít“ (pův. „vecpat se“). Vedle toho lze občas narazit na vysvětlující ekvivalent (v. 28 *zanurzać w wodzie* „ponořovat do vody“), výjimečně i na modernizující, aktualizující prvek, který jakoby „přenáší“ děj do dnešní doby, ba výslovně do prostředí hip-hopu (v. 27 *któremu normalnie nie jestem godny*

nawet sznurówek w adidasach zawiązać „kterému fakt nejsem hoden ani zavázat tkaničky u tenisek“). Zároveň je nutno podtrhnout, že jde o mládežnickou a hiphopovou mluvu zvláštním způsobem stylizovanou – v textu je totiž zároveň zachováno leccos z „tradičního“ biblického jazyka, zvláště výrazy terminologického charakteru: *Syn Boży*, *Baranek Boży*, *prorok*, *chrzcic* „křtít“, *grzech* „hřích“.

3. Další aspekty a závěr

Zbývá doplnit aspoň stručný pohled na některé další důležité skutečnosti, doprovázející vznik a „život“ představených nestandardních biblických textů.

3.1 Motivace tvůrců

Nepominutelnou otázkou je, jaké jsou hlavní *motivace tvůrců* polských biblických textů v nestandardních jazykových podobách? Z úvodů k jednotlivým počinům, ze zpráv a rozhovorů v médiích i z odborných statí vyplývá, že prakticky všechny texty (zvláště ty „větší“) byly míněny ve vyšší či nižší míře jako určitý příspěvek k šíření evangelia, povzbuzení zbožnosti skupin spojených užíváním daného jazykového kódu. Nejzřetelnější to asi je u *hiphopové adaptace*, která vznikla přímo s jednoznačným cílem pokusit se přiblížit Ježíšovo poselství zvláštní společenské skupině, pro kterou je Písmo svaté v obvyklé podobě často textem (téměř) neznámým nebo dost nesnadno čitelným. Hiphopové prostředí v Polsku je poměrně silné a nechybějí v něm velké problémy jako závislost na drogách, patří k němu lidé hledající zoufale svou identitu a pevnější zakotvení v životě atd. Pro usnadnění jejich cesty k Písmu svatému byla tedy vytvořena *Dobra Czytanka*.

O *slezských adaptacích* lze v zásadě všeobecně konstatovat, že za jejich vznikem a popularitou stojí také větší či menší akcent lokálně patriotický, a to často i v politickém smyslu. Souvisí to se společenským kvašením v polském Slezsku od devadesátých let 20. století: objevuje se autonomistické hnutí, leckdy spojené s distancí vůči „polskosti“ nebo i s nostalgií po „prušáckém“ období a s hledáním německých rodinných kořenů (mnohdy z ekonomických důvodů). Pokusy o „zliterárnění“ slezštiny (vlastně různých slezštin, navzájem dost odlišných, srov. výše) jdou často ruku v ruce s vymezováním vůči standardní polštině (i v krajní poloze: slezština *není* součástí polštiny), delší dobu jsou viditelné také snahy o prosazení slezštiny jako

regionálního jazyka.⁴⁵ A právě také biblický text, jak se zdá, by mohl výrazně napomoci k „vytažení“ mladého kulturního dialektu na úroveň vyšší prestiže.⁴⁶

V *podhalanském góralském prostředí* se zdá, že jde o trochu odlišný druh prožívání a vyjádření vztahu k rodnému kraji než ve slezském případě. Na rozdíl od Slezska zde úplně chybějí nějaké ambice politické (autonomistické): asi prakticky nikdo z Góralů nebude tvrdit, že jeho mluva snad není součástí polštiny. Spíš tu vidíme pokusy posílit archaickou svébytnou lokální kulturu, která je stále ještě živá, ale před očima odchází (týká se to hudby, krojů, užívání mluveného dialektu atd.). Je zde tedy patrně snaha v textu góralského Písma svatého zafixovat, zakonzervovat, „vytesat do kamene“ dialekt, který z živého užívání mizí. A zároveň obecně povzbudit sympatie ke kraji i u těch, kdo se odstěhovali nebo kdo sem jezdí jen na dovolenou či za přáteli. Góralský přístup je, zdá se, defenzivnější, nostalgičtější (snad lze dokonce říci: naivnější), než jsou „dravější“ a cílenější motivy a tendence slezské.⁴⁷

3.2 Reakce a ohlasy na nestandardní podoby biblického textu

Je třeba podtrhnout, že hlavně první počiny (texty objevivší se mezi lety 2000 a 2006) vyvolaly poměrně velkou diskusi v médiích a také v odborných kruzích, ovšem více asi filologických než teologických. Na téma postupně se objevujících adaptací biblického textu se objevila řada reakcí, nejvíce asi v letech 2003 až 2007 (tedy když už byly k dispozici tiskem publikované nebo alespoň na internetu zveřejněné rozsáhlejší biblické texty ve slezštině, góralštině i v hiphopovém sociolektu). Nejvýraznější a nejvážnější dobovou reakcí, která rezonuje až do současnosti, bylo prohlášení *Rady języka polskiego przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk*, resp. jejího Výboru pro náboženský jazyk

⁴⁵ Srov. výše pozn. 8. V červnu 2019 se polský Sejm rozhodl nezabývat návrhem zákona, podle něž by slezština byla uznána za regionální jazyk (je to již pátý neúspěšný slezský pokus o dosažení statutu regionálního jazyka od r. 2007).

⁴⁶ Např. M. Sozłotysek (který není žádným radikálním autonomistou) výslovně zmiňuje, že *BŚ* vytvořil mj. proto, aby vytříbil slezštinu pro vážnější literaturu, hlubší témata (srov. *BŚ*, s. 4).

⁴⁷ Rozdílné procesy konstituování „kulturního dialektu“ slezského a góralského vystihuje např. Artur Czesak, „Góralski i śląski – mikrojęzyki literackie in statu nascendi?“, *Slavic literary microlanguages and language contacts*, ed. Alexandr Dulichenko – Sven Gustavsson (Tartu: Tartu University Press, 2006), 360–385.

(*Komisja języka religijnego*), z podzimu 2005.⁴⁸ Formulace prohlášení byly výrazně kritické vůči textu slezskému (*BŚ*), góralskému (*NTG*) i hiphopovému (*DCz*). Podepsaní členové výboru jsou přední polonisté (dialektologové i stylistici) a nechybějí ani teologové. Na podzim 2006 se konala v Gródsku nad Dunajcem velká interdisciplinární konference o biblickém jazyce, kde byla významně ventilována i problematika adaptací do dialektů a sociolektu.⁴⁹ Odborné dílčí studie reagující z různých pohledů (translatologie, stylistiky, sociolingvistiky, dialektologie) na dotyčné biblické texty se pak objevují i mnoho let po jejich vydání.⁵⁰

Naopak v samých prostředích, jimž byly adaptace primárně určeny, bylo přijetí textů patrně dosti příznivé. I *Dobra Czytanka*, které byla leckdy v internetových diskusích vyčítána jazyková nevhodnost až profanace nebo někdy naopak (ze strany některých přívrženců hip-hopu) určitá „umělost“ zvoleného jazyka (kdy se např. vedle mnoha slangismů řada tradičních biblických elementů typu *faryzeusze* ponechává bez vysvětlení), byla úspěšně představena v různých polských městech formou autorských čtení i v médiích, uplatnila se na křesťanských hiphopových festivalech, občas ji používají také někteří katecheti.

Už jsem se zmínil o obrovském prodejním úspěchu *Biblii Ślązoka* (viz výše v subkap. 2.1.1), který svědčí o pozitivním přijetí u mnoha

⁴⁸ Jde o dokument *Uwagi o współczesnych przekładach Biblii*; 5. 9. 2019 dostupné na adrese <https://bit.ly/2C9sZPd>.

⁴⁹ Podrobný referát o této konferenci je k dispozici na internetové stráně *Rady Języka Polskiego*: <https://bit.ly/2WsEOXx>. Příspěvky z konference vyšly tiskem ve dvojsvazkové publikaci *Polszczyzna biblijna między tradycją a współczesnością, I, II*, red. Stanisław Koziara – Wiesław Przczyzna (Tarnów: Biblos, 2009).

⁵⁰ Texty slezské a góralské od počátku sleduje zejména dialektolog A. Czesak, např.: Artur Czesak, „Czy możliwa jest Biblia po śląsku? Stereotypy Ślązaków i ich mowy“, *Między oryginałem i przekładem VIII* (2005): 69–78; Artur Czesak, „Ewangelie po góralsku czytane przez dialektologa“, aneks [9 s.] do tomu *Góry i góralszczyzna w dziejach i kulturze poganicza polsko-słowackiego (Podhale, Spisz, Orawa, Gorce, Pieniny)*. *Literatura i język*, red. M. Madejowa – A. Mlekođaj – K. Sikora (Nowy Targ: PPWSZ, 2005). Řadu slezských biblických pokusů (i menších nebo internetových) i počiny góralské komentuje také v rámci své nedávné monografie zasvěcené hlavně moderním snahám o vytvoření standardní slezštiny a rozvoji slezské literatury: Artur Czesak, *Współczesne teksty śląskie na tle procesów językotwórczych i standaryzacyjnych współczesnej słowiańszczyzny* (Kraków: Księgarnia akademicka, 2015), 145–164. K nejvýznamnějším analýzám hiphopového textu patří stati: Paweł Plichta, „Zobaczysz jeszcze bardziej hardkorowe jazdy niż ta“ (J 1,50) : „święty lans“ współczesnej narracji kulturowej“, *Przeszłość we współczesnej narracji kulturowej. Studia i szkice kulturoznawcze*, t. 2, red. Paweł Plichta (Kraków: Wyd. UJ, 2011), 127–157; Tomasz Lisowski – Przemysław Wiatrowski, „Dobra Czytanka wg św. ziom'a Janka a tradycja polskiego stylu biblijnego“, *Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria językoznawcza* 20/40, z. 2 (2015): 115–127, doi: 10.14746/pspsj.2015.20.2.11.

Slezanů a fanoušků slezanství (ať už vymezeného jakkoli). Mimořádný zájem vzbudil později i *Nowy Testamyt po ślonsku*, který byl rozprodán během roku a půl od vydání (přes omezené možnosti nákupu – v podstatě bylo možno knihu pořídit jen v několika vybraných knihkupectvích a u samotného autora).⁵¹

Góralské texty (novozákonní a snad i žalmý z *TPD*) se dokonce brzy po vydání začaly používat na několika místech regionu i při liturgii (v rámci tzv. mší *w sprawie góralskiej*, při nichž hudbu obstarávají lidové kapely a na něž mnoho věřících přichází v tradičních krojích). Tato skutečnost záhy (v listopadu 2005) vyvolala jako kritickou reakci „list pro memoria“ arcibiskupa krakovského Stanisława kardinála Dziwisze, v němž hierarcha vybízí duchovní k dodržování liturgických předpisů, což znamená také užívání jen oficiálně schválených biblických textů.⁵² To byl asi nejviditelnější kritický hlas z kruhů církevních autorit a mezi věřícími Góraly a sympatizanty vyvolal určité zmatení (kritizované knihy totiž vydalo církevní-řeholní nakladatelství Pallotinum, předmluvy s úchvalným zabarvením napsali kněží) a rozčarování. Důsledkem arcibiskupova ohrazení (i výtek z jiných stran) byla pravděpodobně i skutečnost, že M. Matejowa-Torbiarz už ve svém projektu vydávání biblických textů v dialektu dál nepokračovala.⁵³ Zajímavou skutečností je, že text *NTG* byl patrně občas liturgicky užíván také mezi Góraly žijícími na slovenské straně.⁵⁴

⁵¹ Strana *Biblia po ślasku* na sociální síti *Facebook* oznámila 28. dubna 2019, že je k dispozici už jen sedmdesát výtisků, 15. července 2019 pak sdělila, že náklad již byl vyčerpán.

⁵² Jde o dokument *Pro memoria o tzw. mszach św. „w góralskiej sprawie“*; 5. 9. 2019 dostupné na adrese <https://bit.ly/52rCFz8>.

⁵³ Na začátku r. 2005 se sama M. Matejowa Torbiarz zmiňuje o existenci mešního lekcionáře a o tom, že má již přeložený i text knihy Genesis, viz Marta Dvořák, „W księgarniach już jest Nowy Testament przetłumaczony na gwarę zakopiańskich górali“ (4. 4. 2019 dostupné na adrese <https://bit.ly/2WInxdd>). K vydání knihy Genesis tiskem patrně už nedošlo, mešní lekcionář snad vyšel jen jako malotirážní tisk (nenalezl jsem o něm žádnou informaci v bibliografiích a knihovních katalogích; nevědí o něm ani krakovští polonisté zabývající se nářečím a literárními aktivitami v dané oblasti; samu autorku se mi žel nepodařilo kontaktovat).

⁵⁴ Např. v rámci Góralských folklórních slavností v obci Ždiar r. 2008 se při mši četlo evangelium z *NTG* (dokonce s malými úpravami – aby text lépe odpovídal zdejšímu nářečí), po přečtení perikopy ve slovenštině (informace z korespondence s jáhnem přítomným bohoslužbě).

3.3 Výhled do budoucna

Hlavním východiskem kritických ohlasů je neoddiskutovatelná skutečnost jistého vícestranného amatérismu, který lze najít v pozadí prakticky všech zmíněných počinů. Téměř vždy jde o kvazipřeklady, překlady z překladu. I v případě, že se překládá z originálu, není autor přímo klasický filolog či biblista. Tvůrci jsou vesměs nadšenci, kteří se (někdy) typicky zaštiťují „konzultacemi s odborníky“. Totéž platí i směrem k církevní autoritě. Žádný z textů nemá příslušné církevní schválení, a tudíž podporu významné formální autority. Autoři nebo vydavatelé si pomáhají tak, že knihu vypraví „na biblický způsob“ (zlatý nadpis na důstojných tmavých deskách apod.), do publikace zařadí přejný doprovodný text (úvod, dopis či jiný ohlas) některého z duchovních, dedikaci papeži atd. To vše je ale právě stále v linii onoho zmíněného amatérismu. Budou-li tedy chtít slezští či góralští literáti, aby biblický text v jejich dialektu nebyl viděn spíš jen jako lokální kuriozita, ale aby byl obecněji přijat i v odborných, církevních a širších kulturních kruzích s respektem (tj. aby mu byla bez velkých rozpaků přiznávána potřebná míra „kvality“), stěží se mohou v budoucích revizích nebo nových pokusech vyhnout mravenčí práci, kterou lze už dlouho pozorovat u zmíněných Kašubů.⁵⁵ Ti k vytváření svých biblických textů přistupovali a přistupují již desítky let mnohem promyšleněji a profesionálněji, nejenom s entuziasmem, ale také v úzké součinnosti s filologií, biblistikou i církevními autoritami. A teprve od takového solidně vypracovaného, obecně respektovaného biblického textu lze zároveň očekávat, že může být pomoci také při snaze „vytáhnout“ daný dialekt na úroveň vyšší společenské prestiže.

Pokud jde o experiment biblického textu ve stylizovaném sociolektu, zdá se, že asi nelze ani dnes, kdy uplynula poměrně dlouhá doba od jeho vzniku, ještě jednoznačně říci, zda vůbec a v jaké míře jsou jazykové prvky daného typu pro biblický text (jakkoli specificky zaměřený) „seriózně“ uplatnitelné. Zejména jde o to, aby jejich přílišná nápadnost a kontroverznost, tedy specifická, místy dosti krajní jazyková příznakovost, nezahlušila něco důležitého z jádra biblického poselství. Kontroverzní text *Dobrej Czytanki wg świętego ziom'a Janka*, ač na první pohled vypadá jako pouhá jazyková hříčka, podle mého názoru stále ještě čeká na podrobnou, vícestrannou, komplexní studii, která by zároveň zohlednila aspekty translatické, stylistické,

⁵⁵ Srov. výše v úvodu ke kap. 2.

sociolingvistické, biblistické i pastorální a která by jistě mohla přinést i řadu impulzů obecnějších.

Jak bylo řečeno úvodem, převedení biblického textu do lokálního dialektu či do jazykového útvaru typu sociolektu je jev, pro nějž v našem českém jazykovém prostředí nenacházíme paralelu. V dalších západoslovanských jazycích nicméně analogické počiny existují: na Slovensku byla nedávno publikována čtyři evangelia ve spišském dialektu,⁵⁶ nejnověji pak se objevily dokonce i texty z malé oblasti lužickosrbské (biblické úryvky ve východostředolužickém dialektu regionu městečka Slep).⁵⁷ Podobné pokusy se množí také ve vzdálenějších evropských regionech, např. ve Francii, Německu či Itálii,⁵⁸ a v budoucnu by patrně stálo za to nahlédnout daný fenomén i v těchto širších souvislostech.

*Katolická teologická fakulta, Univerzita Karlova
Thákurova 3
160 00 Praha 6
E-mail: josef.barton@ktf.cuni.cz*

⁵⁶ Anton Kret – Ladislav Vrana, *Evanjelium Ježiša Krista v spišskom nárečí* (Bratislava: Karmelitánske nakladateľstvo, 2011).

⁵⁷ Čtyři celé žalmy, Otčenáš a některé jiné krátké biblické úryvky v tomto mikrojazyce byly publikovány v novém evangelickém zpěvníku *Něnter comy Boga chwalić. Slěp-jańskie spiwarske knigły* (Slěpe: Kólesko, 2019).

⁵⁸ Příklady: nedávný překlad obou Zákonů do klasické (sjednocené) okcitanštiny: *La Biblia: Ancian Testament*, traduccion de Joan Larzac (Toulouse: Letras d'òc, 2015); *La Biblia: Novèl Testament*, traduccion de Joan Larzac (Toulouse: Letras d'òc, 2016); tlumočení evangelia Matoušova do gaskoňštiny (z devadesátých let): *Evangèli segon sant Mateu*, traduccion occitana (gascona) confrontada à l'originau grèc, per Miquèu Grosclaude (Pau: Per Noste, 1995); zbrusu nový překlad celého Nového zákona do západofalcké němčiny (v pdf; text byl dostupný ke dni 20. 12. 2019 na adrese <https://bit.ly/2ZA1NBR>; autorem překladu je Dieter Zimmer, jméno v knize není uvedeno); projekt prvního překladu celého Písma do standardní (dolomitské) ladinštiny probíhající na Svobodné univerzitě v Bolzanu (od r. 2012), srov. Ruth Videsott, „La traduzione della Sacra Scrittura nel ladino dolomitico: rilevanza e difficoltà“, *Biblicum Jassyense* 5 (2014): 71–86.

REVIEWS & NEWS

Pavel Frývaldský, *Cristo come Centro e Mediatore. La lettura della cristologia di Romano Guardini alla luce della teologia di san Bonaventura, Mauritius: Edizioni Accademiche Italiana – Edizione Sant'Antonio 2018, 328 stran, ISBN 978-613-8-39119-7*

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

Kniha vyšla u příležitosti padesátého výročí od smrti Romana Guardiniho (1885–1968). V úvodu autor správně podotýká, že christologie zmíněného německého myslitele zatím nebyla obšírněji zpracována. Východiskem snahy kolegy Pavla Frývaldského je znalecům Bonaventury z Bagnoregia známá skutečnost, totiž že Guardiniho disertační práce pojednávala o soteriologii Serafického doktora a následně jeho habilitace o systémotvorných prvcích bonaventurovského myšlení. Usoustavnit to, co je samo v sobě jen velmi málo systematické, toť výzva, které se náš český kolega snaží učinit zadost právě tím, že chce číst Guardiniho prismatem bonaventurovských inspirací, které nachází v jeho díle. Uvedenou intuici považuji za šťastnou především z hlediska interpretace Guardiniho spisů, nicméně jako znalec Bonaventury nemohu nekonstatovat, že myšlenkové dědictví středověkého církevního učitele je mnohem rozlehlejší než to, co z něho recipoval německý myslitel.

V první kapitole se setkáváme se stručnými údaji o životě R. Guardiniho. Její hlavní náplní je však zkoumání Guardiniho bonaventurovských studií. Není tajemstvím, že první Guardiniho práce věnovaná soteriologii Serafického doktora není skutečnými znalci považována za opravdu zdařilou. Naproti tomu druhá monografie je mnohem zralejší a hlavně věrnější Bonaventorovu myšlení jako takovému.

Druhá partie Frývaldského monografie je věnována tématu Kristova prostřednictví, respektive tomu, jak se bonaventurové inspirace promítají do Guardiniho myšlení. Jestliže do hry vstupují také Platón, Augustin a Dante, dovoluji si připomenout, že Bonaventura čerpal mnohé inspirace také z Aristotela, jehož ve svém díle cituje více než tisíckrát. Jestliže se praví, že Guardini podobně jako Bonaventura učí, že první člověk před hříchem mohl vstupovat do spásonosného kontaktu s Bohem prostřednictvím stvořených jsoucen pomocí kontemplanace (s. 90), je to pravda, nicméně tato pozice je starší. Zastával ji například již Richard od Svatého Viktora, jímž se následně nechal inspirovat Bonaventura.

Na straně 92 se hovoří o tom, že Guardiniho koncepce zjevení vychází z teologie vtělení a že tato teologie zjevení není statická, protože do hry vstupují historické události Ježíšova života. V dané souvislosti bych si dovilil upozornit na silnou vypovídací hodnotu různých verzí kruhového schématu, které sledujeme v Bonaventurově díle (christologicko-storiologický kruh milosti).

Celkově třetí kapitola je věnována Kristu jako Prostředníkovi spásy, tedy soteriologii. Nejenom já považuji Guardiniho fixaci na rekonstrukci jednotlivých, vedle sebe stojících soteriologických teorií, které mají vysvětlovat, jak „funguje“ kříž coby prostředek vykoupení, za zcela neadekvátní přístup k soteriologickému myšlení Bonaventury z Bagnoregia, protože posledně zmíněný autor usiloval o harmonizaci mnoha soteriologických kategorií. To se mu zdařilo až v druhé fázi jeho tvorby pomocí triády: kříž očišťuje, osvěcuje, přivádí k dokonalosti. Na tomto základě platí, že jednotlivé efekty kříže působí v životě učedníka v souvislosti se stupněm jeho duchovního zrání. Toto velmi inspirativní propojení tak zvaného objektivního a subjektivního aspektu procesu spásy by bylo podle mého soudu třeba více zdůraznit. Bonaventura by navíc mohl být zmiňován v této partii dříve nejenom prostřednictvím druhotné literatury, jejíž výběr navíc působí poněkud neodůvodněně.

Specifickou pozornost jsem věnoval části III.2.1, kde se pojednává o tajemství pokory. To, co říká Guardini o této typicky křesťanské ctnosti, není nezajímavé, nicméně o tom, jak ji pojímal Bonaventura, toho německý myslitel mnoho nevěděl. Problém tkví v tom, že Bonaventura rozlišoval minimálně tři druhy pokory, z nichž jenom jeden je podle něj možno velmi opatrně připisovat Bohu. Výrok o tom, že Bůh je pokorný, se u Bonaventury nehledá právě snadno, nicméně danou záležitost je možno interpretačně prokázat. Literatura na toto téma není kdovíjak rozsáhlá, nicméně existuje. Když Guardini pokoru spojuje s odvahou nebo silou (str. 167), rozhodně to není inspirace bonaventurovská, nýbrž tomistická. Jestliže Guardini vnímá soteriologickou valenci událostí Ježíšova života (s. 184nn.), je to ostře v rozporu s Anselmovou koncepcí, v níž má soteriologickou valenci pouze smrt vydedukovaného Vykupitele. Byl si toho Guardini, který Anselmovu soteriologickou koncepci vychvaloval, opravdu vědom? Jestliže Frývaldský taktně kritizuje Guardiniho výpovědi o poslušnosti v imanentní Trojici, je to každopádně správné (s. 87–188). Opravdu zajímavá je Guardiniho teze, podle níž byl Ježíš svobodný od sebe (s. 190). Trinitární a spirituální potencialita daného postřehu je veliká a zasluhovala by si větší rozvedení.

Konstatuje-li se, že velikonoční tajemství nepředstavuje jádro christologické reflexe německého myslitele (s. 204), pak je to evidentně kapitální odchylka od Bonaventurovy christologie a soteriologie.

Závěrečná kapitola pojednává o Kristu jako Prostředníkovi křesťanské existence a otvírá se prezentací Bonaventurova pojetí Krista jako Prostředníka milosti, což je spjato s tématem „*Verbum inspiratum*“. Jestliže v této partii narážíme na mnoho citací z Guardiniho, pak pouze dva odkazy na Bonaventurovo *Breviloquium* se mi jeví jako jen nepatrný dotek s bohatstvím toho, co se o dané problematice nachází ve spisech Serafického autora.

Po této partii následují v druhém oddílu čtvrté kapitoly další témata. Hned první, věnované pólům naší existence ve smyslu „nad“ a „uvnitř“, úzce souvisí s Bonaventurou, zejména s jeho koncepcí putování myslí do Boha. „In-existence“ Krista v nás působená Duchem svatým má opět hodně co do

činění s Bonaventurou. Poměrně specifické je pak téma kosmického Krista u Guardiniho.

Základní inspirace číst Guardiniho bonaventurovskou optikou je správná, nicméně systematizovat myšlení autora jako Guardini je úkol nadlidský, který se navíc stěžuje opíráním se o díla Bonaventury. S touto výzvou se český teolog vyrovnal rozhodně se ctí, byť v některých aspektech by znalec Bonaventury srovnání mezi oběma autory asi obohatil, zejména tam, kde vidí značné odlišnosti. Pokud se jedná o prezentaci Guardiniho christologie, v zásadě nelze mít námitky. Domnívám se, že právě tento aspekt díla kolegy Pavla Frývaldského je cenným vkladem do pokladnice nejen české katolické teologie.

doi: 10.14712/25365398.2020.50

Vojtěch Janšta, *Christologické a ekleziologické inspirace v díle Hugo Rahnera*, Olomouc: Vydavatelství UP 2017, 356 stran, ISBN 978-80-244-5242-5

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

V českém prostředí není osoba a dílo Huga Rahnera, bratra velmi slavného Karla Rahnera, příliš známá. Z uvedeného důvodu je třeba kvitovat s povděkem, že nyní se českému čtenáři dostává do rukou monografie Vojtěcha Janšty, která zároveň překračuje rámec české katolické teologie, neboť za více než padesát let od smrti představované osobnosti podobnou práci nenabízí dokonce ani německá teologická tvorba. Máme tudíž v rukou monografii po výtce originální a nesporně přínosnou nejenom z hlediska dějin teologického myšlení, ale také kvůli v ní obsaženým inspiracím, které mají co říci i dnešním badatelům a věřícím. Sluší se snad ještě podotknout, že vročení knihy je jedna věc, zatímco její skutečné vydání spadá až do roku následujícího. Knihy si zatím povšiml pouze kolega Vogel z HTF, ale žádný katolický kolega, což je postačujícím ospravedlněním této recenze.

První kapitola pochopitelně prezentuje životní osudy Huga Rahnera, jeho osobnost, jeho schopnosti vynikajícího, ba strhujícího řečníka, člověka s velkým smyslem pro osvěžující a napravující humor, ovšem také teologa, který upřednostňoval meditativní přístup a úžas nad jednotlivostí před systematickým myšlením. S tím byl spjat také jeho téměř nevšimavý postoj k dobové vědecké exegezi. Tuto pasáž díla považuji za velmi zdařilou a přesvědčivou, neboť je opřena o solidní pramennou základnu. Ve druhé části první kapitoly kolega Janšta prezentuje jednotlivé tematické okruhy Hugova díla, v němž následně rozlišuje práce zaměřené na tajemství Srdce Páně, na tajemství církve a na další související témata. Třetí část první kapitoly zdařile představuje Hugovu metodu, což umožňuje proniknout do problematiky dobové kerygmatické teologie. Čtvrtý oddíl první kapitoly je věnován Hugovým učitelům a inspirátorům.

Rozsáhlá druhá kapitola pojednává o christologických inspiracích obsažených v literárním odkazu H. Rahnera. Jestliže systematizace teologického díla daného autora je kvůli jeho stylu myšlení a vyjadřování téměř nemožná, pak o jejím celkovém zaměření to tak docela neplatí. Kolega Vojtěch Janšta totiž dokázal velmi přesvědčivě identifikovat nosnou osu této meditativní christologie, potažmo také ekleziologie právě v tématu Srdce Páně. První partie druhé kapitoly pojednává o daném tématu jako o klíči k četbě velikonočního tajemství. Následující oddíl prezentuje boholidské Srdce jako hermeneutický klíč četby trojičního mystéria, soteriologie, primárního účelu vtělení. Poté český

teolog věnuje pozornost tajemstvím Ježíšova života čteným ve stále stejné perspektivě. V dalším oddílu se hovoří o tématech stvoření a dějin, opět v perspektivě Srdce Páně. Na základě Janšovy práce bychom tedy mohli Rahnerovu teologii definovat také jako teologii srdce, případně jako cor-centrismus, což rozhodně není nezajímavý přístup a přínos.

Třetí kapitola pojednává o ekleziologických inspiracích v díle Huga Rahnera. Janšta zde vychází z velmi pozitivně přijímaného díla Huga Rahnera o symbolech církve u církevních otců. Pozoruhodná je i mariologická pasáž, kterou v této kapitole nacházíme. Jedná se pochopitelně stále o spirituální a meditaativní přístup, a nikoli o akademickou ekleziologii či mariologii v plném slova smyslu. Českému autorovi proto nezbyvá nic jiného, než postupovat spíše popisně, což vzhledem k prezentovaným inspiracím není rozhodně na škodu.

Po tomto stručném představení Janšovy práce pár slov o ladění poselství Huga Rahnera, které se nevyhnutelně promítá do recenzované monografie, jež je následně svědectvím o pomyslném novém „tvaru“ myslí českého autora. Nechat se ve vlastním nitru radostně oslovovat nádhernými inspiracemi ve spisech Huga Rahnera je jedna věc, zpracovávat jeho myšlení jako celek je však něco docela jiného a neskutečně svízelného, protože tento autor nám nepředkládá teologii v dnešním slova smyslu akademickou. Nejde pouze o základní zdroj, jímž jsou přednostně spisy církevních otců a chronologicky následných mistrů teologie a spirituality, ale rovněž o vlastní zaměření myslí Huga Rahnera. Jeho primárním záměrem není zmnožovat naše vědění, protože jako zastánce kerygmatické teologie nás chce přivádět k pomyslnému stromu života, k hlubšímu prožívání vlastní křesťanské a lidské existence. Pouze školácká teologie se od tohoto směřování kvůli zahleděnosti do sebe a neschopnosti přijmout obohacující alteritu nevyhnutelně s vyšší či nižší mírou odporu odvrací. V nejlepším slova smyslu školní teologie pak má značné potíže s uchopením tohoto poselství. Ještě mnohem obtížnější je představovat a zpracovávat tento nesmírně bohatý výron křesťanské moudrosti v podobě vědecké monografie. Zkrátka a dobře moudrost a věda jsou tu v dosti značném napětí. Ten, kdo je vězněm své specializace, kdo nevloží do četby sám sebe obdobně, jako to musíme dělat například při pronikání do hlubin dobré poezie, nemá šanci uchopit poselství, které se tu nabízí. Sapienciální teologie není univerzálně komunikovatelná, protože ten, kdo není s to nebo není ochoten vložit do úsilí o porozumění svou vlastní spirituální zkušenost, musí zůstat nevyhnutelně nepřipuštěn na jevišti, kde se tato úchvatná hra moudrosti naplňuje.

Doufejme, že tato monografie nalezne své čtenáře nejenom mezi odborníky, ale také mezi těmi, kteří pracují v pastoraci a usilují o prohloubení vlastního duchovního života. Zároveň je třeba vyslovit přání, aby kolega Vojtěch Janšta nepověsil své teologické snažení na pomyslný hřebík, protože by to byla škoda nejenom pro něho samotného, ale také pro českou teologii.

doi: 10.14712/23363398.2020.51

Mary L. Hirschfeld, *Aquinas and the Market: Toward a Humane Economy*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2018, ISBN 978-0-674-98640-4

ONDŘEJ HAVELKA

Kniha ekonomky a teoložky Mary L. Hirschfeldové s názvem *Aquinas and the Market* přináší vítané propojení teologie a ekonomie pohledem kvalifikovaného odborníka, který má nejen patřičné doktorské vzdělání v obou na první pohled vzdálených vědních disciplínách, ale rovněž praxi a zkušenosti s přednášením daných disciplín i dostatečné osobní nasazení v obou oblastech a v neposlední řadě energii a chuť prostředkovat mezi teologií a ekonomikou plodný a užitečný dialog. Textu nechybí nic z odbornosti obou vědních disciplín, zároveň je však pochopitelný také pro ne zcela zasvěcené ekonomy na jedné straně a teology na straně druhé a je psán příjemnou a čtivou angličtinou na více než dvou stech stranách. Sympatický přebal s portrétem sv. Tomáše Akvinského zaujme zejména teology.

Autorka v úvodu začíná představením svého – podle vlastních slov – dobrodružného akademického života: Svůj ekonomický doktorát získala na Harvardově univerzitě v USA, kde poté působila jako přednášející, aniž by ji tehdy bylo napadlo, jak bude akademická dráha pokračovat. Po osobním obrácení přišla touha studovat teologii, což autorka pojala opravdu velkoryse: prodala svůj dům v Massachusetts a odcestovala do Indiany, kde se plně ponořila do studia teologie na University of Notre Dame. Na této univerzitě získala svůj teologický doktorát, přičemž disertační práci věnovala ekonomickým aspektům díla Tomáše Akvinského. Původně zamýšlela psát ryze teologickou práci, ovšem její vedoucí viděla v autorčině ekonomickém vzdělání pro teologii, a zejména teologickou ekonomii, nemalý potenciál. Hirschfeldová se tak stala občanem dvou světů, které se rozhodla propojit v oblasti tomistické ekonomie a vydat plody svého „dvojjediného“ vědeckého úsilí. Nemálo autorů se pokouší o dialog mezi ekonomikou a teologií, ovšem často nemají oboustrannou kompetenci. Na otázku, zda je vůbec možné vést smysluplný dialog mezi soudobou vědou založenou na exaktních matematických vzorcích a scholastickou teologií, odpovídá Hirschfeldová právě touto zdařilou publikací.

První kapitola, biblicky nazvaná „Sloužit Bohu, nebo mamonu?“, uvádí do dialogu mezi teologií a ekonomikou. Známý ekonom Laurence Iannaccone definoval tři kategorie ne vždy ideálních vztahů mezi ekonomikou a teologií: (1) mikroekonomická interpretace náboženského chování, (2) interpretace dopadů náboženství na hospodářské výsledky a (3) interpretace ekonomického uspořádání z teologického hlediska. Podle Hirschfeldové je většina z těchto interpretací vedena teology kritizujícími ekonomické struktury, kterým však dostatečně

nerozumí, nebo naopak ekonomy kritizujícími teologické struktury, kterým rovněž v dostatečné míře nerozumí. Hirschfeldová se snaží být jedním z těch odborníků, kteří rozumí oběma světům na vysoké úrovni a mohou nabídnout relevantní syntézu. Podle autorky nabízí teologická ekonomie zejména širší kontext, který dává samotné ekonomii vyšší cíle a zaměření, než je pouhé fungování trhu. Ekonomie sama nedokáže měřit výš, k vyšším lidským hodnotám, nad rámec svých matematických modelů fungování trhu. Onen širší kontext nabízející vyšší lidské hodnoty zajišťuje teologie. Autorka popisuje ze svého pohledu jiné tři modely vztahu ekonomie k teologii: (1) teologie jako služebnice ekonomie, (2) dělba oblasti záběru ekonomie a teologie a (3) teologická kritika ekonomických premis, přičemž uvádí do základů myšlení klasiků, jako jsou Smith, Weber nebo Machiavelli, ale i současných – v našem prostředí méně známých – myslitelů jako jsou Stiglitz, Akerlof nebo Shiller. Hirschfeldová nabízí Akvinského myšlení jako syntézu předností všech tří modelů.

Druhá kapitola s názvem „Model racionální volby a jeho limity“ uvádí do problematiky ekonomického modelu racionální volby. Kromě širšího kontextu a vlastních obsahů ekonomického modelu představuje autorka hlavní motivy zapojení Akvinského myšlení v následujících kapitolách. Hirschfeldová podrobuje model racionální volby poměrně přísné kritice, ovšem stejně přísně zpochybňuje také kritiku modelu některými neekonomy, kteří – podle jejího názoru – vlastní povahu modelu a de facto ekonomie jako takové nechápu.

Svatý Tomáš Akvinský a jeho geniální myšlení přesahující scholastiku vstupuje do kompozice ve třetí a čtvrté kapitole. Autorka představuje přehled Akvinského teorií o praktickém rozumu a dobrém životě ve vztahu k myšlení ekonomů v aplikaci na model racionální volby. Podle autorky se Tomáš Akvinský se současnými ekonomy shoduje v elementární skutečnosti, totiž že lidé jednají s určitým cílem, a tedy lidská činnost je obecně teleologická (s. 68). Pro Tomáše je oním lidským cílem štěstí (happiness), zatímco pro ekonomy je jím utilita. V čem se přístup Tomáše Akvinského a současných ekonomů v hospodářské oblasti naopak elementárně liší, je etika a chápání dobra. Otázka dobra je otázkou po výtce filozofickou a dějiny lidského filozofického myšlení na ni přinesly téměř tolik odpovědí, kolik bylo opravdových účastníků diskurzu. Zobecnění na Akvinský versus současní ekonomové se mi proto v otázce dobra nejví přilíží šťastné a rozhodně není neproblematické, ovšem autorka si je zobecnění vědoma a argumentačně se je snaží zajistit.

Ve čtvrté kapitole se prolíná autorčino zaměření na Tomášovu metafyziku vzhledem k ekonomickému pojetí štěstí s oblastí etickou. Autorka představuje aristotelsko-tomistickou koncepci štěstí a problematiku ctnostného jednání a vztahuje tato témata k ekonomickému modelu racionální volby. Klíčovou skutečností pro chápání Tomášova přínosu ekonomickému myšlení je podle Hirschfeldové správný vztah k bohatství, neboť hmotné statky mohou být skutečně dobré. Nejsou ovšem cílem, ale prostředkem – mají pouze pomáhat na cestě k vyššímu cíli. Mají tedy instrumentální hodnotu a charakter. Štěstí člověku nepřinese bohatství, štěstí naopak podmiňuje využití bohatství směřující

k důstojné realizaci naší lidské přirozenosti v plné míře v životě zacíleném k Bohu (s. 97). Ke správnému cíli vede ctnostné jednání a nakládání se statky. Kvůli skutečnosti hříchu však člověka jeho rozum orientuje také k nižším statkům na úkor oněch vyšších, míní autorka v návaznosti na myšlení Tomáše Akvinského v hospodářské oblasti. Klíčem je činit taková rozhodnutí, která nás vždy zaměřují k objektivně nejvyššímu dobru.

Pátá kapitola se zabývá teorií trhu z různých úhlů pohledu, mimo jiné z pohledu tomismu, což je představeno např. posuzováním výroby a směny zboží na trhu vzhledem ke konečnému zacílení člověka. V tomto světle vypadá podle Hirschfeldové mnoho ekonomických témat – jako jsou povaha peněz, vztah mezi saturací preferencí či potřeb a blahobytem nebo maximalizace zisku – radikálně odlišně od ryze ekonomických modelů. Jeden zvláště zajímavý koncept je Akvinského rozlišení mezi přírodním a umělým bohatstvím vztažené k rozlišení mezi reálnou a nominální ekonomikou.

Šestá kapitola cílí na institucionální uspořádání v oblasti tomistických argumentů týkajících se vlastnických práv, trhů a hospodářské spravedlnosti. Tomáš Akvinský přistupoval k soukromému vlastnictví obecně spíše pozitivně, když tvrdil, že soukromé vlastnictví statků je legitimní a není pouhým ústupkem padlé lidské přirozenosti, jak učili někteří jeho současníci (s. 161). Autorka zde vykládá jak soulad mezi myšlením Tomáše Akvinského a současnými ekonomy, tak i rozpory v konkrétních bodech. Akvinský uvažuje tak, že člověk může vlastnit a legitimně profitovat tak, aby rozumně uspokojil své potřeby, ovšem zároveň tak, aby z tohoto vlastnění a hospodářského podnikání profitovala společnost a aby se z podnikání nestala nezřízená honba za bohatstvím, neúměrný konzumismus nebo uzurpování vlastněného výhradně pro sebe na úkor společnosti. Klíčem je správné rozhodování v hospodářské oblasti vzhledem k formování lidského života a jeho konečnému cíli (s. 178).

Ekonomové zabývající se teorií fungování trhů tendují podle Hirschfeldové k odsouvání etické roviny problematiky stranou. Teologové na straně druhé podle autorky často nedomýšlí kontext vlivů tržních pobídek na individuální lidské jednání. Tomistická ekonomie v podání Hirschfeldové propojuje ekonomické přístupy s širším kontextem dobrého života, přičemž předkládá hlavní etické nedostatky moderního kapitalismu vzhledem k tomu, jak ekonomický život slouží lidskému štěstí. Materiální bohatství je pouhým instrumentálním dobrem, cenným pouze do té míry, do jaké umožňuje lidem naplňovat dobrý život ve svém celku, uzavírá autorka v poslední sedmé kapitole.

Knihy *Aquinas and the Market* přináší mnohé inspirativní postřehy a odráží autorčinu kompetenci v obou sledovaných oblastech lidského myšlení. Občasné přílišné zobecňování na ekonomy zcela nechápající teologii a teology zcela se neorientující v ekonomii nezastíní celkový přínos publikace, fundovanou lehkost angličtiny a osobní zapálení člověka, který nepíše jen další komparaci dvou vědních disciplín, ale skutečně žije jejich vzájemný dialog a vydává ze svého života uvěřitelný počet.

doi: 10.14712/23363398.2020.52

Conference Report: ‘A Symposium on West Slavic Bible: Language and Style’ (3 July 2020, Catholic Theological Faculty, Charles University, Prague)

J I Ř Í H E D Á N E K

The international symposium at the Charles University Catholic Theological Faculty on 3 July 2020 with its subheading in four other West Slavic languages made quite clear these five languages are to be spoken at the event. In fact, one contribution was made in yet another, specific dialect of a couple of villages at the very east of Germany, which was the first time ever that the dialect could be heard in a formal setting of an international convention. Admittedly, all these languages are fairly close but mutual comprehensibility is limited, especially for an untrained ear. That, however, was not the case of most of the attendance of several dozens which were Slavic and linguistic specialists on the Bible and translation and themselves active speakers of more these languages. This was the third time¹ such a symposium was held at the venue, mainly thanks to doc. PhDr. Josef Bartoň² who believes this interesting tradition will be able to continue next year.

The event was structured in four units, each with discussions, which continued informally even after the formal sessions ended.

1. Nova

‘What should be corrected in the contemporary Upper Sorbian translation of the Holy Scriptures?’

Dr Daniel Dzikiewicz³ was able only to send a video (spoken in Upper Sorbian) dealing with specific issues of text (Gen 4:8; 22:1), errors, non-historical modernizations (2 Kings 19:15; Matth 1:18); philological issues (plusquamperfect in Luke 16:20; 11:22 and Hebr. dual in Gen 4:15c, both surprisingly not employed in Upper Sorbian) and theological issues (John 21:15–19, where the version employed a single verb throughout).

¹ June 1, 2018 ‘The Language and Style of Bible Translating: Czech and Polish Perspectives’ and June 7, 2019 ‘Bible Translation & Language: Czech, Polish and Sorbian Metamorphoses’.

² Department of Biblical Sciences and Ancient Languages, Catholic Theological Faculty, Charles University.

³ A Polish native, now an Assistant Professor in St. Joseph Theological Seminary, Vilnius, after having served as a priest in a central Upper Lusatian parish for ten years.

Translating was also the topic of the next contribution:

'A new Slovak translation of the Gospel of John'

Doc. Róbert Lapko, ThD. et Ph.D.,⁴ spoke (on video, due to illness) for the team of translators of the new Roman Catholic Translation to Slovak. The project, currently in its early stages, published so far only the Gospel of John in a working edition,⁵ well supplied with notes (some to explain particular translations) and ample references. The natural word order of Slovak is easy to listen to, which was the purpose.

The six translators (and twenty consultants) have also published proceedings on translation approaches⁶ to discuss their purpose to make a liturgical and textually reliable version of the Bible from the originals, with no regard to (Neo)Vulgate. It intends to be non-confessional and, apart from breaking away from the Latinized tradition, remarkable for its scholarly humility and the belief "the Bible is to be read through the Bible" (as doc. Lapka put it). The broad scope of the presentation was engaging for all the participants who regretted doc. Lapka had to be absent.

The first contribution presented in person was by Juliana Kaulfürstowa, M.A.:⁷

'So as to praise God in their own language: Dialectal translations of Bible fragments in Slepó Sorbian new songbooks'

As mentioned, her presentation was made in a special dialect, Slepó, which is neither Upper nor Lower Sorbian, elsewhere to be heard only in a couple of villages in North Eastern Upper Lusatia. It is used actively as a mother tongue by only a few dozens of speakers who sing from Upper Lusatian evangelic songbooks and read an Upper Sorbian Protestant Bible. The language differs in many respects from the standard Upper Sorbian, from phonology to phraseology. Believers often note down words in their vernacular on the margins of printed pages. There are not many longer texts from the past of the dialect but some there are. These and the songbook as the regular space where the two languages confront were the topic Juliana Kaulfürstowa spoke of. While she used the local dialect for presentation, Juliana is also a fluent Czech speaker, which made the following discussion easier for most of the attendants. As it was apparent, Czech people are still well aware of the life and language of Lusatian Sorbs, including the extensive coal mining in their small region

⁴ Jan Stanislav Institute of Slavistics, Slovak Academy of Sciences, Bratislava.

⁵ Róbert Lapko, Juraj Feník, Jozef Jančovič, Jaroslav Rindoš, Peter Zubko, Peter Žeňuch *Jánovo evanjelium: nový preklad a krátky komentár* (Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava, 2019). PDF available at www.slavu.sav.sk/publikacie/evanjelium.pdf.

⁶ Róbert Lapko, ed., *K metodike nového prekladu Svätého Písma do slovenčiny* [Notes on the methods applied in the new Slovak translation of the Holy Bible] (Vision Slovakia, mn, USA, 2016), 298 p.

⁷ The Sorbian Institute, Budyšin/Bautzen, Germany.

demanding for the communities to be relocated which reduces dramatically the chances for their language to survive.

2. Media

‘Some parameters of Czech Biblical style in later 16th century: Main differences in the NT of the Bible of Kralice and the Melantrich Bible’

PhDr. Robert Dittmann, Ph.D.,⁸ specialises on the Bible of Kralice. He confronted it with another version, well established in its day in many respects, the Melantrich Bible. It was interesting to realize the Bible of Kralice that has shown its exceptional qualities throughout its four centuries was originally not much more than a marginal attempt of a minor religious group at the periphery of the Czech Kingdom. The edge was substantial for the Melantrich Bible published then in large quantities, enjoying the attention of the Imperial Throne as well as oecumenical support. The analysis of the language, however, demonstrated the linguistic qualities the translators at Kralice embedded in their version. These were finally to prove successful and to last for centuries.

The next contribution, though intended for versologists, was relevant to translators generally as the challenge of OT poetry is to be tackled with by translators anywhere:

‘Syllable weight in earlier translating Psalms’

ThLic. Tomáš Matějec, Ph.D.,⁹ as if brought back the evergreen issue of Czech versology, the question if syllable weight is fit for Czech. Obviously, no new solution to this once well circulated question was offered. Interesting, however, was to see how serious and sustained was experimenting with syllable weight in Czech poetry. Noble and meaningful as Biblical Psalms are, they requested a noble form, which used to be syllable weight for long centuries. The large company of experimenters includes experienced authors such as Comenius. Too often, however, additional metrical principles had to be involved. Being able to sing the psalms is what keeps translators and poets stimulated to try and set the Psalms in verse.

‘A semantic bohemism “mięśny” (2 Cor. 3:3, Gr. σάρκινος) in relation to the issue of lexical dependence of the Bible of Gdańsk on the Bible of Kralice’

Prof. dr hab. Tomasz Lisowski¹⁰ used Polish translations of the Greek adjective σάρκινος to demonstrate how the Bible of Kralice influenced a Polish version of a comparable impact in Poland, the Protestant Bible of Gdańsk. Czech

⁸ Institute of Czech Language and Theory of Communication, Faculty of Arts, Charles University.

⁹ Department of Ecclesiastical History and Literary History, Catholic Theological Faculty, Prague.

¹⁰ Institute of Polish Philology, Adam Mickiewicz University, Poznań, Poland.

translations of 2 Cor. 3:3 are far from ideal, especially if they insist on an adjective patterned by the Greek; and similar problems in a language with similar options are reflected in the Polish version. A living discussion followed.

“Everyman’s” Holy Scriptures: A New Testament by František Pollášek of 1791/1792’

Doc. PhDr. Josef Bartoň, Th.D.,² turned attention to a remarkable translating achievement, still virtually unknown in wider scholarly circles.

František Pollášek (1757–1828) was a professor of Theological Faculty in Olomouc. Ministering as a priest, he soon realized that for the common man to understand and love Scriptures, the books had to speak in the language of their hearts. He was well qualified to translate the NT in such a language that sounded both dignified and naturally for any farmer.

Doc. Bartoň furnished many examples (in eight categories) where the way Prof. Pollášek put it sounded much clearer and commonplace than what the versions of the day offered. He contrasted it with the Czech Bible of 1778 (Durych – Procházka), almost contemporaneous with the Pollášek NT of 1791 (*I.*) – 1792 (*II.*). Some conversions he was bold enough to make, translators dared to do only more than 120 years later, some not before the present-day and, I admit as a Bible translator (sympathetic to that approach to translating), I would hesitate myself to make some conversions despite appreciating them. František Pollášek got ahead of his times considerably. It was apparent again that significant or revolutionary achievements do not need established Bible centres and respectable institutional support.

3. Vetera

The two mediaeval version sections (3 Vetera & 4 Vetera) were open to young researchers to inform on the results of their ongoing researches.

‘Selected issues of the development of Old Czech vocalism in the Leskovec-Dresden Bible (1365–1375)’

Mgr. Anastasija Rožkova⁸ demonstrated that vocalic shifts in Old Czech had different speed in various layers of the word stock as she differentiated endings, stems of grammar words and frequent items from other portions of the vocabulary. I can see an analogy to slow and unequal development in word stocks and other layers of language. It is advisable not to think of phonological changes as switching parameters to cause largescale reshuffling throughout the system. (Basic assumptions of modern generative phonologies as well as brief treatments in textbooks tend to suggest such simplified views.)

'Linguistic specifics of the Second Revision of the Old Czech Bible version'

Mgr. Hana Kreisingerová, Ph.D.,¹¹ has shown how Latin tenses were translated to Old Czech in the Second Revision of the Old Czech Bible. Czech used to render e.g. Lat. perfect with a former aorist, but what slowly emerged in translations was composite past such as it is today. Thanks to her differentiating statistics in various portions of the word stock, we can witness how much the different layers of vocabulary were affected by the composite past preference.¹²

'On the language and authorship of the Martin Lupáč New Testament (ca. 1450)'

Mgr. et Mgr. Katarína Džunková¹⁵ discussed how much Martin Lupáč, a distinct Utraquist personality, actively affected the final form of the Utraquist revision of the Czech text of the NT emerging in 1430s. Martin Lupáč was no doubt erudite enough and an experienced author (despite writing more in Latin than in Czech) to cope well with the task. His achievement seems the more important as it makes a transition to the Fourth Revision of the Old Czech Bible which was to become later the text to be printed in the first Czech Bible incunabula. That is why his share deserves a more substantial evaluation.

'A mystical concept of the Song of Songs in the Old Czech Bible'

Bc. Anna Michalcová⁸ dealt with the character and origin of interpretive headings in Old Czech versions of the Song of songs. Whereas the Hebrew needs no headings as it provides enough clues as to who is the speaker,¹⁴ European languages including Czech have mostly to headline stanzas, which reveals if this poem on the love between a man and a woman is understood as between the Lord and Israel (common Jewish interpretation), Christ and Church (as common in Christians) or just the love itself. As the poem is eventful, the allegorical interpretation, cultivated and layered for centuries, makes a theological topic as it is. Bc. Michalcová collected and categorized headings from quite a few versions so the survey offered an interesting picture: While we might expect the Mediaeval Czech versions were concerned with nothing but the traditional allegorical approach established in churches from as early as Origenes, we would be mistaken. Apart from Christ and Church (into which

¹¹ Department of Language Development, Czech Language Institute, Academy of Sciences.

¹² The 2nd Revision of the Old Czech Bible consists of almost three dozens of textually varied manuscripts throughout a longer period. It is reasonable to distinguish at least an older and a younger stage.

¹⁵ Department of East European Studies, Faculty of Arts, Charles University.

¹⁴ Hebrew distinguishes genders in 2nd and 3rd person verbs and many pronouns as well as possessives which in suffixes to nouns are more frequent than possessive adjectives in Czech. Few common Hebrew sentences in the Hebrew Bible are neutral in gender.

High Middle Ages projected Mary) we meet also the synagogue, and there are even versions with no headings at all, relying on the reader to conclude who is the speaker.

'Initials in Old Czech Psalters'

Mgr. Andrea Svobodová, Ph.D.,¹¹ Mgr. Kateřina Voleková, Ph.D.,¹¹ and Bc. Ondřej Batka¹¹ pointed to a very specific issue the users of the modern critical editions rarely come across. The early (mostly Biblical) printed texts used to leave blanks for initial letters to be painted in by hand. The artist was somebody else and usually somewhere else than the printers. Who wrote the text or, later, who typeset it and saw the draft, knew what initial was to get in which blank on the page. The letter was noted down on the margin to be hardly noticeable for a common reader. It was only for the illuminator to find and paint it inside. Not infrequently, however, the clue was missing, or missed by the illuminator. He had then to guess it, which might be easy, but he might make a mistake. Modern editors have to identify and mark out such mistakes.

Listening to presentations, participating in the discussions and involving in conversations was rewarding and often revealing. I am sure the participants would welcome if this event could keep on being annual.

doi: 10.14712/23363398.2020.53

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
THEOLOGICA 2020, Vol. 10, No. 1

Charles University
Karolinum Press
Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha1
Czech Republic
www.karolinum.cz
Typeset and printed by Karolinum Press

Published twice a year

ISSN 1804-5588 (Print)
ISSN 2336-3598 (Online)
MK ČR E 19775

Acta Universitatis Carolinae Theologica is licensed under a Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.