



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

1/2014

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

1 / 2014
January – June

EDITORIAL BOARD
STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

EDITORIAL OFFICE OF THEOLOGIA CATHOLICA LATINA:
5, Iuliu Maniu, 400095 Cluj-Napoca, Phone +40 264 590715

Editor-in-Chief:

József MARTON, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Executive Editor:

Liviu JITIANU, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Editorial Board:

Alexandru BOBOC, University of Bucharest, Romanian Academy, Romania
Erik EYNIKEL, Radboud University, Nijmegen, The Netherlands
Joseph A. FAVAZZA, Stonehill College, Easton, Massachusetts, USA
László HOLLÓ, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania
Mihály KRÁNITZ, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary
Mózes NÓDA, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania
Hans ROTTER, Leopold-Franzens-Universität, Innsbruck, Austria
Bernhard UHDE, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, Germany
János VIK, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania
Korinna ZAMFIR, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Advisory Board:

György BENYIK, Theological Institute of Szeged, Hungary
Anton BURGER, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Germany
Paddy CRONIN FAVAZZA, Rhode Island College, Providence, RI, USA
Dávid DIÓSI, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania
György FODOR, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary
Armin KREINER, Ludwig-Maximilians-Universität, München, Germany
James McMAHON, Albert Ellis Institute, New York, USA
Szabolcs ORBÁN, Roman Catholic Theological Institute, Alba Iulia, Romania
Marc RASTOIN, Centre Sèvres – Facultés Jésuites de Paris, France
Attila THORDAY, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

Layout Editor:

Judit ROBU

YEAR
MONTH
ISSUE

(LIX) 2014
JUNE
1

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

1

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

CONTENTS

Lucian FARCAȘ: *Die Zehn Gebote im „Katechismus der Katholischen Kirche“*. *Kritische Analyse der Darstellung des Dekalogs*..... 5

Daniel IACOBUȚ: *Dall’Eucaristia alla Chiesa. Contributi di Henri de Lubac al rinnovamento ecclesologico preconiliare* 25

Mózes NÓDA: *Eucharistic Devotion. Historical and Theological Perspectives*..... 49

SZÁSZ István Szilárd; *Teológiai kontroverzia a kézből áldozás kapcsán*..... 65

Fabian DOBOȘ: *Aspetti socio-politici nella diocesi romano-cattolica di Jassy alla fine del secolo 19*..... 87

CONTENTS

Florin SPATARIU: *Gregorian Melos in the Catholic Environment in 20th Century Moldova*..... 103

Corneliu BEREA: *Chi sono gli “altri” per la Chiesa missionaria. Breve indagine nel pensiero di Yves M.-J. Congar* 113

DIE ZEHN GEBOTE IM „KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE“. KRITISCHE ANALYSE DER DARSTELLUNG DES DEKALOGS

LUCIAN FARCAȘ¹

Zusammenfassung. Es ist eine leicht erkennbare Tatsache, dass die katholische Kirche des 20. Jahrhunderts mit vielen neuen Situationen konfrontiert wurde und noch immer konfrontiert ist. Das II. Vatikanische Konzil hat versucht, die Identität und die Aufgaben der Kirche in dieser Zeit zu erklären und Orientierungspunkte aufzuzeigen. Was die Konzilsväter für die Gegenwart und die Zukunft der Kirche besprochen und beschlossen haben, musste in konkrete Darstellungen und Taten umgesetzt werden. Vom Konzil gefördert und unterstützt, hat die Theologie große Fortschritte gemacht. Es muss aber gesagt werden, dass die größte Zahl der Gläubigen kaum Zugang zu den hochgestellten Ergebnissen der Theologie hat. Zu den vom Konzil wiederentdeckten oder neu dargestellten Quellen des Glaubens, der Liturgie, der christlichen Sittlichkeitslehre und der Spiritualität sollte ein neuer Katechismus die Gläubigen führen. Seit dem Konzilsende (1965) bis zum Erscheinen des erwarteten Katechismus (1992) sind viele Jahre vergangen. Die Meinungen und die Beurteilungen über dieses Werk sind nicht nur verschieden, sondern auch widersprüchlich. Nach vielen kritischen Analysen kann man vorsichtig die Frage stellen: Ist dieses Werk – die französische Ausgabe umfasst 676 Seiten und die deutsche 816 Seiten! – ein Katechismus im klassischen Sinne des Begriffes oder ist es eher ein Kompendium der allgemein christlich katholischen Lehre?

Stichwörter: Dekalog, Geschichte des Dekalogs, Zehn Gebote und Bibelwissenschaft, Weltkatechismus, Holländischer Katechismus, Zehn Gebote und Religionsdidaktik, Katechismus und Praxis.

1. Die Darstellung der Zehn Gebote im *Katechismus der Katholischen Kirche*

In der Nummer 3 der Apostolischen Konstitution „Fidei Depositum“ zur Veröffentlichung des „Katechismus der Katholischen Kirche“ spricht der Papst die Anordnung des Inhaltes an und erklärt den Zweck eines Katechismus als eine getreue und organische Darstellung der christlichen Lehre. Erwähnt wird auch die Tatsache, dass er eine Stütze für neue Situationen sein muss: „Er soll auch eine Hilfe sein, mit dem Licht des Glaubens die neuen Situationen und Probleme zu beleuchten, die sich in der Vergangenheit noch nicht ergeben

¹ Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif“ din Iași, email: lfarcas@itrc.ro.

hatten“.² Geteilt in vier klassische Teile, behandelt der neue Weltkatechismus im dritten Teil „das christliche Handeln, das von Geboten ausgehend dargelegt wird.“

1.1. Die Einführung in die Zehn Gebote

Für die Einführung in die Zehn Gebote bedient sich der Weltkatechismus eines Textes aus dem Evangelium nach Matthäus (19,16-30). Dort wird von einem jungen Mann gesprochen, der zu Jesus kam und ihm die Frage stellte: „Meister, was muss ich Gutes tun, um das ewige Leben zu gewinnen?“ Auf seine Frage erhielt der junge Mann die Antwort: „Wenn du aber das Leben erlangen willst, halte die Gebote!“ Jesus zählt einige Gebote des Dekalogs auf, aber nur aus der zweiten Tafel und fasst sie zusammen im Gebot der Nächstenliebe. In der Nummer 2053 erklären die Autoren des Weltkatechismus, wie Jesus auch eine zweite Antwort hinzufügt. Es reicht nicht das bloße Halten der Gebote: Für das Vollkommen-Sein fordert Jesus den Verzicht auf Besitz, das Geben des Geldes für Arme und die Nachfolge. Interessanterweise werden an dieser Stelle die Evangelischen Räte angesprochen, die von den Geboten nicht zu trennen sind: die Armut, die Keuschheit und der Gehorsam. Jesus bestätigt die immer noch aktuelle Gültigkeit der Gebote und verdeutlicht ihre Forderungen (vgl. KKK 2054). Eine andere Stelle aus dem Evangelium nach Matthäus (22,37-40) wird in der Nummer 2055 zitiert, um das Licht zu zeigen, in welchem der Dekalog ausgelegt werden muss. In dieser Stelle geht es um das Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe: „Der Dekalog ist im Licht dieses zweifachen und zugleich einzigen Gebotes der Liebe auszulegen, welche die Erfüllung des Gesetzes ist.“ Dieser Hinweis wird weiter mit einem Text aus dem Römerbrief (13,9-10) bekräftigt. Mit der Nummer 2056 beginnt die Beschreibung des Dekalogs in der Heiligen Schrift. Gesagt wird hier, dass *Dekalog* wörtlich „Zehn Gebote“ bedeutet. Der Offenbarungsort des Dekalogs ist der heilige Berg Sinai. Der Text hebt die angebliche Tatsache hervor, dass die „Zehn Worte“ der *Finger Gottes* geschrieben hat, und daraus kommt die Aussage: „Darum sind sie in einem besonderen Sinn Worte Gottes“. Die „Zehn Worte“ wurden im Alten Bund geoffenbart, sie erhalten aber ihren tiefsten Sinn erst in Jesus, im Neuen Bund. Von welchem Sinn die Rede ist, wird an dieser Stelle nichts gesagt. Der Dekalog muss im Zusammenhang mit dem Auszug aus Ägypten verstanden werden (vgl. KKK 2057). Er enthält die Bedingungen für ein Leben, das von *der Sklaverei der Sünde* befreit ist. Die Gebote spielen eine wegweisende und befreiende Rolle. Gemäß der Nummer 2058 ist das Gesetz Gottes in den „Zehn Worten“ zusammengefasst und ver-

² JOHANNES PAUL II.: Apostolische Konstitution „Fidei Depositum“, 3, in *Katechismus der Katholischen Kirche*, München, 1993, 32.

kündet. Das wird durch ein Zitat aus Deuteronomium (5,22) unterstützt. Hier wird Mose als der Empfänger des Dekalogs – in zwei Tafeln geteilt – verstanden. Der Dekalog sei die Bundesurkunde und enthalte die Bestimmungen des Bundes zwischen Gott und seinem Volk.

Das folgende Zitat aus dem Weltkatechismus zeigt deutlich, wie seine Autoren den Dekalog verstehen und darstellen: „Die ‘Zehn Worte’ werden von Gott im Rahmen einer Theophanie ausgesprochen – ‘Auge in Auge hat der Herr auf dem Berg mitten aus dem Feuer mit euch geredet’ (Dtn 5,4).“ Die Zehn Worte gehören zur Selbstoffenbarung Gottes und seiner Herrlichkeit. In den Geboten, die er gab, schenkt Gott sich selbst und seinen heiligen Willen. Indem er seinen Willen kund tut, offenbart sich Gott seinem Volk (vgl. KKK 2059). In der Nummer 2060 wird der Zusammenhang der „Zehn Worte“ mit der Zeit zwischen dem Bundesangebot und dem Bundschluss betont. Die volle Bedeutung der Gebote ist nur innerhalb des Bundes zu verstehen. Eine ziemlich unklare Aussage kommt in der Nummer 2061 vor: „Der Schrift zufolge findet das moralische Handeln des Menschen seinen eigentlichen Sinn im Bund und durch den Bund.“ Das wird mit einem Text bestätigt, der Origenes zum Autor hat. Das sittliche Handeln wird von der Zugehörigkeit zu Gott durch den Bund abhängig gemacht. Die sittliche Lebensführung wird mit bemerkenswerten Worten beschrieben: „Die sittliche Lebensführung ist *Antwort* auf das liebende Handeln des Herrn. Sie ist Anerkennung, Ehrerbietung und Danksagung an Gott. Sie ist Mitwirkung an dem Plan, den Gott in der Geschichte verfolgt.“ (KKK 2062) Das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen ist als Bund und Dialog zu verstehen. Gott, der Gesetzgeber, spricht immer in der ersten Person – „Ich bin der Herr“ – und wendet sich an den einzelnen – „Du“: „In allen Geboten Gottes wird der Adressat mit einem in der Einzahl gehaltenen Personalpronomen angesprochen. Während Gott seinen Willen dem ganzen Volk kundtut, teilt er ihn auch jedem einzelnen mit.“ (KKK 2063) Das Zitat, das nach dieser Aussage kommt, hat eine andere Bedeutung und wenig mit ihrer Absicht zu tun. Was in der Nummer 2064 gesagt wird, ist nicht leicht zu beweisen. Eine solche Äußerung bedarf unbedingt einer Studie über die Geschichte des Dekalogs sowohl in der Heiligen Schrift als auch in der Überlieferung der Kirche. Es wird der Einfluss des heiligen Augustinus erwähnt, der den Dekalog immer in bezug auf das Hauptgebot der Liebe verstand und der auch die heutige Einteilung der Gebote bestimmte (vgl. KKK 2067). Die Gültigkeit der Zehn Gebote wurde durch das Konzil von Trient³ und das II. Vatikanum⁴ bestätigt. Der Dekalog

³ H. DENZINGER, P. HÜNERMANN (Hrsg.), *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg ³⁷1991, 1536–1539; 1569–1590.

⁴ II. Vatikanum, *Lumen gentium*, 24.

bildet eine Einheit zwischen den beiden Tafeln, so dass er unteilbar ist: „Der Dekalog bringt das gottbezogene und das gesellschaftliche Leben des Menschen in eine Einheit.“ (KKK 2069) Das Verhältnis zwischen dem Dekalog und dem natürlichen Gesetz ist ein wichtiger Aspekt in der Sittenlehre. Der Weltkatechismus versucht das in zwei Nummern (2070–2071) zu verdeutlichen.

Die Zehn Gebote lehren uns „die wahre Natur des Menschen. Der Dekalog enthält einen hervorragenden Ausdruck des natürlichen Sittengesetzes.“ (KKK 2070) Die ganze Erklärung des Verhältnisses zwischen dem Dekalog und dem Naturgesetz scheint im Weltkatechismus sehr unklar zu sein. Es ist allerdings zu wenig Raum in der vorliegenden Arbeit für eine ausführlichere Behandlung dieses Themas.

1.2. Kritische Bemerkungen zur Einführung in die Zehn Gebote

Die Darstellung der Zehn Gebote beginnt mit einem Text, der zwar die Gebote anspricht, der aber den Dekalog nicht als zentrales Thema beinhaltet. Man hat den Eindruck, dass sich der Lehrstoff von den Zehn Geboten im Weltkatechismus von der biblischen Quelle entfernt. Damit ist gemeint, dass die Heilige Schrift oft als die Argumentationsquelle für die Meinungen der Verfasser (des KKK) zitiert wird. Sie wird nicht mit Hilfe der exegetischen Ergebnisse als Entstehungs- und Entwicklungsort der Gesetze angewandt. Die meisten Ausgaben der Heiligen Schrift gebrauchen verschiedene Überschriften für die Perikope Mt 19,16-30. Jedoch nirgendwo findet man in diesen Überschriften den Dekalog oder die Gebote als Hauptinhalt dieser neutestamentlichen Stelle. In der Einheitsübersetzung z.B. liest man: „Von Reichtum und Nachfolge.“⁵ Wichtig zu erwähnen ist die Tatsache, dass Mt 19,16-30 eine Einheit ist und deshalb aus exegetischer Sicht nicht in zwei Teile getrennt werden darf. In seinem Buch „Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments“ beschäftigt sich der bekannte Exeget R. Schnackenburg unter anderen mit dem Thema „Die alttestamentlich-jüdische Sittenlehre und Jesu sittliche Forderungen.“ Er spricht gerade den Text an, mit dem die Zehn Gebote im Weltkatechismus eingeführt werden. Seiner Meinung nach steht der Dekalog in der Stellungnahme Jesu nicht als Schwerpunkt, sondern die Aufforderung, auf Besitz zu verzichten und ihm nachzufolgen:

„Wenn du zum Leben eingehen willst, halte die Gebote!“ (Mt 19,17) – nach dieser Antwort Jesu an den reichen jungen Mann scheint Jesus nichts anderes zu fordern als die jüdischen Gesetzeslehrer seiner Zeit. Aber es ist eine matthäische Formulierung, wie ein Vergleich mit dem

⁵ *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Die Bibel. Gesamtausgabe*, Hrsg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz u. a., Katholische Bibelanstalt, Stuttgart ⁵1988.

Wort Jesu bei Mk 10,19 / Lk 18,20, das zurückhaltender ist („Die Gebote kennst du“), zeigt. Außerdem folgt auf diese erste Stellungnahme Jesu seine Aufforderung an den suchenden Mann, seine Besitztümer an die Armen zu verteilen und ihm dann nachzufolgen.⁶

Dazu muss gesagt werden, dass Jesus nicht den ganzen Dekalog aufzählt. Es werden Gebote der zweiten Tafel und auch diese nur zum Teil erwähnt. Die Autoren, die die Zehn Gebote im Weltkatechismus behandeln, haben einen wichtigen exegetischen Aspekt übersehen: Die Rede Jesu über die Gebote – im Gespräch mit dem jungen Mann – ist eher ein Übergangspunkt, um von ihm das zu verlangen, was das wahre Leben zu bedeuten hat. Dieses von Jesus verkündete und angebotene Leben ist mehr als das Halten der Gebote. Wenn man den Rat Jesu ernst nimmt, dann bedeutet das, dass das Halten der Gebote zu wenig ist, so lange es noch so viele Arme gibt.⁷ Wegen eines nicht ausreichenden Umgangs mit Mt 19,16-30 bekommt man den Eindruck, der neue Weltkatechismus wolle in der Darstellung der sittlichen Lehre einen Rückschritt dem Heilsverständnis gegenüber begehen. Die Gebote werden oft allzu legalistisch dargestellt. Das ewige Leben wäre in diesem Fall eine Belohnung für das Halten der Gebote und nicht eine Annahme des in Christus vollzogenen Heilsangebotes.

Aus diesem Grund darf man die Frage stellen: Wäre es nicht besser gewesen, mit einer anderen matthäischen Perikope anzufangen und im Licht des Hauptgebotes der Gottes- und Nächstenliebe die Darstellung des Dekalogs durchzuführen? Zwar wird eine solche neutestamentliche Stelle in der Nummer 2055 angesprochen. Hier aber wird sie zu kurz präsentiert und ausgelegt. Mt 22,37-40 (dazu auch die Paralleltexte) und Röm 13,9-10 verdienen eine größere Aufmerksamkeit in der Interpretation und der Darstellung der Zehn Gebote. In ihrer Rede über den Dekalog in der Heiligen Schrift bedienen sich die Verfasser einer schwachen oder, besser gesagt, keiner Exegese. Das ist z.B. der Fall in der Nummer 2056.

Was soll und kann der Mensch der modernen Zeit durch diese Sätze verstehen: „Diese ‘Zehn Worte’ hat Gott seinem Volk auf dem Heiligen Berg Sinai geoffenbart. Im Unterschied zu den anderen von Mose aufgezeichneten Geboten hat der ‘Finger Gottes’ (Ex 31,18) sie geschrieben. Darum sind sie in einem besonderen Sinn Worte Gottes“? Gerade da, wo der Katechismus durch seine Sprache das Verstehen der Entstehung und der Bedeutung des Dekalogs

⁶ R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Bd. 1, Freiburg–Basel–Wien, völlige Neubearbeitung 1986, 68.

⁷ Für diese Einsicht vgl. A. SAND, „Das Evangelium nach Matthäus“, in J. ECKERT, O. KNOCH (Hrsg.), *Regensburger Neues Testament*, Regensburg, 1986, 394–397, 393.

vermitteln sollte, wird seine Sprache nicht verständlich und kaum annehmbar für die Menschen von heute, besonders für die Kinder und Jugendlichen, die einer vermittlungsfähigen Katechese bedürfen. Z.B. in der Nummer 2057 findet sich eine ungeklärte und unbegründete Aussage: „Diese ‘Zehn Worte’ [...] zeigen die Bedingungen für ein von der Sklaverei der Sünde befreites Leben“. Das Volk Israel wurde aus der ägyptischen Sklaverei befreit, die das Alte Testament nicht als Sklaverei der Sünde bezeichnet. Es mögen auch solche Ausdrücke auftauchen, die Befreiungstaten Gottes, des Herrn, aber haben Israel aus *der Knechtschaft des Pharao und seines Heeres zur Freiheit geführt*. Sehr bedauerlich sowohl für die Darstellung der Zehn Gebote als auch für die Behandlung der einzelnen Gebote ist die Tatsache, dass die theologische Dimension zu schwach ist. Gerade die Präambel – der Schwer- und Ausgangspunkt des Dekalogs – wird kaum behandelt. So entsteht auch im neuen Katechismus der katholischen Kirche der Fehler, den man oft in der bisher geltenden Moralthologie gemacht hat:

Leider wurde die Präambel, die für das Verständnis des ganzen Dekalogs entscheidend ist, innerhalb der Moralphädagogik jahrhundertlang übersehen, so dass sich eine Gesetzesmoral herausbildete, die ausschließlich Forderungen Gottes an den Menschen betonte. Neben zahllosen Katechismen und Beichtspiegeln ist dafür auch die Moralthologie von Heribert Jone ein Beispiel. Das gesamte zweite Buch dieses Werkes, das aus drei Büchern besteht, ist nach dem Schema des Dekalogs aufgebaut, ohne dass auch nur ein einziger theologischer Gedanke geäußert wurde; hier wird nur nach Art von juristischen Kompendien gesprochen. Von solch einer Gesetzesmoral mussten sich zwangsläufig immer mehr Menschen distanzieren. Um dem entgegenzuwirken, verzichtete man in der Religionspädagogik schließlich ganz auf die Behandlung des Dekalogs. Nach der jahrhundertlangen Deformierung des Dekalogs wurde sein fundamentaler Wert nicht mehr erkannt.⁸

Beim Lesen des Weltkatechismus hat man dort, wo die Zehn Gebote behandelt werden, Schwierigkeiten mit dem *Sinn* des Dekalogs. Wenn er vom „Finger Gottes“ selbst geschrieben worden ist, warum soll sein tiefster Sinn sich erst in Christus enthüllen? Das Ethos eines Volkes betrifft sein *hier* und *jetzt* konkretes sittliches Leben und Verhalten. Ein Kodex wie der Dekalog hat Sinn und Wirkung für die Menschen, die sich von ihm in der Gegenwart angesprochen wissen. Ohne seinen Sinn kennen zu können, wäre das sittliche Verhalten gemäß dem Dekalog nicht möglich. Solche Unklarheiten tauchen im neuen Katechismus deshalb auf, weil die ganze Darstellung der Gebote zu legalis-

⁸ A. EXELER, *In Gottes Freiheit leben. Die Zehn Gebote*, Freiburg–Basel–Wien, 1981, 66.

tisch, juristisch und zu wenig theologisch, biblisch-exegetisch, heilsgeschichtlich und anthropologisch orientiert ist.

Die Heilige Schrift spricht kaum in Lehrsätzen, sie erzählt die Geschichte Gottes mit den Menschen. Nicht die Lehre, sondern das Leben steht im Vordergrund. Selbst wo die Glaubensaussagen des Neuen Testaments Bekenntnischarakter annehmen, sind sie nicht als Lehrsätze, sondern als Lobpreis der Heilstaten Gottes gefasst („Die Kirche hat ein Credo, das man singen kann!“).⁹

Das Verhältnis zwischen den Zehn Geboten und dem Naturgesetz ist nicht ausreichend dargestellt. Wenn sich die Kirche heute in Dialog mit ihren Kindern setzen will und wenn die Christen Gespräche mit Menschen anderer Kulturen, Religionen und Lebensorientierungen führen wollen, ist das Verständnis des Dekalogs im Weltkatechismus eher ein Hindernis als ein förderndes Angebot, was er seinem Zweck nach sein sollte:

Der Katechismus ist stärker geprägt von der Selbstvergewisserung hinsichtlich der in der Christentumsgeschichte vermittelten Grundlehre als vom Dialog mit der heutigen Welt, anders gesagt: er ist mehr besorgt um die Sicherung der Identität als um die Vermittlung von Relevanz; das hat zur Folge, dass er für viele Menschen heute bis in die Kirche hinein in vielem unverständlich und fremd erscheint und in diesem Sinn weniger einlädt, sondern eher Grenzen markiert.¹⁰

Das sittliche Handeln der Menschen findet in einer bestimmten Zeit statt und ist sehr oft zeitbedingt. Gerade deshalb müsste der dritte Teil des Katechismus eine größere Offenheit zu den heutigen Ergebnissen der Theologie zeigen, besonders denen der Moraltheologie. Die Art und Weise, wie in der Darstellung der Gebote die Kirchenväter, die Dokumente des II. Vatikanum und das Kirchenrecht (CIC) zitiert werden, reicht nicht für das Verständlichmachen des Dekalogs aus.

In unserer Zeit, wo sich die Ergebnisse der Wissenschaften jährlich überstürzen, wo auch die Theologie quantitativ (insofern heute viel mehr Christen Theologie studieren und auch mehr Theologie produziert wird als früher) gewaltige Schritte voran tut, würde man von einem „neuen“ Katechismus erwarten, dass er nicht wie ein unbeweglicher Fels im Strom der Zeit steht und für Nöte und Fragen von heute nicht nur alte Rezepte anbietet. Er müsste sich also nicht bloß auf retrospektive Traditionen

⁹ M. HOFFMAN, „Begriffe klargestellt: Weltkatechismus“, in *Anzeiger für die Seelsorge* 12 (1993), 574.

¹⁰ H. WALDENFELS, „Der neue Katechismus – Dialog mit der Welt oder Proklamation von Glaubenswahrheiten?“, in *Pastoralblatt* (für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück) 1 (1994), 4–14, 14.

berufen, sondern auch mutig neue Traditionen schaffen, wie es im Lauf der Geschichte immer geschah.¹¹

2. Der Dekalog im *Katechismus der Katholischen Kirche* und seine Geschichte

Die Ergebnisse der exegetischen Forschungen haben im 20. Jahrhundert zur Erneuerung und zur Vertiefung der Theologie allgemein geführt. Das Verständnis der Zehn Gebote und deren Vermittlung dürfen sich der modernen Exegese nicht entfernen. Wichtig ist auch zu wissen, wie die Kirche im Laufe der Zeit den Dekalog betrachtet hat. Nach dem II. Vatikanum sind verschiedene Katechismen erschienen, die den Dekalog darstellen und ihn für heutige Menschen verständlich zu machen versuchen. Ein Vergleich zwischen dem Weltkatechismus und anderen Katechismen kann hilfreich für das Verstehen des Dekalogs sein.

2.1. Der Dekalog und exegetische Ergebnisse

Die Darstellung der Zehn Gebote im neuen Katechismus bietet dem Leser kaum die Möglichkeit, den Dekalog auch in exegetischer Sicht zu verstehen. Die Bibel wird ohne Rücksicht auf ihren ursprünglichen Sinn und auf ihre Beziehung zum historischen Kontext eingesetzt. Einer alten Methode nach wird die Heilige Schrift als Argumentationsstoff zitiert und nicht als Quelle und Ort der Offenbarung. Eine derartige Methode kann heute irreführen. Zu der Auseinandersetzung des Weltkatechismus mit der exegetischen Forschung bemerkt Hubert Ritt:

Wer den Werdeprozess dieses Werkes kennt, darf sich auch diesbezüglich nicht allzu sehr überrascht zeigen. Denn man hätte sich eine total *andere* Vorgangsweise als methodisches Grundprinzip aneignen müssen; übrigens brachte die *Päpstliche Bibelkommission* selbst anlässlich des Jubiläums „50 Jahre Enzyklika *Divino afflante Spiritu*“ (30. Sept. 1993) jetzt ein Dokument heraus, das „die Interpretation der Bibel in der Kirche“ nach den heutigen wissenschaftlichen Anforderungen fordert. Hätte man diese exegetischen und hermeneutischen Richtlinien bei der Konzeption des Weltkatechismus anwenden können, so wäre das Werk (in der Gesamtstruktur und in den Teilbereichen) radikal zu verändern gewesen. Denn die *Steinbruch-Methode* für das Zitieren der Bibel ist nicht nur auf weite Strecken irreführend, sondern auch mit Rücksicht auf die Ergebnisse der Bibelwissenschaft verantwortungslos.¹²

¹¹ W. BÜHLMANN, „Der ‘Katechismus der katholischen Kirche‘ ist zu wenig katholisch“, in *Anzeiger für die Seelsorge* 11 (1993), 518–523, 519.

¹² H. RITT, „‘Enttäuschung‘ ist nicht gut für die Kirche“, in *Anzeiger für die Seelsorge* 11 (1993), 523–526, 526.

Besonders die Überschrift „Der Dekalog in der Heiligen Schrift“ sollte eigentlich dem Leser eine Tür zum Verstehen der Zehn Gebote öffnen. Das ist aber nicht der Fall. Die Aussagen über den Dekalog stehen oft im Gegensatz zu den exegetischen Ergebnissen. So z.B. wird in der Nummer 2056 gesagt, dass der „Finger Gottes“ (Ex 31,18) auf dem Berg Sinai die Zehn Gebote geschrieben hat. „Darum sind sie im besonderen Sinn Worte Gottes“ (KKK 2056). Zu dem Thema schreibt der Exeget N. Lohfink:

Über die wirklichen Vorgänge legt sich ein Nebel. Er verschluckt auch die alte Sicherheit über den Ursprung der Zehn Gebote beim Bundeschluss am Sinai. Welcher Exeget würde es wagen, als historisch gesichert zu behaupten, es habe ein großes kollektives mystisches Erlebnis am Sinaimassiv gegeben, in dem die versammelten Vorfahren des Volkes Israel die Stimme Gottes gehört hätten, und zwar genau die Worte sprechend, die uns heute in den Zehn Geboten erhalten sind? Selbstverständlich gibt es heute viele Exegeten, die den „mosaischen Ursprung“ der Zehn Gebote vertreten, es gibt sie in der katholischen und in der nichtkatholischen Bibelwissenschaft. Aber diese Formulierung ist ja viel vorsichtiger als die alte Auffassung.¹³

Der Katechismus versteht den Dekalog als einen Kodex mit Geboten und Verboten, die einmal für alle Zeit geschrieben worden sind. Deshalb wären sie unveränderlich. Die ganze Nummer 2059 beinhaltet Aussagen, die nicht einfach und nicht leicht mit der Exegese übereinstimmen können:

Die literarkritische Situation der Sinaiperikopen des Buches Exodus ist so kompliziert, dass sich zwar feststellen lässt, dass der Dekalog dort nicht zur ältesten Schicht gehört haben dürfte, dass es sich aber kaum mit Sicherheit sagen lässt, ob er nun von dem Verfasser des Elohistischen Werkes oder von einem noch späteren Redaktor in den Zusammenhang hineingebracht worden ist. In der Königszeit scheint dieser Vorgang noch anzusetzen zu sein, denn für das Deuteronomium ist es schon selbstverständlich, dass der Dekalog der eigentliche Text der Sinaioffenbarung ist. Aber wann der Dekalog in die Erzählungen von den Sinaiereignissen aufgenommen wurde, ist auch nicht so wichtig. Zweifellos wäre er dort nicht aufgenommen worden, wenn er nicht vorher schon im Bundeskult zum zentralen Text geworden wäre.¹⁴

Wichtig ist zu wissen, wer der Adressat des Dekalogs ist. Dem Weltkatechismus nach wird in den Geboten jeder einzelne angesprochen (vgl. KKK

¹³ N. LOHFINK, „Die Zehn Gebote ohne den Berg Sinai“, in DERS., *Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft*, Frankfurt am Main, 1967, 129–157, 130–131.

¹⁴ LOHFINK, 150.

2063). Die Ergebnisse der Exegese haben aufgezeigt, dass die einzelnen nur als Mitglieder einer Gemeinschaft, der des Volkes Israel angesprochen wurden:

Das im Vorspruch angeredete „Du“ ist nicht der einzelne Israelit, sondern das ganze Volk. Diese Perspektive zieht sich nun natürlich durch den ganzen Text der Zehn Gebote. Wo im alten Sippenethos der einzelne angeredet war, sind nun alle als von Gott geschaffene Gemeinschaft gemeinsam angefordert. [...] Nach dem sonstigen biblischen Sprachgebrauch ist der „Ackergrund, den Jahwe, dein Gott, dir gibt“, das Land Kanaan, das Jahwe seinem Volk gibt, wobei er ihm aber die Vertreibung androht, wenn es dem Bunde nicht treu ist. So ist deutlich, dass auch hier nicht der einzelne Israelit, sondern das Volk als Ganzes mit der Anrede „Du“ gemeint ist.¹⁵

Die Vorstellungen des Weltkatechismus von der Offenbarung der Zehn Gebote sind für die heutigen Menschen nicht leicht zu verstehen und anzunehmen. Statt den Lesern das Verständnis des Dekalogs für seine gegenwärtige Aktualität zu erleichtern, führen sie eher zu vielen Fragestellungen. Für die Darstellung der Zehn Gebote ist viel hilfreicher zu wissen, wie man sie in ihrer Entstehung und Entwicklung gemäß der Exegese lesen und auslegen kann. Das wird bei Alfons Auer deutlich:

Vielmehr handelt es sich hier um Gebote bzw. Gebotsreihen, die sich schon in der (halb-)nomadischen Sippenkultur als Lebens- und Verhaltensregeln herausgebildet hatten. Die allmähliche, aus zahlreichen Erfahrungen erwachsende Entstehung von Sitte und Sittlichkeit gehört zu den selbstverständlichen Voraussetzungen jeder Volkwerdung. Die Kulturgeschichte zeigt uns, dass solcher Selbstverpflichtung sozialer Gruppen durch die Entwicklung von Sitte und Sittlichkeit eine naturale Autorität hohen Ranges eignet. Dies gilt auch vom sozialetischen Grundgehalt des Dekalogs. Er ist in der Frühzeit Israels, noch ehe es sein Gottesverhältnis unter der Kategorie des Bundes zu begreifen begonnen hatte, aus altüberlieferten sittlichen und rechtlichen Weisungen entstanden und ist darum als ein „Zeugnis der vorgängig zur Offenbarung möglichen sittlichen Erkenntnis des Menschen“ zu bewerten.¹⁶

In einem Aufsatz über den Katechismus der Katholischen Kirche stellt N. Scholl die Frage, ob er „ein besonderes Instrument für Religionsunterricht und Gemeindekatechese“ sein kann. Nachdem er erklärt, mit welchen Schülerinnen und Schülern heutzutage der Religionsunterricht zu tun hat, schreibt er weiter:

¹⁵ LOHFINK, 152–153.

¹⁶ A. AUER, „Der Dekalog – Modell der Sittlichkeit heute?“, in W. SANDFUCHS (Hg.), *Die 10 Gebote. Elf Beiträge zu den Zehn Geboten*, Würzburg, 1976, 147–164, 150.

Die Schülerinnen und Schüler müssen Offenheit für Transzendenzerfahrungen erst wieder lernen. Das verschüttete Fragenkönnen und Fragenwollen nach dem letzten Grund und Sinn unseres Daseins muss erst wieder freigelegt werden. Religionsunterricht stellt sich weithin dar als eine Art von „Basisunterricht“ in Religion. Nicht das Einpauken von Katechismus-Sätzen oder die kritiklose Annahme von Glaubens-Wahrheiten sind daher gefragt, sondern das Ermöglichen von (ansatzhaften) Erfahrungen mit dem Transzendenten, mit dem alles tragenden Urgrund des Seins, mit dem „absoluten Geheimnis“ (*Karl Rahner*).¹⁷

Für die Vermittlung der Zehn Gebote in einer Zeit, in der die Menschen anders denken als vor ungefähr drei Jahrtausenden, muss die Religionspädagogik Kommunikationswege finden und den Menschen den Dekalog als Lebenshinweise für die Gestaltung des eigenen sittlichen Handelns nahe bringen, ohne dessen Offenbarung zu verneinen oder zu gefährden. In diesem Sinne definiert Helen Schüngel-Straumann die Entstehung des Dekalogs in drei Punkten:

1. Der Dekalog wurde von Menschen geschaffen, die überzeugt waren, dass Gott selbst sich sorgt um das Wohl seines Volkes, um das Gelingen und Glücken des Lebens bei jedem einzelnen.
2. Der Dekalog wurde von Menschen geschaffen, die überzeugt waren, dass Gott nicht ein orientalischer Despot ist, der Sklavengehorsam und Unterwerfung will und dies mit Androhung von Lohn und Strafe erzwingt, sondern dass Gott selbst Befreier und Freund ist, der Einsicht, Initiative und Solidarität der Menschen will und braucht.
3. Der Dekalog wurde von Menschen geschaffen, die Jahwe verstanden als Gott der Gerechtigkeit, der Gemeinschaftssinn und Bruderliebe will und dazu jedem ein Leben auf eigener Scholle in eigener Verantwortung und mit einem überschaubaren Pflichtenkreis gegeben hat.¹⁸

2.2. Der Dekalog in der Kirchengeschichte

Im Weltkatechismus wird kurz gesagt, dass der Dekalog in der Kirche immer eine vorrangige Bedeutung hatte (vgl. 2064). Die Nummer 2065 bietet eine Darstellung der Zehn Gebote in der Geschichte des Christentums. Man hat den Eindruck, dass sich im Laufe der Zeit – und das wären ungefähr 33 Jahrhunderte! – dem Dekalog gegenüber nichts geändert hätte. Eine solche Art, über die Zehn Gebote zu sprechen, macht die Vermittlung des Lehrstoffes

¹⁷ N. SCHOLL, „Der Weltkatechismus. Ein brauchbares Instrument für Religionsunterricht und Gemeindegottesdienste?“, in *Katechetische Blätter* 11 (1993), 768–777, 771.

¹⁸ H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, „Hindern oder helfen die Zehn Gebote bei der Normenbegründung?“, in *RU. Zeitschrift für die Praxis des Religionsunterrichts* 7 (1977), 114–117, 116–117.

kompliziert und kann zu Missverständnissen führen. Aus diesem Grund ist wichtig zu wissen, welche Rolle dem Dekalog zugeschrieben wurde. Im Neuen Testament hat der Dekalog keine vorrangige Bedeutung. Jesus Christus trat nicht als „Gesetzesgeber“ auf, und seine Botschaft war keine moralisierende Lehre. Priorität in seinen Reden hat der Dekalog nicht. Zwar schafft Jesus das Gesetz nicht ab, er erkennt aber dem Gesetz keine „vorrangige“ Bedeutung zu. Er verkündigt das Reich Gottes, indem das Heil von Gott geschenkt ist und nicht als Belohnung für die Verdienste der Menschen, die die Gesetze in Vollkommenheit gehalten hätten. Bei Paulus hat der Dekalog eine begrenzte Rolle. Prioritär im sittlichen Leben der in Christus Getauften ist nicht das Gesetz, sondern der Geist Jesu:

Man könnte sagen, dass das im Dekalog erstmals sichtbar werdende dialogische Moment eines vom Glauben bestimmten Ethos hier eine neue Modifikation erfuhr. Das *In-Christus-Sein ist der umfassende neue Horizont* des gesamten Ethos, in das auch die Forderungen des Dekalogs einbezogen waren. Das sittliche Handeln des Christen ist auf den Herrn des Neuen Bundes bezogen.¹⁹

Für die christliche Urgemeinde hatten die Zehn Gebote eine geringere Einschätzung. So wie es im liturgischen Bereich geschehen ist, haben sich die ersten Christen schon in der apostolischen Zeit auch im Sittlichen vom Judentum unterschieden:

Die Tradition der religionspädagogischen Verwendung des Dekalogs reicht weit zurück. Während das Neue Testament [...] mehrfach auf den Dekalog zurückgreift (vgl. Mt 5,17-19; Röm 13,8-10), trat dieser in den ersten Jahrhunderten zunächst in den Hintergrund, weil die Christen es für nötig hielten, sich deutlich von den Juden abzusetzen.²⁰

In den christlichen Gemeinden hatte der Dekalog unterschiedliche Wirkung. Das sittliche Handeln war auf keinen Fall nur auf die Zehn Gebote reduziert. Vielmehr waren die verschiedenen Lehren Jesu – wie z.B. in der Bergpredigt und die Seligpreisungen – und die Kontakte mit der griechischen Philosophie die Faktoren, die zu einer spezifisch christlichen Ethik geführt haben:

Die Begegnung des Christentums mit der griechischen Geisteswelt traf hier auf ganz andere Formulierungen und Ansätze der Ethik, die nicht so sehr eine Gebotsethik, sondern eine Haltungsethik war.²¹

¹⁹ B. FRALING, „Dekalog“, in H. ROTTER, G. VIRT (Hrsg.), *Neues Lexikon der Christlichen Moral*, Innsbruck–Wien 1990, 89–93, 92–93.

²⁰ EXELER, 70.

²¹ FRALING, 93.

Von der apostolischen Zeit bis Augustinus war der Dekalog ein wichtiger Teil der Katechese. Jedoch war er nie die überwiegende Grundlage für das Verständnis der christlichen Sittlichkeitslehre. Die Darstellung der Glaubenssätze, der Sakramente und des neuen Lebens in Christus brachten mehr Impulse, Lebenshinweise und Orientierungspunkte für die Gestaltung des christlichen Lebens, als die Zehn Gebote es tun könnten:

Die frühen christlichen Schriftsteller entnahmen Inhalt, Motive und unterscheidende Kriterien des Lebens nach der Botschaft Christi vor allem unmittelbar den wesentlichen neutestamentlichen Gedanken. Als solche gelten besonders das Geschenk der Gotteskindschaft, der neuen Freiheit, der neuen Schöpfung, der Gliedschaft im neuen Gottesvolk, im Leib Christi. Sittlichkeit ist Gnade, Geschenk, Wirkung des Geistes. In diesen großen Gegebenheiten liegen Grund und Wesen der sittlichen Verpflichtung. Daraus ergeben sich auch die einzelnen Formen des rechten Verhaltens. Das Leben in Christus, das Leben des Christus in seinen Gläubigen, die Einwohnung des Heiligen Geistes bedeuten gerade den inneren Quell christlicher Lebensführung. So ergibt sich ein Leben aus Gott und aus dem Geiste, ein heiliges und tugendgemäßes Leben, das seine bestimmende Mitte in der Liebe hat.²²

Die Kirchenväter haben in den ersten Jahrhunderten nach Christus mehr über den naturgesetzlichen Charakter des Dekalogs gesprochen. Alle Menschen, und nicht nur Juden oder Christen, können durch das Naturgesetz einen allgemein geltenden Zugang zum sittlichen Handeln finden.

Der Dekalog wurde nicht in seiner offenbarungs- und heilsgeschichtlichen Substanz gewertet. Das Ereignis der Sinaigesetzgebung wird akzidentell. Die inhaltliche Seite rückt in den Vordergrund. Das wirkt als wesentlicher Zug der Theologie des Dekalogs in allen folgenden Jahrhunderten fort.²³

Eine Wende für das Verständnis und für die Bedeutung der Zehn Gebote ist bei Augustinus zu finden. Er ordnet den Dekalog völlig in das Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe ein und stellt seine Inhalte auf eine naturgesetzliche, aber auch theologische Weise dar. Er entfernt sich von den legalistischen Vorstellungen des Gesetzes im Alten Bund und hebt den befreienden Charakter der Gnade hervor, die als das Geschenk der Liebe Christi zu verstehen ist. Mit Augustinus erhält der Dekalog eine neue funktionelle Sicht:

²² R. HOFFMAN, „Die Bedeutung des Dekalogs, theologisch und geschichtlich, in der Sicht der katholischen Moraltheologie“, in *Zeitschrift für evangelische Ethik* 13 (1969), 230–245, 231.

²³ HOFFMAN, „Die Bedeutung des Dekalogs“, 232.

Er ist Entfaltung der *caritas*. Das Gesetz lässt die Gerechtigkeit verstehen, während die Gnade sie uns erfüllen lässt. Diese Erhebung und Verinnerlichung des Dekalogs ist in der ganzen Tiefe und in den umfassenden Folgen zu verstehen, in denen Augustinus die Wirkung von Geist und Gnade begreift. Eine Analogie der christlichen Gnade und Liebe zum alttestamentlichen Bund, in welcher der Dekalog dann ein Dokument der von Gott begründeten Gemeinschaft wäre, ist bei Augustinus nicht gegeben.²⁴

Von Augustinus bis Thomas von Aquin wurde eine Sittenlehre entwickelt, in der der Dekalog weder eine vorrangige Rolle noch eine grundlegende Bedeutung hatte. Das ist die Zeit der Tugendlehre, die spezifisch christlich dargestellt wurde. Sittliche Weisungsformeln wurden dem Neuen Testament entnommen und als Lehrstoff für die Formulierung der christlichen Ethik gebraucht. Mit Hilfe von neutestamentlichen Texten wurden den christlichen Tugenden Lasterkataloge gegenübergestellt. Thomas von Aquin entwickelt weiter eine Haltungsethik, in der der Dekalog in seinen Aussagen, jedoch ohne entscheidende Bedeutung, angesprochen wird: „In sie bezog er die ethischen Aussagen des Dekalogs ein, indem er sie in seiner inneren Rationalität darzustellen versuchte (S.Th. I/II, q100).“²⁵ In der Darstellung des Dekalogs bei Thomas von Aquin sind vier Punkte zu nennen: Der Zusammenhang mit der *lex naturalis*, das Ziel als die Gottes- und Nächstenliebe, die Grunderfordernisse des Gemeinschaftslebens und die bleibende Aktualität für die Realisierung der Gerechtigkeit. Er entfaltet die christliche Haltungsethik mit tiefen theologischen Akzenten:

Insgesamt bietet Thomas, namentlich was den Inhalt der einzelnen Gebote anlangt, nicht die umfangreichste, jedoch die vielleicht am gründlichsten durchdachte systematische Dekalogslehre der Hochscholastik. Die weitgehend gegenständliche Übereinstimmung mit dem natürlichen sittlichen Gesetz bedeutet bei ihm keine Naturalisierung im Sinne einer Gleichsetzung, folglich keine Minderung der spezifisch theologischen Bedeutung. Eine solche Enttheologisierung hat er durch seine konsequente neutestamentliche Sicht sehr sicher vermieden. Wohl aber tritt eine gewisse statische Gesetzesauffassung in den Vordergrund. Der Dekalog wird mehr aus einer Heilsordnung als aus der Heilsgeschichte erklärt.²⁶

Die spätere Moraltheologie hat die Dekalogslehre weniger theologisch aufgenommen. Die Zehn Gebote waren nicht mehr das Thema für die systematische

²⁴ HOFFMAN, „Die Bedeutung des Dekalogs“, 233.

²⁵ FRALING, 93.

²⁶ HOFFMAN, „Die Bedeutung des Dekalogs“, 236.

Theologie, sondern wurde von anderen Disziplinen verwaltet: Bußsakrament, homiletische und katechetische Predigt und besonders kanonistische Moraltheologie. Die Gebote traten als Muster für die Gewissensforschung auf und erhielten in der allgemeinen Praxis einen negativen und imperativen Charakter: „Du sollst nicht!“. Neben dem Dekalog ist am meisten der Begriff „Sünde“ assoziiert worden, was immer mehr zum geringen Verständnis des Dekalogs führte:

In den katechetischen Unterweisungen trat bei der Behandlung des Dekalogs im Laufe der Zeit immer stärker der „herrschaftliche“ Ton des Befehlens und Drohens hervor. Der Dekalog erschien nicht als Appell zur Ausgestaltung der von Gott geschenkten Freiheit, sondern als drohend vorgetragene Sammlung von Befehlen, um die gottgewirkte „Ordnung“ zu schützen.²⁷

Besonders in der Moraltheologie hat der Dekalog einen unglücklichen Platz einnehmen müssen: den in der Kasuistik. Die Zehn Gebote galten als die Grundformel für den ethischen Teil. Sie wurden unreflektiert und schematisch dargestellt, ohne Mühe um die biblische und theologische Fundierung. Diese Art war eher dem CIC nahe als der Moral-Theologie. Der Verbotscharakter fiel auf, und die Weisungen für das menschliche Handeln wurden in erster Linie von der Grenze zur Sünde herausgearbeitet:

Diese Art der Verwendung des Dekalogs blieb im großen kasuistischen Zweig der Moraltheologie für lange Zeit, in einer allmählichen Abschwächung bis fast in unsere Gegenwart.²⁸

Es muss leider gesagt werden, dass der Dekalog wegen einseitiger und falscher Behandlung immer noch mit vielen Missverständnissen belastet ist. A. Exeler benutzt scharfe Worte, wenn er sich kritisch mit der Verwendung des Dekalogs seit dem Ende des 18. Jahrhunderts auseinandersetzt. Seiner Meinung nach ist der Atheismus der Armen eine Folge des Missbrauchs des Dekalogs in der Kirche, im Staat und in der Gesellschaft. Der Dekalog wurde seiner befreienden Kraft beraubt. Missbraucht und kategorisch durchgesetzt wurde er zum Vorteil der Mächtigen und Herrschenden und zum Nachteil der Machtlosen und Armen. Deshalb auch seine Position dem Dekalog gegenüber:

Ohne die Aufarbeitung dieser Verzerrung werden wir nicht in der Lage sein, die ursprünglich sehr deutliche befreiende Dimension des Dekalogs wiederzugewinnen und wirksam werden zu lassen.²⁹

²⁷ EXELER, 70–71.

²⁸ HOFFMAN, „Die Bedeutung des Dekalogs“, 237.

2.3. Der Dekalog im Weltkatechismus im Vergleich zu anderen Katechismen

Zu diesem Punkt besteht leider noch nicht die Möglichkeit, einen ausführlichen Vergleich mit dem deutschen *Erwachsenenkatechismus* anzustellen, weil sein ethischer Teil noch nicht vorhanden ist. Es ist nur bekannt, dass auch hier der Dekalog die Grundlage der sittlichen Lehre sein sollte. Ein Vergleich zwischen dem *Holländischen Katechismus* und der *Botschaft des Glaubens* wird im folgenden behandelt. Ein Vergleich mit der letzten Enzyklika *Veritatis splendor* wäre nicht besonders bedeutsam, weil sie völlig dem *Katechismus der Katholischen Kirche* folgt, wie es der Papst deutlich sagt.³⁰

2.3.1. Der Dekalog im Holländischen Katechismus

Wenn man den Dekalog im Holländischen Katechismus liest, fällt der Zusammenhang zwischen Gesetz und Wert auf. Dort, wo im Weltkatechismus vom Dekalog die Rede ist, kommt dieser Begriff nicht vor, obwohl die Darstellung des Dekalogs grundlegende Inhalte des Lebens in Christus anspricht. Schon auf den ersten Seiten des Holländischen Katechismus kann man eine bestimmte Vorstellung des Gesetzes finden. Es wird das *Wort* als Offenbarungsform Gottes angesprochen. In diesem Kontext wird das Gesetz ein Teil des offenbarenden Wortes, wodurch Gott uns nah ist:

Durch das Wort ist Gott uns nahe. Nahe ist er uns aber auch durch eine bestimmte andere Form des Wortes, nämlich durch das Gesetz, das ausgesprochene Gewissen des Volkes. Auch darin streben wir auf Gott zu.³¹

Diese Aussage wird mit einem Zitat aus dem Buch Deuteronomium erklärt. Das Volk Gottes wird von anderen Völkern gelobt, weil es von Weisheit und Klugheit gekennzeichnet ist. Das ist möglich dank seiner wunderbaren Gesetze. Seine Gebote werden vernehmbar verstanden:

Die Gebote des Gesetzes „liegen nicht im Himmel, so dass du sagen müsstest: Wer steigt für uns hinauf in den Himmel, um sie uns herabzuholen [...] Vielmehr ist dir das Wort ganz nahe, in deinem Munde und in deinem Herzen ist es[...]“ (*Deuteronomium 30,12.14*).³²

²⁹ EXELER, 71.

³⁰ JOHANNES PAUL II.: *Enzyklika Veritatis splendor* (6. August 1993), Nr. 5, Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 1993.

³¹ *Glaubensverkündigung für Erwachsene, Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus*, Freiburg, 1972, 51.

³² *Holländischer Katechismus*, 51.

Der Holländische Katechismus behandelt den Dekalog nicht als Ganzes und gebraucht keine Überschrift, in der es um die Zehn Gebote ginge. Die Überschrift, in der die Zehn Gebote erörtert werden, lautet: „Das zweite Gebot ist dem ersten gleich“ und befasst sich mit der zweiten Tafel des Dekalogs, nämlich mit den Geboten, die das Zusammenleben mit den Mitmenschen zu ordnen haben (vgl. HK 416). Ein beträchtlicher Fortschritt im Verständnis der Gebote wird vom Holländischen Katechismus gemacht, indem vor allem auf die Entdeckung der Werte hingewiesen wird. Ohne sie werden die Gebote als Last empfunden. Erwähnt wird hier, dass eine nicht ausreichende Erziehung zum Missverständnis des Gebotes geführt hat:

Die Gründe einer solchen Haltung sind häufig in einer Erziehung zu suchen, die das Gute zu sehr zu einem System genau abgezierelter Vorschriften gemacht hat; zu einem Lebensklima, in dem das äußere „Müssen“ zu stark betont und zu wenig dem Wertempfinden der Erzieher und der Kinder vertraut wurde; dadurch blieb verborgen, dass die Gebote in sich gut sind; dass sie strenggenommen die Lebenswerte sind, die schon in der Natur des Menschen und der Welt grundgelegt sind.³³

Infolgedessen lädt der Holländische Katechismus dazu ein, den Zusammenhang zwischen Geboten und Werten in der Natur, in der Schöpfung, in der Klarheit des Gewissens zu entdecken. Erklärt wird auch die Tatsache, wie die Gebote von Gott verkündet wurden:

Als Gott sich im Glauben und in der Geschichte Israels so wirksam und so persönlich offenbarte, klärte sich auch das Verhältnis der Menschen zu ihm und fand seinen Ausdruck in den Geboten. So sind die Gebote zugleich Ausdruck unserer tiefen Sehnsucht nach Gott und die Kritik des heiligen Gottes an unserem unheiligen Tun.³⁴

Ein großes Verdienst dieses holländischen Werkes besteht darin, dass die Gesetze immer im Zusammenhang mit dem Gewissen betrachtet werden:

Wir wollen hier nicht das zeitgebundene Element der harten Gesetzlichkeit betonen, sondern ihren tiefen bleibenden Sinn beachten: in zehn Sprüchen, an zwei Händen abzuzählen, steht das Gewissen der Menschheit vor uns.³⁵

Dementsprechend wird das Gewissen und das Gebot in drei Überschriften behandelt: *Das Gewissen in Einheit mit dem Gebot*, *Das Gewissen in Spannung zum Gebot* und *Persönliche Gewissensbildung*. Die Gebote werden in ihrer

³³ *Holländischer Katechismus*, 417.

³⁴ *Holländischer Katechismus*, 417.

³⁵ *Holländischer Katechismus*, 417.

sozial bestimmenden Rolle gesehen. Eine auffallende Aufmerksamkeit ist hier den ewig gültigen und zeitgebundenen Elementen gewidmet:

Keine Formulierung gibt chemisch rein und unveränderlich einen gemeinten Wert wieder; denn das Wissen um Gut und Böse, das heißt also die praktische Anwendung der Gebote, ist ständig im Wachsen und damit im Wandel.³⁶

2.3.2. Die Gebote in *Botschaft des Glaubens*

Dieses Werk³⁷ ist 1978 erschienen und sollte „gute Dienste leisten in den Schulen, in den Familien und in den Gemeinden“.³⁸ Selbstverständlich werden auch hier die Gebote dargestellt.

Vor allem ist zu bemerken, dass die Sprache dieses Katechismus einen kommunikativen Charakter hat. Für dieses Werk reichen fünfzehn Seiten, um eine kurze, klare und hilfreiche Lehre über die Gebote darzubieten. Es fängt nicht mit den Aussagen oder mit den Offenbarungen von oben an. Vielmehr werden zuerst Regeln, Weisungen und Gesetze erklärt.³⁹ Auch hier werden die Rolle des Gewissens und die der Gesetze für die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens erwähnt. Der Schwerpunkt des Abschnitts „Gebote und Hauptgebot“ ist das Hauptgebot der Liebe (vgl. Nr. 508). Von Anfang an wird gesagt:

Unser ganzes Leben wäre freudlos, wenn es nur von Gesetzen, Bestimmungen und Geboten geregelt würde. Auch im religiösen Bereich könnte man wenig Anziehendes finden, wenn es nur um die Erfüllung von Regeln und Geboten ginge. Ein Leben, das sich nicht frei und spontan aus dem eigenen Herzen entfalten darf, kann niemand begeistern und gewinnen. Aber gerade zu einem solchen Leben hat Jesus Christus die Menschen aufgerufen; es ist ein Kernstück seiner Botschaft, dass er uns die „Freiheit der Kinder Gottes“ schenken wollte.⁴⁰

Die Zehn Gebote werden als Ganzes betrachtet. Die Adressaten können einfach lesen und verstehen, woher die Zehn Gebote kommen, inwieweit sie heute immer noch gültig sind und welchen Zusammenhang es zwischen Geboten und anderen gesetzlichen Dokumenten gibt:

³⁶ *Holländischer Katechismus*, 418.

³⁷ A. BAUR, W. PLÖGER (Hrsg.), *Botschaft des Glaubens*. Ein Katholischer Katechismus, im Auftrag der Bischöfe von Augsburg und Essen, Essen, ⁸1989.

³⁸ *Botschaft des Glaubens*, S. 4.

³⁹ *Botschaft des Glaubens*, 507.

⁴⁰ *Botschaft des Glaubens*, 508.

Die Zehn Gebote haben überzeitliche Bedeutung. Die Israeliten lebten zwar in ganz anderen kulturellen und wirtschaftlichen Verhältnissen als wir heute. Aber auch unter veränderten Lebensbedingungen erweisen die Zehn Gebote immer wieder ihre fundamentale Bedeutung; denn die Güter, die sie schützen, sind immer und überall für die Menschen von höchstem Wert. Darum finden sich ähnliche Bestimmungen auch außerhalb der jüdischen und der christlichen Religion. Parallelen zu den Zehn Geboten lassen sich finden in der Formulierungen der Menschenrechte gemäß der Charta der Vereinten Nationen sowie im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland.⁴¹

In der Darstellung der einzelnen Gebote ist der positive, hinweisende und kurz formulierende Charakter zu bemerken. Es sind auch Verstöße gegen die Gebote genannt. Das ist aber vorsichtig formuliert und wird nicht zu einer Belastung des Lesers. Im Vergleich zu anderen werden das vierte und das fünfte Gebot ausführlicher behandelt. Das beweist nicht nur ihre Aktualität für die heutige Zeit, sondern auch die Aufmerksamkeit der Kirche den vielen neu entstandenen Situationen gegenüber. Allgemein in der Darstellung der Gebote ist aus pädagogischer Sicht die angepasste Formulierung jedes einzelnen Gebotes und seine Umformulierung für die Christen von heute sehr wichtig. Das ist erkennbar am Beispiel des dritten Gebotes: „Drittes Gebot: Gedenke, dass du den Sabbat heiligst“ und „Für den Christen bedeutet das dritte Gebot: Du sollst den Sonntag mit der ganzen Kirche als Tag der Auferstehung Jesu Christi feiern, besonders durch die Teilnahme an der Eucharistiefeier.“⁴²

3. Der Dekalog im Weltkatechismus und die katechetische Praxis

Sofort nach seinem Erscheinen wurde dem neuen Weltkatechismus mit einer scharfen Kritik begegnet. Kritische Äußerungen sind nicht nur von der Seite der „Opponenten“ der Kirche oder des Papstes gekommen, sondern auch von denen, die Sorge für die Weitervermittlung der Glaubensbotschaft tragen. Dem Thema, das diese Arbeit anspricht, nämlich die Zehn Gebote im Katechismus der Katholischen Kirche, gilt ein großer Teil der oben genannten Kritik. Wenn man die Problematik bedenkt, wie *katechetischfähig* der Abschnitt mit dem Dekalog ist, wird man feststellen, dass der Prediger, der Katechet, der Religionslehrer und alle, die sich für die Bedeutung und die Aktualität des Dekalogs interessieren, auf die Darstellung des Dekalogs wahrscheinlich zum Teil verzichten werden. Das ist mit folgenden Bemerkungen zu begründen:

⁴¹ *Botschaft des Glaubens*, 509.

⁴² *Botschaft des Glaubens*, 512.

1) Das Problem der Zehn Gebote ist vor allem biblisch zu betrachten. Der Weltkatechismus bietet keine ausreichend hilfreiche Exegese zum Verständnis des Dekalogs und seiner Anwendung für die heutigen Situationen.

2) Die Darstellung der Gebote ist autoritär, imperativ und menschenfremd konzipiert. Sie beinhaltet keine Rücksicht auf die Veränderungen, die heutzutage die Menschen zum Dialog, zur Offenheit und zum Handeln aus Gewissen geführt haben.

3) Das Halten der Gebote ist in einer solchen Art dargestellt, dass der Leser den Eindruck bekommen könne, das Heil Gottes wäre eine Belohnung für seine Verdienste – durch das Halten der Gesetze gewonnen – und weniger das gnadenhafte Geschenk Gottes in Jesus Christus.

4) Der Dekalog gilt als das Monopol der Juden damals im Alten Testament und der Christen heute über das Sittliche. Das verhindert einen Dialog über das sittliche Handeln und Zusammentun mit Menschen, die ihre sittlichen Lebensorientierung nicht in der Heiligen Schrift fundieren oder gar keine Gläubigen sind. Durch die Vorstellungen des Dekalogs im Katechismus der Katholischen Kirche fühlen sich diese Menschen unterschätzt, obwohl ihr eigenes Ethos, ihre sittlichen Lebensentwürfe und Grundoptionen gleiche Inhalte haben, besonders in dem, was die zweite Tafel des Dekalogs angeht.

5) Hier darf die Meinung geäußert werden, dass der dritte Teil des Weltkatechismus einer Verbesserung bedarf. Das muss im Licht und mit Hilfe der exegetischen Ergebnisse, der moraltheologischen Fortschritte und im Dialog mit allen Menschen geschehen. Die letzte Enzyklika – *Veritatis splendor* – hat zu wenig dazu beigetragen, weil sie in vielem auf dem oben genannten Katechismus basiert.⁴³ Ein zentraler Satz aus dem Weltkatechismus, der auch in anderen Katechismen erkennbar ist, kann allen Mut machen in ihrem Umgang mit dem Dekalog: „Die Zehn Gebote bringen die Forderungen der Gottes- und Nächstenliebe zum Ausdruck. Die ersten drei Gebote beziehen sich vor allem auf die Liebe zu Gott, die sieben weiteren auf die Liebe zum Nächsten.“ (KKK 2067)

⁴³ HOFFMAN, „Die Bedeutung des Dekalogs“, 236.

DALL'EUCARISTIA ALLA CHIESA. CONTRIBUTI DI HENRI DE LUBAC AL RINNOVAMENTO ECCLESIOLOGICO PRECONCILIARE

DANIEL IACOBUȚ¹

Abstract: The aim of this article is to reveal one of the most important contributions of the French theologian Henri de Lubac to the ecclesiological renewal that anticipated the Second Vatican Council. It refers to rediscovering the interdependency between the Eucharist and the Church, relationship described through the famous dictum: “The Eucharist makes the Church. The Church makes the Eucharist”. Having deep knowledge about the Church Fathers and the medieval theology, de Lubac emphasizes on the sacramental root of the Church, the Mystical Body of Christ. The Eucharistic celebration is, therefore, the sacramental event that is, at the same time, a manifestation of the Church and the event that built the Church. The Church, during the Eucharist, has both a passive role, by receiving, through celebrating the memorial of the death and resurrection of the Lord and through the Holy Communion, its most profound reality (*res sacramenti*), and an active role, because it actively participates in the celebration through the baptismal and ministerial priesthood. It can be said, therefore, that the sacramental-liturgical event of the Eucharist stands at the heart of the Church.

Keywords: Henri de Lubac, Church, Eucharist, mystical body, unity, common priesthood, ministerial priesthood, liturgy, sacrament.

1. Premessa

Il secolo 20 è stato giustamente e profeticamente chiamato dal teologo protestante Otto Dibelius come “il secolo della Chiesa”.² Tale nome è giustificato sia dal rinnovamento ecclesiologicalo che va dall'inizio degli anni venti fino all'apertura del Concilio Vaticano II, sia dalla rilevanza ecclesiologicala del Concilio stesso, sia da tutta la produzione teologica postconciliare che riguarda la realtà della Chiesa. In questo articolo vogliamo fermarci sul primo dei tre periodi, ossia sul rinnovamento ecclesiologicalo preconconciliare e, in modo più particolare, sulla rilevanza del contributo che la riflessione del gesuita francese Henri de Lubac (1896–1991) sul rapporto Eucaristia-Chiesa ha dato a questo rinnovamento. Intendiamo quindi mostrare come la riscoperta del profondo legame tra l'Eucaristia e la Chiesa da parte di

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

² O. DIBELIUS, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin, 1926.

H.de Lubac si ritrova al contempo come motivo originante del rinnovamento ecclesiologico di questo secolo e anche come uno dei suoi frutti principali.

Secondo J. Frisque, il rinnovamento ecclesiologico ha due importanti tappe: una prima, che inizia dopo la prima guerra mondiale e finisce con la seconda, caratterizzata dalla riscoperta della Chiesa nel suo mistero, come Corpo Mistico di Cristo; una seconda tappa, che va dalla seconda guerra mondiale fino ai primi tempi dopo il Concilio, segnato dalla riscoperta della Chiesa nella sua realtà storica, come Popolo di Dio.³ Per il teologo italiano B. Forte⁴, la riflessione sull'intimo rapporto tra Eucaristia e Chiesa segue le vicende della riflessione generale sulla Chiesa, così che ai due periodi del rinnovamento ecclesiologico corrispondono due momenti della riscoperta di questo fondamentale rapporto: nel primo periodo, mediante l'accostamento ai Padri e al Medio Evo, l'Eucaristia viene vista nelle sue relazioni con il Corpo Mistico, e, nel secondo, mediante studi di carattere biblico e patristico, l'Eucaristia viene considerata nelle sue relazioni con il Popolo di Dio in cammino nella storia.

Il rappresentate per eccellenza del primo momento, cioè del rapportare l'Eucaristia alla Chiesa in quanto Corpo Mistico di Cristo, è senza dubbio H. de Lubac. Il teologo gesuita è un vero profeta nel campo della riscoperta della profonda correlazione fra l'Eucaristia e la Chiesa soprattutto attraverso tre delle sue principali opere preconciliari: *Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma*⁵, *Corpus mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*⁶ e *Meditazione sulla Chiesa*⁷. Vogliamo approfondire le opere citate per cogliere la forza teologica con la quale de Lubac ripropone questo rapporto fondamentale per la fede cristiana. Per fare questo dobbiamo inquadrare il nostro tema nel contesto più ampio del pensiero del teologo francese, considerando il mistero stesso della Chiesa nel suo intrinseco rapporto con il mistero di Cristo.

³ J. FRISQUE, "L'Ecclesiologia nel XX secolo", in R. VANDER GUCHT, H. VORGRIMLER (ed.), *Bilancio della teologia del XX secolo*, III, Roma, 1972, 211-262.

⁴ B. FORTE, "Eucaristia e Chiesa nella recente teologia cattolica", in *Asprenas* 19 (1972), 474-475.

⁵ Titolo originale dell'opera: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938, edizione italiana da qui in avanti citata, Sezione Terza, Chiesa, Opera Omnia, vol. 7, Milano, ²1992.

⁶ Titolo originale dell'opera: *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Paris, 1944, edizione aumentata 1949 tradotta nell'edizione italiana da qui in avanti citata, Sezione Quinta, Scrittura ed Eucaristia, Opera Omnia vol.15, Milano, ²1996.

⁷ Titolo originale dell'opera: *Méditation sur l'Église*, Paris, 1952, edizione italiana da qui in avanti citata, Sezione Terza, Chiesa, Opera Omnia, vol.8, Milano, 1979.

2. Il Mistero della Chiesa

Henri de Lubac intitola il primo capitolo della sua *Meditazione sulla Chiesa*, “la Chiesa è un mistero”⁸, desiderando così di integrare la Chiesa nel mistero di Cristo, rivelatore del mistero della Santissima Trinità. Per la visione d’insieme di de Lubac è fondamentale la nozione di mistero del Nuovo Testamento, particolarmente quella che si trova nel corpo paolino:

tale è, secondo san Paolo, fedelmente interpretato dai Padri, il Mistero in cui si riassume tutto l’oggetto della rivelazione, mistero che Dio ci ha fatto conoscere, secondo il benevole disegno che aveva formato in se stesso, per realizzarlo quando la pienezza dei tempi sarebbe venuta, e cioè: riunire tutte le cose in Gesù Cristo.⁹

Risulta dunque che l’ecclesiologia di de Lubac è essenzialmente cristocentrica. Cristo è colui che rinnova l’immagine dell’uomo rovinata dal peccato; per questo la Chiesa è la salvezza di tutti gli uomini in Cristo; la salvezza consiste nella comunione di tutti gli uomini con Dio e di tutti gli uomini tra di loro: Chiesa in quanto convocata e Chiesa in quanto congregata. Ora, questi due aspetti sono significati e procurati in una forma speciale dall’Eucaristia. Appare evidente perché recuperare l’autentico luogo dell’Eucaristia come segno e causa della comunione ecclesiastica è una costante nella ecclesiologia del padre de Lubac, è il cuore della sua ecclesiologia.¹⁰

Il mistero della Chiesa è la presenza e la continuazione del Mistero di Cristo e della sua opera redentrice che consiste nel ristabilimento dell’unità soprannaturale dell’uomo con Dio e dell’unità degli uomini fra di loro: “la Chiesa, che è Gesù Cristo diffuso e comunicato, compie – per quanto può essere compiuta quaggiù – l’opera di riunione spirituale, resa necessaria dal peccato, cominciata con l’Incarnazione e proseguita sul Calvario.”¹¹ Inoltre, il mistero pasquale di Cristo, attualizzato nella liturgia della Chiesa, ha come scopo fondamentale quello di introdurci insieme nella vita trinitaria di Dio, per formare una cosa sola nell’unità della Persone divine:

C’è un Luogo in cui, fin da quaggiù, incomincia questa riunione di tutti nella Trinità. C’è una “Famiglia di Dio”, misteriosa estensione della Trinità nel tempo, che non soltanto ci prepara a questa vita unitiva e ce ne dà la sicura garanzia, ma ce ne fa già partecipi. Unica società pienamente

⁸ LUBAC, *Meditazione*, 5.

⁹ LUBAC, *Cattolismo*, 18.

¹⁰ B.M. CARPINTERO, “Eucaristía y Comunión en la Ecclesiología de Henri de Lubac”, in *Communio* 25 (1992), 169.

¹¹ LUBAC, *Cattolismo*, 23.

“aperta”, essa è la sola che sia all’altezza della nostra intima aspirazione e nella quale noi possiamo attingere finalmente tutte le nostre dimensioni. [...] La Chiesa è per noi, nella forma rispondente alla nostra condizione terrestre, la realizzazione stessa di questa comunione tanto agognata.¹²

In questo importante testo possiamo osservare come la parola comunione è usata in sinonimia con quella di unità, aspetto che ha spinto alcuni autori a considerare l’ecclesiologia del teologo gesuita come una delle radici dell’attuale ecclesiologia di comunione.¹³

La Chiesa di Cristo è chiamata dunque a realizzarsi radunando la famiglia umana, ed è proprio questa missione di radunare in unità che rende cattolica l’erede dell’antico Israele, portatore di una concezione essenzialmente sociale della salvezza. I suoi sacramenti sono dei sacramenti di unità, percezione che diventa ancora più visibile quando si guarda all’Eucaristia, il cuore della Chiesa.¹⁴ Ma se la Chiesa è la presenza e la continuazione del Mistero di Cristo, questo avviene in primo luogo in virtù delle modalità liturgiche dell’epiclesi e del memoriale che permettono l’attualizzazione di questo mistero di Cristo in essa: la Chiesa come mistero non si può dunque comprendere fuori dell’orizzonte liturgico-celebrativo.

Tale radicamento dell’ecclesiologia nel Mistero di Cristo le permette di non dissolversi in una pura sociologia o in una visione troppo umana dell’istituzione. Ma lo stesso Mistero previene anche contro una spiritualizzazione eccessiva della realtà ecclesiale. Per questo de Lubac ha accolto lo sforzo ecclesiologico messo sotto il segno della dottrina del Corpo mistico di Cristo come “la pietra angolare della riflessione teologica sulla Chiesa di Cristo”¹⁵, sulla quale si aggiustano tutte le altre figure della Chiesa, alcune con carattere storico (popolo di Dio) e le altre con carattere più spirituale (tempio dello Spirito). In questa espressione di Corpo mistico di Cristo ritroviamo il significato dell’identità mistica tra la Chiesa e Cristo che emerge dalle metafore paoline e da altre immagini bibliche che la Chiesa non ha mai cessato di utilizzare.

Approfondire in conformità con la Tradizione vivente la dottrina del Corpo mistico, implica per de Lubac la necessità di un recupero e di un rinnovamento, ossia

¹² LUBAC, *Meditazione*, 162.

¹³ D.M. DOYLE, “Henri de Lubac and the roots of communion ecclesiology”, in *Theological Studies* 60 (1999), 209–227.

¹⁴ LUBAC, *Cattolismo* 51–73; *Meditazione* 77–103; *Corpus Mysticum* 112–128.

¹⁵ LUBAC, *Meditazione*, 60.

tornare alle origini sacramentali del “corpo mistico” per poterci ritemperare. Ciò equivarrà a tornare alle sorgenti mistiche della Chiesa. La Chiesa e l'Eucaristia si fanno l'una l'altra giorno per giorno: l'idea della Chiesa e l'idea dell'Eucaristia devono egualmente reagire l'una sull'altra con un mutuo impulso e approfondimento.¹⁶

Arriviamo così al fondamentale doppio principio nel quale de Lubac ha sintetizzato la Tradizione ecclesiale riguardante il rapporto tra Eucaristia e Chiesa: *la Chiesa fa l'Eucaristia e l'Eucaristia fa la Chiesa*. Questo principio è apparso per la prima volta nell'opera *Meditazione sulla Chiesa*, nel 1953. Lì, mentre sta dicendo che la Chiesa e l'Eucaristia si pongono come causa una dell'altra, è chiaro che è la seconda parte dell'affermazione che considera sia stata più trascurata: la Chiesa fa l'Eucaristia, ma anche l'Eucaristia fa la Chiesa. L'opera *Corpus mysticum* può essere guardata come una difesa amplificata del principio “l'Eucaristia fa la Chiesa” e in un convincente appello per la sua ricollocazione sul livello d'importanza che aveva prima della scolastica. Infatti, il principio era già implicito nella sua opera programmatica, *Cattolismo*, pubblicata nel 1939, nella quale ha ripreso l'insegnamento medievale *sacramenta faciunt ecclesiam*, il *sacramentum sacramentorum* essendo l'Eucaristia.¹⁷

Assumere pienamente l'identificazione mistica tra il mistero di Cristo e quello della Chiesa, ritemperarsi alle sorgenti sacramentali del Corpo mistico di Cristo

invita dunque a considerare i rapporti che legano la Chiesa e l'Eucaristia. Tra l'una e l'altra corre una reciproca causalità. Ognuna, per così dire, è stata affidata all'altra dal Salvatore. È la Chiesa che fa l'Eucaristia, ma è anche l'Eucaristia che fa la Chiesa. Nel primo caso si tratta della Chiesa in senso attivo, nell'esercizio del suo potere di santificazione; nel secondo caso si tratta della Chiesa in senso passivo, la Chiesa dei santificati. E attraverso questa misteriosa interazione, è sempre il Corpo unico, in fin dei conti, che cresce e si costituisce, nelle condizioni della vita presente, fino al giorno del suo compimento.¹⁸

Queste due espressioni, che hanno fatto fortuna al punto di vederle citate, qui e lì, come delle formule patristiche,¹⁹ hanno bisogno d'essere approfondite.

¹⁶ LUBAC, *Corpus Mysticum*, 329.

¹⁷ LUBAC, *Cattolismo*, 55.

¹⁸ LUBAC, *Meditazione*, 82.

¹⁹ B. SESBOUE, “Eucharistie: deux générations de travaux”, in *Études* 355 (1981), 101.

3. L'Eucaristia fa la Chiesa

Henri de Lubac arriva ad affermare la profondissima relazione d'intimità tra l'Eucaristia e la Chiesa partendo dalla necessità di fare esprimere al sintagma Corpo mistico di Cristo "tutto il suo realismo, tutta la specifica realtà del Mistero cristiano."²⁰ Per questo è importante superare la visione per la quale l'aggettivo mistico qualificherebbe quello che è invisibile, interiore, puramente spirituale o nascosto. Non identificandosi neanche semplicemente con qualcosa di morale, mistico si riferisce al segno sensibile d'una realtà divina e nascosta. Tale termine caratterizza il mistero che la Chiesa è concretamente in quanto Corpo di Cristo, in conformità con l'insegnamento presente nella Sacra Scrittura, sviluppato in seguito dai Padri. Questa dottrina ha alla base l'unione indissolubile esistente tra il mistero eucaristico e il mistero della comunità cristiana come testimonia san Paolo (1Cor 10,16-17). Parlando così della Chiesa, la Tradizione non la concepisce in un senso morale, né in uno stato nel quale mistico sarebbe equivalente a vago. Al contrario, essa la concepisce in quello che è realmente:

è il *corpus in mysterio*, il corpo misticamente significato e prodotto dall'Eucaristia; in altre parole è l'unità della cristiana realizzata dai "santi misteri" in un simbolo efficace. [...] È dunque il Corpo per eccellenza, il più reale, il più assolutamente "vero" di tutti. È il Corpo definitivo, in rapporto al quale lo stesso corpo individuale di Gesù, senza attenuazione della sua specifica verità, può essere chiamato corpo figurativo.²¹

Quindi per de Lubac, se da un lato l'Eucaristia significa la Chiesa, la manifesta, da un altro, essa produce la Chiesa, la edifica realmente.

Il linguaggio scolastico, ci ricorda il teologo gesuita, aveva sistematizzato questo insegnamento, identificando la Chiesa come la realtà ultima prodotta dall'Eucaristia, cioè la "*res sacramenti*. Dopo il *signum tantum* (o *sacramenti species*), dopo la *res et signum*, questa è la *res tantum*, quella che non è più segno di una realtà ulteriore, perché è l'effetto ultimo del sacramento."²² Questo linguaggio aiutava a capire meglio la distinzione nel corpo triforme di Cristo: il corpo fisico assiso nella gloria alla destra del Padre, il corpo sacramentale che è l'Eucaristia, e il corpo che è la Chiesa. Distinzione però non vuol dire separazione: infatti tra il corpo sacramentale e quello ecclesiale ha luogo una reciproca causalità, che fa che la Chiesa faccia l'Eucaristia nello stesso momento nel quale quest'ultima realizza la Chiesa.

²⁰ LUBAC, *Meditazione*, 80.

²¹ LUBAC, *Meditazione*, 82.

²² LUBAC, *Meditazione*, 82.

Nell'opera *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo* Henri de Lubac prende in considerazione, con un minuzioso lavoro di ricerca, l'iter storico-teologico dell'uso dell'aggettivo mistico in riferimento sia alla Chiesa che all'Eucaristia. Così viene dimostrato che *corpus mysticum* in un primo tempo designava l'Eucaristia e che per sant'Agostino, ed altri dopo di lui, il rapporto fra Eucaristia e Chiesa veniva concepito come quello fra causa ed effetto. Viene spiegato che il termine *mysticum* è un aggettivo derivante dal sostantivo greco *mysterium*, il quale ha un corrispettivo latino che è *sacramentum*. Nei primi secoli del cristianesimo questi due termini vennero usati indifferentemente. Tuttavia con l'andar del tempo acquisirono connotazioni ben precise: il termine *sacramentum* viene usato per indicare un segno che manifesta il mistero; *mysterium* invece indica l'azione che produce il *sacramentum* e si cela in esso. Il termine *mysticum*, dal canto suo, ingloba sia il *mysterium* che il *sacramentum*, cioè concerne e definisce in sé sia il segno che la realtà in esso significata.²³

De Lubac fa un'altra osservazione terminologica importante mostrando come il mistero, nel senso antico del termine, è piuttosto un'azione che una cosa, anche se quest'idea è accompagnata sempre dal suo aspetto intellettuale. Questo senso attivo è quello predominante quando il termine è applicato all'Eucaristia: ancora oggi si parla di celebrazione dell'Eucaristia, o celebrazione dei santi misteri, invece si dice abitualmente adorazione del santissimo sacramento, quando non si tratta di riprodurre i gesti compiuti da Cristo nella ultima cena.²⁴ Infatti, nella lingua liturgica così bene conosciuta dal padre de Lubac, questo senso attivo e rituale del mistero è il primo e predominante in rapporto al senso oggettivo e statico che è piuttosto raro. L'espressione corpo mistico richiama dunque, al meno implicitamente e indirettamente, un riferimento all'azione tanto nel suo contenuto, quanto nella sua forma²⁵. Nello stesso tempo essa ci conduce all'analisi delle due modalità principali attraverso le quali il mistero eucaristico si trova alla radice del mistero del corpo ecclesiale: l'Eucaristia significa e, nello stesso tempo, edifica la Chiesa.

²³ LUBAC, *Corpus Mysticum*, 70–75.

²⁴ “diremmo che, mentre il *sacramentum* viene ‘confezionato’, portato, deposto, conservato, diviso, spezzato, distribuito, ricevuto, consumato, mangiato e bevuto, il *mysterium* invece viene ‘agito’, operato, celebrato, offerto, compiuto, interrotto, ricominciato, frequentato. Dal primo si è nutriti, purificati, fortificati, vivificati; al secondo si assiste, si serve, lo si officia. L'attuazione del mistero produce il sacramento”, LUBAC, *Corpus Mysticum*, 76.

²⁵ “Concerne non tanto il segno apparente, o, al contrario, la realtà nascosta, quanto piuttosto l'uno e l'altra insieme: il loro rapporto, la loro unione, la loro mutua implicanza, il passaggio dell'uno nell'altro”, LUBAC, *Corpus Mysticum*, 78.

3.1. L'Eucaristia significa la Chiesa

“Cristo nella sua Eucaristia è veramente il cuore della Chiesa”²⁶, affermava de Lubac, facendo così l'importante passo di rendere concreto e pubblico il principio della vita della Chiesa, e quindi della Chiesa stessa. La Chiesa è la presenza pubblica di Cristo stesso, il sacramento di Cristo, è la grande epifania del Mistero nel mondo e la grande porta di accesso nel Mistero per noi. Tale realtà profonda della Chiesa può essere colta attraverso la celebrazione eucaristica, in quanto “questa grande assemblea non cessa mai di essere riunita. Non di meno, secondo la legge della sua natura sacramentale, la sua invisibile riunione deve essere visibilmente significata e procurata. Si può dire che la sua esistenza comporta alcuni momenti più intensi.”²⁷ L'Eucaristia è il momento più intenso quando il mistero ecclesiale viene significato e procurato.

Trattando distintamente il simbolismo ecclesiale dell'Eucaristia²⁸, l'Eucaristia che significa la Chiesa, e il suo realismo ecclesiale, l'Eucaristia che edifica la Chiesa, non significa che intendiamo cadere nella trappola di svuotare il simbolismo ecclesiale di ogni pretesa di efficienza. Al contrario, sulla scia metodologica di H. de Lubac che amava e voleva praticare il pensiero unificante di “quei geni del simbolismo ontologico che furono i Padri della Chiesa”²⁹, desideriamo distinguere per poi riunire il simbolismo ecclesiale e il realismo ecclesiale dell'Eucaristia, segno efficace della Chiesa. Grazie alla loro interdipendenza esse emergono o cadono insieme: “trascuratezza per il simbolismo ecclesiale e minimizzazione del realismo ecclesiale: due sbagli che vanno spesso di pari passo.”³⁰

Infatti, nel corso di questo sacro convivio si ripresenta tutta la storia della salvezza ed il mistero contenuto nella Chiesa trova nella celebrazione il modo più eccellente di manifestarsi. Chi vi partecipa viene ulteriormente immerso in Dio ed è maggiormente incorporato nella Chiesa:

il corpo *sociale* della Chiesa, *corpus chrisitanorum*, riunito attorno ai suoi pastori visibili per il “pasto del Signore”, diviene realmente il Corpo *mistico* di Cristo. È il Cristo che se lo assimila.[...] Gesù viene in mezzo ai suoi, si fa Egli stesso loro alimento, ed ognuno, unendosi a Lui, si trova

²⁶ LUBAC, *Meditazione*, 101.

²⁷ LUBAC, *Meditazione*, 93.

²⁸ De Lubac sottolinea che lui usa l'espressione “simbolismo ecclesiale” per caratterizzare il pensiero tradizionale “mentre frequentemente si designa con essa la dottrina stessa di Berengario e dei suoi emuli per contrapporla al ‘realismo’ della tradizione ortodossa”, LUBAC, *Corpus Mysticum*, 288.

²⁹ LUBAC, *Corpus Mysticum*, 288.

³⁰ LUBAC, *Corpus Mysticum*, 322.

per ciò stesso unito a tutti coloro che, come lui, Lo ricevono. Il Capo fa l'unità del Corpo. Così, il *mysterium fidei* è anche per eccellenza il *mysterium Ecclesiae*.³¹

Quindi il mistero del corpo eucaristico è *mysterium ecclesiae*, poiché in esso si esplicita ancora di più la realtà misterica della Chiesa, la quale si rafforza quando i battezzati si radunano per la consumazione della santa cena. Questa è la convinzione degli scrittori ecclesiastici latini del primo Medioevo:

Il pane consacrato è veramente, per essi, il corpo di Cristo – le formule *sacramentum corporis* e *corpus* s'alternano sotto la loro penna senza rilevanti sfumature di senso –, però quel che anzitutto vedono in questo pane è la figura della Chiesa[...]. Così, il *sacramentum panis* li porta immediatamente all'*unitas corporis*. Per loro l'Eucaristia è essenzialmente, come già per san Paolo e per i Padri, *mysterium unitatis*, *sacramentum coniunctionis, foederationis, adunationis*.³²

Le stesse specie eucaristiche sono così permeate del simbolismo unitivo ecclesiale, che nella sistemazione scolastica della dottrina eucaristica l'ultimo dei tre gradi di profondità del sacramento (il *sacramentum tantum* costituito, coi riti del sacrificio, dalle specie del pane e del vino; il *sacramentum-et-res* costituito dal corpo stesso di Cristo; il *res-tantum* costituito dell'unità della Chiesa), cioè l'unità della Chiesa “appariva significata dal pane consacrato mentre il vino cambiato nel sangue di Cristo era naturalmente il simbolo della carità, che è come il sangue in cui risiede la vita di questo grande Corpo.”³³ L'unità del corpo che ricevono tutti quanti nella comunione appare come il segno e la garanzia dell'unità del corpo ch'essi stessi devono formare.

L'unità del suo corpo ecclesiale che il Cristo realizza nell'Eucaristia e che viene significata dal pane e dal vino eucaristici era percepita ed espressa con forza dai Padri della Chiesa, tra i quali de Lubac predilige S. Agostino.³⁴ La stessa ostia che offre l'azione sacrificale di Cristo al comunicante affinché quest'ultimo la consumi, trasmette di per sé, per la sua stessa composizione, il fatto che non ha luogo soltanto una edificazione individuale. Infatti come il pane è formato da tanti chicchi di grano e il vino da tanti acini d'uva, i quali macinati formano una cosa sola, così la Chiesa, pur essendo formata da diverse membra, tramite la presenza attiva dello Spirito, costituisce un solo corpo. Tale significato, osserva de Lubac, i Padri lo hanno recepito anche dalla lingua

³¹ LUBAC, *Meditazione*, 95–96.

³² LUBAC, *Corpus Mysticum*, 37.

³³ LUBAC, *Cattolismo*, 62–63.

³⁴ LUBAC, *Cattolismo*, 58–59.

liturgica, in quanto era già presente nella più vecchia formula eucaristica che ci sia stata conservata, cioè la *Didaché*, che ha esercitato influsso su diversi altri testi liturgici.³⁵ A significare che il fine dell'Eucaristia è l'unità ecclesiale sono anche diversi riti presenti nella storia della celebrazione eucaristica (il rito del *fermentum*, quello dei *sancta*) e preghiere liturgiche.³⁶

Mettendosi alla scuola della Liturgia e dei Padri, de Lubac fa emergere come per i cristiani dell'antichità l'Eucaristia ha con la Chiesa

un rapporto come tra causa ed effetto, tra mezzo e fine e, nello stesso tempo, come tra segno e realtà. E questo passaggio dal *sacramentum* alla *virtus sacramenti*, ovvero dalla *species visibilis* alla *res ipsa*, avviene in essi con tale impeto e con tale immediatezza, in altri termini l'accento sulla Chiesa viene messo con tale forza che quando, in una trattazione sul mistero eucaristico, appare nudo e crudo il termine "corpo di Cristo", esso designa spesso non l'Eucaristia ma la Chiesa.³⁷

Tutto questo simbolismo era patrimonio della Chiesa dei Padri, e il suo dinamismo unitivo era per loro primario in quanto avevano un'intelligenza spirituale o mistica dell'Eucaristia, così come avevano un'intelligenza spirituale della Scrittura. Per mezzo di questa intelligenza spirituale, opera dello Spirito di Cristo, l'Eucaristia veniva considerata non solo come segno esterno, ma anche come espressione di una realtà misterica che in essa veniva significata. In questa, oltre alla presenza reale di Cristo, si ravvisa anche il segno dell'unità del corpo mistico che è la Chiesa, in quanto nel pane consacrato, formato da diversi chicchi di grano macinati, si scorge il segno delle diverse persone battezzate, unite in un solo corpo:

dell'Eucaristia, come della Scrittura, c'è un'intelligenza spirituale: è ciò che significa il gesto della frazione, gesto dal quale i discepoli d'Emmaus riconobbero una volta Cristo, gesto che ci apre il mistero perché vi troviamo significato il Corpo di Cristo, che è la Chiesa. Il simbolismo delle specie dà luogo ad ogni sorta di sviluppi.³⁸

Era la stessa intelligenza spirituale dell'Eucaristia che scorgeva la sua forza unitiva in alcuni termini legati alla celebrazione eucaristica: colletta, sinassi, cioè il mistero della comunione, ma anche *communio*:

³⁵ LUBAC, *Cattolicismo*, 71.

³⁶ LUBAC, *Cattolicismo*, 67–69.

³⁷ LUBAC, *Corpus Mysticum*, 33.

³⁸ LUBAC, *Cattolicismo*, 60.

anche in un contesto eucaristico, non è raro che *communio* designi l'unione con la Chiesa, il “christianorum consortium” o la “cattolica communio”, più che la recezione stessa del sacramento.³⁹

Nelle spiegazioni che i Padri danno della dimensione ecclesiale dell'Eucaristia non bisogna vedere un semplice discorso morale, buono soltanto per edificare la pietà degli uditori, una volta istruiti sulla sostanza della fede, nè un semplice senso secondario a quello primario della presenza reale di Cristo.

Nella sua prima opera, *Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma*, de Lubac deplorava proprio questa insistenza sulla presenza reale a scapito del simbolismo dell'unità, che nell'Eucaristia era trattato in un secondo posto, come una semplice considerazione edificatrice, spesso relegato nell'appendice.⁴⁰ Infatti, il teologo gesuita costata come la dottrina tradizionale che vedeva nella Chiesa il frutto dell'Eucaristia è caduta durante il Medioevo in oblio. Il principale responsabile era un complesso cambiamento di mentalità, a causa del quale la mente medievale ha sofferto un tipo di cambiamento epistemologico che faceva perdere l'abilità di formare connessioni significative tra le cose visibili e le cose della fede, di pensare le realtà divine in termini simbolici:

La visione del mondo si trasformava. A misura che si perdeva l'abitudine di contemplare lo spirituale nello specchio del sensibile e vedere l'universale e il singolare simboleggiarsi mutuamente, i rapporti tra il corpo “fisico” di Cristo e il suo corpo “mistico” dovevano essere rigettati nell'ombra. Si tratta qui di un fenomeno analogo alla perdita di un senso per lenta atrofia. Senza cessare di essere corretta, la fede in qualche modo s'è ristretta, perché non era più ugualmente nutrita dall'intelligenza.⁴¹

Nel libro *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, tracciando lo spostamento del termine *corpus mysticum* nel pensiero eucaristico medievale dall'Eucaristia alla Chiesa, de Lubac fa vedere che i sintomi di questo cambiamento radicale si manifestano per la prima volta nella crisi berengariana. La scomparsa della prospettiva simbolica è evidente quando all'eresia che diceva di Cristo che era presente nell'Eucaristia *mystice, non vere* si oppone un'ortodossia impoverita: *vere, non mystice*.⁴² All'epoca di questa controversia, il *corpus quod est Ecclesia* è giunto a prendere a sua volta il nome di *corpus mysticum*: nello sforzo di affermare il realismo sacramentale, si saldano fra di loro i primi due dei tre corpi, cioè il corpo fisico e il corpo

³⁹ LUBAC, *Corpus Mysticum*, 39.

⁴⁰ LUBAC, *Cattolicismo*, 241–242.

⁴¹ LUBAC, *Cattolicismo*, 64.

⁴² LUBAC, *Corpus Mysticum*, 286.

sacramentale, mentre il terzo, la Chiesa, perde di rilievo, ed è progressivamente privato della posizione dominante che aveva nel mistero. L'aggettivo *mysticus* comincia a passare dal significante al significato, dall'Eucaristia alla Chiesa: si oppone il *corpus Christi verum* al *corpus Christi mysticum*, cioè il corpo sacramentale al corpo ecclesiale.⁴³ A questa opposizione terminologica corrisponderà sempre più un'opposizione di contenuti: mistico sarà detto del corpo della Chiesa sempre meno in rapporto all'Eucaristia e sempre più in rapporto alle analogie col corpo e con le società umane.

Questo nuovo modo di pensare dialettico porterà a trascurare il simbolismo ecclesiale, così che

di questi diversi cambiamenti il risultato più evidente è la svalutazione del simbolo. La teologia agostiniana consisteva nel rivolgere l'attenzione sui "segni" e sulle "cose". Lo studio dei "segni" subirà ben presto un'eclissi.⁴⁴

La preoccupazione di assicurare il realismo della presenza di Cristo davanti a dottrine troppo esclusivamente spiritualiste, ha prodotto l'abbandono quasi totale del simbolismo ecclesiale in contesto eucaristico. Per molto tempo, le tracce sussisteranno unicamente nella liturgia e nelle formule della preghiera ufficiale della Chiesa.

Ecco il motivo per il quale, rimettendo in primo piano la visione tradizionale dello stretto rapporto tra la Chiesa e l'Eucaristia, il padre de Lubac non dimentica il valore della Liturgia cattolica, che è "luminosa anche nel suo mistero, sobria e pacata pur nella magnificenza."⁴⁵ Anche attraverso le preghiere e i riti della celebrazione stessa scopriamo come l'Eucaristia, corpo sacramentale di Cristo significa e produce la comunione alla Chiesa, Corpo mistico di Cristo. Questo profondo senso ecclesiale lo manifesta, ci ricorda de Lubac, "il termine stesso di comunione, che traduce il greco *synaxis*"⁴⁶, facendo emergere il rapporto vitale esistente tra l'atto sacramentale dell'Eucaristia, l'atto celebrativo e l'unione necessaria dei fedeli.

Lo stesso nome di *ekklesia* ci dice che essa è una comunità culturale in cammino verso il Santuario celeste. In questo pellegrinaggio essa non realizza mai così bene il suo nome, come quando in un luogo prestabilito il popolo di Dio si stringe attorno al suo pastore per la celebrazione eucaristica. Con il suo stile profondo e preciso, il nostro autore al contempo saluta "i confortanti tentativi di giungere ad una celebrazione più 'comunitaria' e più vivente", ma avverte la

⁴³ FORTE, 476.

⁴⁴ LUBAC, *Corpus Mysticum*, 311.

⁴⁵ LUBAC, *Meditazione*, 97.

⁴⁶ LUBAC, *Corpus Mysticum*, 131.

nocività del “lasciarsi suggestionare dai successi di certe feste profane, ottenuti grazie alle risorse combinate della tecnica e del ricorso alle potenze della carne e del sangue”, tutto questo perché è Gesù Cristo colui che realizza l'unità tra di noi con “la comunione che ci nutre e ci disseta della sua Croce.”⁴⁷

3.2. L'Eucaristia edifica la Chiesa

Se fin'ora abbiamo approfondito l'Eucaristia soprattutto in quanto segno dell'unità del corpo ecclesiale, dobbiamo allargare la nostra prospettiva per comprendere che, se da un lato essa significa l'unità della Chiesa, dall'altro, l'Eucaristia è anche il mezzo attraverso cui questa si costruisce. Così che, secondo l'autore, nel momento in cui il fedele si comunica al corpo e al sangue sacramentali riceve non solo le specie eucaristiche, entrando in comunione con il Cristo stesso, ma, nello stesso tempo, viene immesso nella comunione ecclesiale.⁴⁸ Questa forza di realizzare l'unità della Chiesa, l'Eucaristia la possiede in quanto è memoriale ed ogni qual volta si celebra tale sacramento, attraverso lo Spirito Santo viene ripresentata e rivissuta tutta la storia della salvezza, soprattutto il mistero pasquale di Cristo che è anche il mistero della nostra redenzione: “*Quoties hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur*. Ecco, definito della stessa liturgia, il senso dell'azione liturgica.”⁴⁹

La natura sacrificale dell'Eucaristia è quella che determina il suo ruolo di sacramento dell'unità della Chiesa e, proprio per questo, “la pietà eucaristica non è dunque un individualismo devoto. Essa non dimentica niente di ciò che interessa la salvezza della Chiesa. Come con un immenso gesto avvolgente, raccoglie nella sua intenzione profonda l'universo intero.”⁵⁰ La Chiesa, la sua unità interiore è così il grande prodigio del sacrificio eucaristico, è il frutto della trasformazione che ha luogo nel sacramento, attraverso il quale noi siamo trasformati in quello che ci viene comunicato: il corpo di Cristo. Nell'Eucaristia la Chiesa riceve il suo vincolo più profondo, la sorgente di vita che zampilla incessantemente, il principio mistico che realizza questo prodigio:

nutriti col corpo e col sangue del Salvatore, i suoi fedeli vengono tutti “dissetati da un solo Spirito” che fa di essi veramente un solo corpo. È alla lettera che l'Eucaristia *fa* la Chiesa. Essa ne fa una realtà interiore.

⁴⁷ LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 97.

⁴⁸ LUBAC, *Cattolismo*, 61–69.

⁴⁹ LUBAC, *Meditazione*, 98.

⁵⁰ LUBAC, *Cattolismo*, 72.

In questo contesto, un altro merito che va attribuito a de Lubac è quello di aver evidenziato il ruolo dello Spirito Santo⁵¹ nella celebrazione eucaristica. La realtà misterica della Chiesa si realizza in modo del tutto particolare all'interno della sinassi eucaristica, perché nel suo corso, soprattutto nell'epiclesi, lo Spirito Santo viene invocato sia per trasformare il pane e il vino, sia per rendere i fedeli pieni del fuoco della carità universale. Qui emerge nuovamente l'attenzione del nostro autore per la liturgia, la cui profonda conoscenza lo fa affermare che

nelle liturgie antiche e oggi ancora nei riti dell'Oriente, le suppliche per l'unione formano il coronamento dell'Epiclesi. Ora, come l'intero sacrificio, ma in un modo più abitualmente esplicito, l'Epiclesi è sotto il segno dello Spirito Santo. Lo Spirito, la cui operazione divina ha preparato a Cristo il corpo di carne, interviene anche nella confezione dell'Eucaristia per la formazione del suo corpo mistico.⁵²

Nella celebrazione eucaristica, ci insegna la liturgia⁵³, lo Spirito di Cristo agisce sia in senso discendente, attualizzando il sacrificio di Cristo per il raduno dei dispersi, che in senso ascendente, muovendosi dentro la compagine dell'assemblea e inducendo tutti i suoi membri a diventare insieme a Cristo un'offerta eterna gradita al Padre celeste: "L'offerta di molti diviene, per l'infusione dello Spirito Santo l'unico corpo di Cristo, ed è per questo che noi stessi, che riceviamo la comunione di questo pane sacro e di questo calice, diventiamo un sol corpo."⁵⁴

Nel segno della comunione sacramentale si realizza una duplice comunione: colui che si accosta al sacramento, viene unito in Cristo e contemporaneamente viene inserito nella Chiesa. Ed è proprio in quanto la comunione eucaristica viene concepita come comunione con la Chiesa, che de Lubac può affermare:

⁵¹ "Il Paraclito, attraverso la sua medianicità, contemporaneamente comunica la sua stessa vita divina a coloro che vengono immessi in un solo corpo nell'Eucaristia. Nella *communio sacramentalis* il divino *Pneuma*, quale principio vitale della Chiesa, si fa pure dono per quanti si cibano del Corpo e Sangue di Cristo pneumaticamente presenti nel pane e nel vino. I fedeli dunque che si accostano alla mensa eucaristica, ricevono la stessa vita pneumatica che in essa è contenuta", L.R. CONA, *Il nesso tra lo Spirito Santo, l'Eucaristia e la Chiesa nella teologia cattolica più recente*, Roma, 2003, 43.

⁵² LUBAC, *Cattolicismo*, 73.

⁵³ Oltre all'epiclesi e ad altre parti del Canone, de Lubac presenta altre numerose preghiere liturgiche (*secreta, postcommunio*) che hanno tenuto sempre vivo il senso ecclesiale dell'Eucaristia, vedendo nel suo frutto primario l'unità, la comunione della Chiesa: cfr. Lubac, *Cattolicismo*, 68-71.

⁵⁴ LUBAC, *Cattolicismo*, 67.

Mediante la celebrazione del mistero la Chiesa costruisce realmente se stessa. La Chiesa santa e santificante costruisce la Chiesa dei santi. Il mistero di comunicazione si consuma in mistero di comunione – ed è questo il senso della parola, antica e sempre attuale, di *comunione*, con la quale questo sacramento è abitualmente designato.⁵⁵

Inoltre, il teologo gesuita mette in relazione la comunione che sgorga dall'Eucaristia con la venerabile formula del Simbolo degli Apostoli *sanctorum communio*. Alle origini di questa formula si trova l'Eucaristia, perché è attraverso la partecipazione comune all'Eucaristia (*sancta*) che i fedeli santificati nel Battesimo (*sancti*) sono costituiti in comunione. Essa ci aiuta così a vedere meglio

come il termine *communio* non abbia in fondo che un solo senso. Infatti, come la comunione sacramentale (*communio corporis et sanguinis*) è sempre nello stesso tempo comunione ecclesiastica (*communio ecclesiastica, Ecclesiae*), così la comunione ecclesiastica comporta sempre, nella sua forma piena, anche la comunione sacramentale. Essere in comunione con qualcuno significa ricevere insieme a lui il Corpo del Signore.⁵⁶

La celebrazione eucaristica che culmina nella comunione al pane e al vino consacrate realizza la comunione ecclesiale, tra la comunione sacramentale e la comunione ecclesiale stabilendosi così una profonda mutualità.

Cristo e lo Spirito Santo operano nell'Eucaristia, formando il corpo ecclesiale, radunando la Chiesa. Partendo dalla correlazione tra la comunione eucaristica e la comunione ecclesiale, de Lubac afferma che il realismo eucaristico e il realismo ecclesiale sono interdipendenti, e che il realismo ecclesiale garantisce il realismo eucaristico.⁵⁷ Se nella nostra epoca la forte fede nella presenza reale ci introduce alla fede nel corpo ecclesiale, in quanto il mistero della Chiesa efficacemente significato dal mistero dell'Altare deve avere la stessa profondità di quest'ultimo, per i Padri la prospettiva era inversa, sottolineandosi più l'effetto che la causa. È il caso anche di Agostino, al quale non deve essere attribuita, a causa di una supposta superficialità nell'affermare la dottrina della presenza reale, una concezione puramente simbolica dell'Eucaristia, in quanto per lui l'Eucaristia “è davvero il sacramento *quo in hoc tempore conosciatur Ecclesia*, poiché l'acqua e il vino del sacrificio, come l'acqua e il sangue che furono versati sulla croce, sono davvero i sacramenti *quibus aedificatur Ecclesia*. Presenza reale, dunque, perché realizzante.”⁵⁸

⁵⁵ LUBAC, *Meditazione*, 96.

⁵⁶ LUBAC, *Corpus Mysticum*, 42–43.

⁵⁷ LUBAC, *Corpus Mysticum*, 319–329.

⁵⁸ LUBAC, *Corpus Mysticum*, 321.

È la linfa vitale della Tradizione che sostiene de Lubac quando afferma che sul rapporto di causalità tra l'Eucaristia e la Chiesa è impossibile esagerare: nella celebrazione eucaristica viene significata la realtà misterica della Chiesa (*quo in hoc tempore conosciatur Ecclesia*) ed è sempre l'Eucaristia, il "sacramento per eccellenza – *sacramentum sacramentorum, quasi consumatio spiritualis vitae et omnium sacramentum finis* – sacramento che contiene tutto il mistero della nostra salvezza,"⁵⁹ che edifica, costruisce, realizza la stessa Chiesa (*quibus aedificatur Ecclesia*).

4. La Chiesa fa l'Eucaristia

Henri de Lubac è il teologo grazie al quale, all'inizio del rinnovamento ecclesiologicalo preconciliare, è stata riportata in luce la reciproca causalità fra l'Eucaristia e la Chiesa. Infatti l'autore sostiene che, fra queste c'è una misteriosa interazione: la Chiesa, in forza del *munus sanctificandi* conferito dal suo Signore in diversi modi ai battezzati e agli ordinati, genera l'Eucaristia. Da un canto, quindi la Chiesa svolge un ruolo attivo ma diversificato, quando si raduna per l'offerta del sacrificio sacramentale. Dall'altro questa la riceve passivamente, poiché quando le mani del ministro che presiede vengono stese sulle offerte durante l'epiclesi, e sono pronunciate da lui le parole dell'istituzione e vengono consumate le specie nella comunione da parte di tutti, si riceve quella grazia eucaristica, che edifica il corpo ecclesiale. Oltre a essere il frutto finale dell'Eucaristia, la Chiesa ne è anche il soggetto agente, è colei che celebra l'Eucaristia. L'intima reciprocità tra queste due fa emergere come l'Eucaristia è celebrata dalla Chiesa e, contemporaneamente, l'Eucaristia costruisce la Chiesa.

Avendo riaffermato il principio che l'Eucaristia fa la Chiesa in primo luogo in *Corpus Mysticum*, de Lubac si è concentrato sul principio che la Chiesa fa l'Eucaristia e sulla considerazione della struttura pratica della Chiesa, nelle sue opere ecclesiologicalhe successive.⁶⁰ I testi del nostro autore ci mostrano una Chiesa che partecipa alla celebrazione dell'Eucaristia attraverso i suoi diversi componenti che sono il popolo santo di Dio dotato del sacerdozio santo, profetico e regale, e il sacerdote, dotato del ministero gerarchico,

⁵⁹ LUBAC, *Cattolicismo*, 56.

⁶⁰ LUBAC, *Meditazione; Paradoxe et Mystère de l'Église*, Paris, 1967 (edizione italiana: *Paradosso e mistero della Chiesa*, Sezione Terza, Chiesa vol. 9, Milano, 1979); *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris, 1971 (edizione italiana: *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, Brescia, 1973); dato il nostro interesse di far rilevare il contributo dell'autore al rinnovamento ecclesiologicalo preconciliare ci limiteremo qui alla prima delle opere citate.

chiamato anche sacerdozio ministeriale che lo abilita a santificare il popolo di Dio attraverso l'annuncio della Parola e la celebrazione dell'Eucaristia. "Fare l'Eucaristia" significa offrire in memoriale la Pasqua del Signore, la Pasqua della nuova alleanza, il suo sacrificio spirituale che salva il mondo e che è nello stesso tempo il sacrificio della Chiesa, in quanto il Signore se l'associa nell'opera della glorificazione del suo Padre e della Redenzione dell'umanità. Ma questa offerta da parte della Chiesa è possibile soltanto grazie alla sua partecipazione al Sacerdozio di Cristo.

4.1. Il sacerdozio comune

Già prima del Concilio Vaticano II, Henri de Lubac concepisce la Chiesa come un popolo sacerdotale in cui ogni cristiano, tramite il Battesimo, percepisce una particolare unzione dello Spirito che lo rende partecipe all'unico sacerdozio dell'Eterno Sacerdote, Gesù Cristo:

Ogni cristiano partecipa all'unico Sacerdozio di Cristo. [...] Nell'unità della fede e del battesimo, ogni dignità è comune; il segno della croce insignisce di dignità regale tutti coloro che sono stati rigenerati nel Cristo, e l'unzione dello Spirito Santo li consacra tutti sacerdoti. [...] Israele era "un regno di sacerdoti ed una nazione santa". Così è di tutta la Chiesa, perché tutto Israele si riassume nel Cristo, unico e vero sacerdote, col quale ogni cristiano si identifica.⁶¹

Questo sacerdozio comune, che è una realtà fondamentale che precede il sacerdozio ministeriale e si esercita nell'unità di tutta la comunità ecclesiale, si configura dentro la sua funzione materna e la sua dignità di Sposa di Cristo.⁶² La funzione materna della Chiesa consiste, a immagine di Maria che dona al mondo l'Uomo-Dio, nel donarci il Cristo e ha il suo punto culminante nella celebrazione dell'Eucaristia.⁶³ Ma ogni cristiano secondo la propria vocazione ed in unione con tutti gli altri, partecipa alla funzione materna della Chiesa e la esercita nell'Eucaristia donando in se stesso nascita e crescita al Verbo di Dio che dentro di essa ha ricevuto.

La configurazione a Cristo, sacerdote, re e profeta, che ogni cristiano riceve nel Battesimo, lo abilita alla lode divina ed a unirsi al sacrificio redentore durante l'Eucaristia. Per questo non bisogna vedere in questo sacerdozio regale di ogni cristiano una specie di metafora, ma una realtà mistica che non può essere sorpassata o accresciuta da nessuna istituzione o consacrazione

⁶¹ LUBAC, *Meditazione*, 83.

⁶² E. KOMA, *Le mystère de l'Eucharistie et ses dimensions ecclésiales dans l'œuvre d'Henri de Lubac*, Roma, 1990, 59-64.

⁶³ LUBAC, *Meditazione*, 232.

sopraggiunta: “non è un sacerdozio declassato, di secondo grado, un sacerdozio dei soli fedeli: è il sacerdozio di tutta la Chiesa.”⁶⁴

L’esercizio di questo sacerdozio comune, spiega l’autore, è essenzialmente spirituale, poiché “offre a Dio le ostie immacolate della pietà sull’altare del cuore.”⁶⁵ Non si deve però capire l’aggettivo spirituale contrapponendo il sacrificio dell’offerta di sè che il cristiano compie al sacrificio dell’Eucaristia, sapendo che il suo uso era destinato a distinguerlo dal culto corporale dell’Antico Testamento. Questa offerta di sè che sgorga dall’unione con Cristo, significa per il cristiano la donazione del suo essere e della sua esistenza, attraverso Cristo, a Dio Padre, fonte della vita autentica.

Inoltre, tale offerta non è mai qualcosa del tutto individuale: il cristiano la presenta in unione con Cristo e, in Lui, in unione con tutti i fratelli e le sorelle nella fede. Ci sono diversi momenti della celebrazione eucaristica enumerati dall’autore che esprimono questa unione: all’inizio della messa la colletta è la ricapitolazione da parte del sacerdote della preghiera di tutto il popolo, aspetto indicato anche dal plurale *quaesumus*, da espressioni come *Ecclesia tua*, *populus tuus*, *familia tua*, come anche dall’*Amen* finale dell’assemblea. Il sacerdozio comune dunque si ottiene e si esercita in unione organica con tutta la comunità.

All’interno di questa comunità sacerdotale consacrata con l’unzione dello Spirito, l’autore distingue dunque due tipi di sacerdozio: il sacerdozio comune, ricevuto nel Battesimo, e quello gerarchico, ottenuto col sacramento dell’Ordine. Questi due tipi differiscono tra loro: infatti il sacerdozio comune, pur abilitando il battezzato a prendere parte alla celebrazione eucaristica, non determina da solo l’efficacia di questo rito della Chiesa. Il popolo dei battezzati non ha nessun rapporto immediato con la consacrazione delle specie eucaristiche:

Questo sacerdozio del popolo cristiano non concerne la vita liturgica della Chiesa. Non ha un rapporto diretto con la confezione dell’Eucaristia. [...] La Chiesa “gerarchica” fa l’Eucaristia.⁶⁶

Per fare ciò occorre dunque l’imposizione delle mani del vescovo che immette il candidato all’interno di quella lunga catena che parte dal comandamento, affidato da Cristo agli apostoli nell’ultima cena e trasmesso sino ad oggi attraverso la successione apostolica. Per questo, nella prospettiva di de Lubac, la presenza del popolo non appare essenziale per la celebrazione dell’Eucaristia, nel senso stretto della produzione dell’Eucaristia. Infatti, tutto quello che

⁶⁴ LUBAC, *Meditazione*, 84.

⁶⁵ LUBAC, *Meditazione*, 84.

⁶⁶ LUBAC, *Meditazione*, 85.

conta per la pienezza nell'Eucaristia è la presenza del vescovo o del sacerdote che fanno l'Eucaristia, così come de Lubac illustra nelle parole seguenti:

e ciò avviene in questa assemblea solenne al centro di ogni diocesi, si riproduce, con la stessa pienezza, con gli stessi effetti, nella più umile messa di un villaggio, o in quella colma di silenzio del monaco nel suo deserto. Poco importano le dimensioni o lo sfarzo.⁶⁷

Certamente, questa affermazione va articolata ed equilibrata con quelle asserzioni attraverso le quali mostra che tutti i fedeli presenti alla celebrazione eucaristica offrono insieme al sacerdote il Sacrificio, in quanto attraverso il nostro *Amen* “diamo il nostro assenso a tutto quello ch'egli fa e a tutto quello che dice”, oppure rileva che l'Eucaristia, confezionata dal sacerdote, è destinata a tutti: “l'Ordine che egli ha ricevuto è per l'Eucaristia, ma l'Eucaristia è per tutti.”⁶⁸

4.2. Il sacerdozio ministeriale

Nello stesso momento nel quale anticipava già nel 1953 il Vaticano II attraverso la sua spiegazione del sacerdozio di ogni cristiano, de Lubac distingueva con fermezza questo sacerdozio da quello ordinato gerarchico sul motivo che questo ultimo fa l'Eucaristia⁶⁹. La Chiesa fa l'Eucaristia attraverso il fatto che alcuni uomini sono eletti dall'interno del popolo santo, in vista della sua santificazione, per fare parte, ricevendo il sacramento dell'Ordine, della gerarchia che, strettamente parlando, fa l'Eucaristia. Ma questa separazione determinata dal ricevere l'Ordine non suppone l'allontanamento dei sacerdoti dagli altri cristiani, poiché non hanno ricevuto una dignità più alta nell'ordine della partecipazione alla grazia di Cristo: “l'istituzione del sacerdozio e il sacramento dell'Ordine non creano all'interno della Chiesa due gradi di appartenenza al Cristo e come due specie di cristiani. È questa una verità fondamentale della nostra fede.”⁷⁰ In virtù del Battesimo, tutti i cristiani partecipano alla stessa vita divina, ricevono la stessa grazia attraverso i stessi

⁶⁷ LUBAC, *Meditazione*, 94.

⁶⁸ LUBAC, *Meditazione*, 89.

⁶⁹ P. MCPARTLAN menziona nel suo libro che in risposta a una sua lettera che gli comunicava il desiderio di dimostrare il profondo rapporto tra la sua opera che mostra come l'Eucaristia fa la Chiesa e l'opera di ecclesiologi moderni, in particolare Afanassieff e Zizioulas che promuovono lo stesso principio, de Lubac risponde: “J'estime grandement, quoique, bien entendu, je ne puisse pas être de tout point en accord avec eux, les travaux des deux ecclésiologues orthodoxes que vous me citez. Mais, je me permets de vous préciser que la question du rapport entre l'Eucharistie et l'Eglise ne préjuge en rien l'idée que l'on peut se faire de la structure visible de l'Eglise”, *The Eucharist makes the Church*, 98.

⁷⁰ LUBAC, *Meditazione*, 89.

sacramenti, sono tutti destinati allo stesso fine, cioè la santità e la comunione con Dio. La partecipazione allo stesso pane gli riunisce nello stesso corpo sacerdotale della Chiesa.

Il sacerdozio ministeriale o gerarchico non è per questo circoscrivibile nell'ambito ristretto della rappresentanza, come un semplice emanazione della comunità. Questo è un dono ricevuto da Cristo, in quanto il ministro svolge il suo ufficio, soprattutto nella celebrazione eucaristica, *in persona Christi*, cioè come il ministro e il rappresentante sacramentale di Gesù Cristo. Tuttavia, in ogni atto del suo ufficio, e nuovamente, soprattutto nell'Eucaristia, questo parla e agisce a nome di tutta la comunità cristiana. Così nella celebrazione dell'Eucaristia, la persona di colui che presiede diventa il luogo di incontro tra il Cristo che si dona alla sua Chiesa e questa che, dal canto suo, gli corrisponde:

Nella messa il celebrante parla dunque a nome di tutta la comunità cristiana, e questo è già sufficiente perché si possa e debba dire che la messa è l'unico sacrificio del capo e delle membra. [...] Ma al momento essenziale, egli agisce per la virtù del Cristo, o per usare ancora le formule incisive di san Tommaso d'Aquino, egli prega e offre *in persona omnium*, ma consacra *in persona Christi*.⁷¹

Il sacerdozio, nella sua struttura gerarchica, è stato istituito da Cristo per la piena edificazione della Chiesa.

Partecipando alla missione di Cristo, Capo del Corpo mistico, il sacerdozio ministeriale perpetua nella Chiesa le Sue funzioni di maestro, re e sacerdote. Da qui derivano le funzioni di governo, di insegnamento e di santificazione del sacerdozio gerarchico. Adottando una triplice divisione del ministero, piuttosto che quella più sintetica che lo divideva nel potere di Ordine e di giurisdizione, de Lubac ha collocato i poteri gerarchici di giurisdizione e di insegnamento dentro il potere sacerdotale di santificare. Quest'ultimo è nello stesso tempo la radice e il coronamento degli altri due, poiché tutto nella Chiesa è ordinato alla santificazione del popolo di Dio.⁷² Proponendo come chiave di lettura del sacerdozio ministeriale la sua dimensione liturgica, il padre de Lubac mostra come il suo supremo esercizio accade nella celebrazione dell'Eucaristia, cioè quando si consacra il corpo di Cristo, perpetuandosi così l'opera della Redenzione: "tenere in mano l'Eucaristia: tale è dunque la suprema prerogativa della gerarchia nella Chiesa, di coloro che sono i ministri del Cristo ed i

⁷¹ LUBAC, *Meditazione*, 88–89.

⁷² "Diciamo dunque con R. Laurentin, che 'la dimensione liturgica del sacerdozio è la più propriamente e specificatamente sacerdotale'. Del resto, è su di essa che la Scrittura centra l'idea del sacerdozio", LUBAC, *Meditazione*, 91.

dispensatori dei misteri di Dio.”⁷³ Nell’atto di presiedere l’Eucaristia, la gerarchia non dimentica di associarsi tutto il popolo cristiano, in quanto è proprio nel ricevere in nutrimento il Pane della Parola incessantemente spezzato e distribuito e nel abbeverarsi alla fonte dei sacramenti che i cristiani sono fusi “in quel crogiuolo dell’unità che è l’Eucaristia.”⁷⁴

Particolarmente i vescovi sono prima di tutto i sommi sacerdoti della Chiesa e, per questo, la loro principale responsabilità è di celebrare l’Eucaristia. L’espressione “la Chiesa fa l’Eucaristia” si comprende e si concretizza quando il vescovo, che fa l’unità del suo gregge, esercita, in pace e in comunione con i suoi colleghi nel episcopato e con il successore di Pietro, la pienezza del suo sacerdozio, attorniato dai sacerdoti che partecipano al suo potere consacratorio e dal intero popolo cristiano, attraverso la presidenza della celebrazione eucaristica. Considerando la celebrazione dell’Eucaristia da parte del vescovo al quale si unisce l’intero popolo come la migliore realizzazione dello stesso nome di chiesa, l’autore fa emergere che in questa assemblea radunata è presente l’intera Chiesa,

è presente il corpo intero. [...] La Chiesa è tutta intera in ognuna delle sue parti: *in pluribus una, et in singulis per mysterium tota*. Ogni vescovo fa l’unità del suo gregge [...]. Il vescovo stesso a sua volta è in pace e in comunione con tutti i suoi fratelli che celebrano in altri luoghi il medesimo ed unico Sacrificio e che fanno menzione di lui, come lui fa menzione di tutti loro; formano tutti insieme un solo episcopato; e tutti sono ugualmente in pace e in comunione con il vescovo di Roma, successore di Pietro, vincolo ed espressione visibile dell’unità. Per essi tutti i fedeli sono uniti.⁷⁵

In questo modo de Lubac, implicitamente, fa rilevare che l’esplicitazione della collegialità episcopale, la prova del fatto che i vescovi formano tutti insieme un solo episcopato, manifestazione a sua volta dell’unità di tutti i fedeli, sta proprio nell’unità eucaristica, della quale il vescovo di Roma, successore di Pietro è il vincolo visibile.⁷⁶

⁷³ LUBAC, *Meditazione*, 92–93.

⁷⁴ LUBAC, *Meditazione*, 92.

⁷⁵ LUBAC, *Meditazione*, 93–94.

⁷⁶ P. MCPARTLAN, “Eucharistie et Église”, in J.M. LUSTIGER, O. DEBERRANGER (ed.), *Henri de Lubac et le mystère de l’Église*, Paris, 1999, 129–130. Nello stesso intervento al colloquio tenuto a Parigi in occasione del centenario della nascita di de Lubac, McPartlan menziona che questo pensiero apre la strada per intendere il papa come un “essere eucaristico”, con un il compito di vegliare all’unità eucaristica della Chiesa: “appeler le pape ‘l’évêque de Rome’, c’est évidemment reconnaître que lui aussi est un être eucharistique, et suggérer, dans ce contexte, que ses responsabilités à l’échelle

Fare l'Eucaristia è la funzione liturgica più alta che la Chiesa può compiere poiché in essa si attua la nostra santificazione che è, secondo la parola di Gesù, la nostra consumazione nell'unità (Gv 17,23). Nella sua celebrazione si incontrano il movimento discendente da Dio verso l'uomo nel memoriale del mistero pasquale del suo Figlio con il movimento ascendente dell'uomo che va verso il suo Creatore e Redentore con la sua offerta terrestre. Per fare questo tutto il popolo cristiano è rivestito dalla dignità sacerdotale di offrire l'unico sacrificio del capo e delle membra del Corpo mistico. Il servizio speciale del sacerdozio ministeriale, dono ricevuto da Cristo nello Spirito, ha il compito di perpetuare l'opera della Redenzione consacrando il Corpo di Cristo, affinché tutti nella Chiesa possano essere fusi nel crogiuolo dell'unità che è l'Eucaristia. È in questa dimensione materna della Chiesa che ha la missione di generare e di conservare la vita divina nei fedeli, che Henri de Lubac ha inquadrato ed esplicitato il senso dell'affermazione: la Chiesa fa l'Eucaristia.

5. Conclusione

Henri de Lubac ha approfondito con le sue opere la fede in quel mistero divino nel quale si è lasciato introdurre dalla tradizione della Chiesa attraverso quella doppia porta aperta della Dottrina e della Liturgia. E questa fede dice, per quanto riguarda il nostro tema, che il mistero eucaristico si prolunga necessariamente in quello della Chiesa e il mistero della Chiesa è indispensabile al compiersi del mistero eucaristico.

Il pensiero di tutta l'antichità cristiana, così come lo mostra de Lubac, converge per dire che la partecipazione al Corpo personale di Cristo nell'Eucaristia è il mezzo per dimorare nel Corpo di Cristo, il Corpo autentico che forma la Chiesa. Per questo il rapporto tra la Chiesa e l'Eucaristia si esercita in una causalità reciproca che viene resa bene dal celebre assioma: «è la Chiesa che fa l'Eucaristia, ma è anche l'Eucaristia che fa la Chiesa». Questa significa che il Signore, istituendo l'una e l'altra come segni di se stesso, le ha confidate l'una all'altra legandole tra di loro. La Chiesa e l'Eucaristia si rivelano dunque indispensabili l'una all'altra, mantenendo al contempo il realismo della presenza eucaristica e quella del Corpo mistico di Cristo.

mondiale puissent elles-mêmes se comprendre dans une lumière eucharistique: sa tâche consiste à maintenir en harmonie l'ensemble des témoignages rendus par les différentes Églises particulières dans le monde entier à l'unique mystère de l'eucharistie, auquel tous participent. Peut-être pourrait-on dire du pape que, à sa façon unique, il est celui qui veille, par toute son activité, à ce que la réalité unifiante du mystère eucharistique, célébré par lui-même et par les autres évêques partout dans le monde, produise partout son effet".

Il grande contributo che de Lubac ha dato al rinnovamento ecclesiale preconciare sta nel mostrare come l'affermazione che la Chiesa è il Corpo mistico di Cristo significa che essa è il corpo misticamente significato e prodotto nel sacramento dell'Eucaristia. L'Eucaristia significa e produce nello stesso momento l'unità interna della Chiesa. I riti e le parole della celebrazione eucaristica, così come il simbolismo intrinseco alla specie eucaristiche sono permeate da questa reciprocità. Inoltre, unendo ciascun partecipante al Mistero della morte e della risurrezione di Cristo, il sacramento dell'Eucaristia fonda la realtà essenziale della Chiesa su un principio di unità tutto interiore. Senza questo principio interiore, la Chiesa non sarebbe mai qualcosa di più di un corpo sociale, un'organizzazione umana come le altre. La forza dello Spirito che viene invocata nell'epiclesi attualizza il mistero pasquale del Signore e attraverso la sua duplice azione, sui doni eucaristici e sui fedeli, realizza la comunione tra Cristo e la sua Chiesa: è la comunione all'Eucaristia, corpo sacramentale di Cristo che produce la comunione alla Chiesa, Corpo mistico di Cristo.

Da un'altra parte, quando celebra l'Eucaristia, la Chiesa manifesta la sua qualità di popolo sacerdotale che si offre in sacrificio spirituale al Padre in comunione con Cristo. La Chiesa si manifesta anche come il soggetto agente dell'Eucaristia, in modo speciale attraverso l'esercizio del sacerdozio ministeriale che ha come funzione principale quella di fare l'Eucaristia *in persona Christi Capitis*.

Henri de Lubac ha per questo il merito di aver riscoperto la profondità di un rapporto che fu naturalmente sentito dai nostri Padri nella fede: quello fra la Chiesa e il "suo" sacramento, l'Eucaristia. Grazie a questa riscoperta la visione di Chiesa emersa nella prima metà del Novecento è apparsa più eucaristica e così più cristocentrica, sacramentaria e comunionale. Essa fa appello all'insieme del Mistero della fede. E al cuore di questo grande Mistero si trova l'Eucaristia:

effettivamente, è nell'Eucaristia che l'essenza misteriosa della Chiesa riceve una espressione perfetta, e, correlativamente, è nella Chiesa, nella sua cattolica unità, che matura in frutti concreti il significato nascosto dell'Eucaristia. Se la Chiesa così è la "pienezza" del Cristo, il Cristo, nella sua Eucaristia, è veramente il cuore della Chiesa.⁷⁷

⁷⁷ LUBAC, *Meditazione*, 101.

EUCCHARISTIC DEVOTION. HISTORICAL AND THEOLOGICAL PERSPECTIVES

MÓZES NÓDA¹

Abstract: This paper explores the development of the various forms of Eucharistic piety from the beginnings of reservation to the emergence of Eucharistic processions and the solemnity of Corpus Christi. I discuss the stages in the development of Eucharistic devotion – the reservation of the Eucharist, adoration, the role of Eucharistic processions and customs connected to the celebration of Corpus Christi. This overview addresses Eucharistic devotions not only as phenomena that expressed a gradual departure from communion, but – in spite of the difficulties – as legitimate and valuable expressions of piety.

Keywords: Eucharistic devotion, reservation, processions, Corpus Christi.

This paper explores the development of the various forms of Eucharistic piety from the beginnings of reservation to the emergence of Eucharistic processions and the solemnity of Corpus Christi. I discuss the stages in the development of Eucharistic devotion – the reservation of the Eucharist, adoration, and the role of Eucharistic processions and customs connected to the celebration of Corpus Christi. Beyond the historical overview I wish to argue that notwithstanding the contingent historical and cultural background and the problems associated with Eucharistic worship in the past (the infrequency of communion and the emergence of individualistic piety) there are good reasons to preserve adoration as a legitimate and valuable expression of piety and Eucharistic spirituality, as long as the centrality of Eucharistic celebration is preserved.

From Home Communion to the Reservation of the Eucharist

In earliest Christianity, there was no Eucharistic worship outside the celebration.² At an early stage, the Eucharist was reserved as a viaticum and for the communion of the sick.³ Usually only the amount of bread required for the

¹ Babeș-Bolyai University, Faculty of Roman Catholic Theology, Iuliu Maniu str. 5, 400095 Cluj-Napoca, e-mail: Mozes.Noda@rocateo.ubbcluj.ro

² H. B. MEYER, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 4), Regensburg, 1989, 582–583.

³ Just., *Apol.* 65 (Justin Martyr, *The First Apology, The Second Apology, Dialogue with Trypho, Exhortation to the Greeks, Discourse to the Greeks, The Monarchy or The Rule of God* [The Fathers of the Church 6], transl. T. B. FALLS, Washington, 2008, 105. Cyr., *De laps.* 26 (ANF 5).

celebration was consecrated. Little data is available as to how wine was preserved. Wine could be reserved for a Liturgy of the Presanctified or at baptism but, for practical considerations, for no more than a day. The practice of reservation suggests that Christians believed Christ was present under the species outside the mass.⁴ Starting from the second century, priests and even lay persons used the Eucharist for home communion. Home communion was in practice up to the seventh century, and for that purpose the Eucharist was kept in a small receptacle or a cloth.⁵ For the administration of the viaticum to the dying the Eucharist could be preserved at the house of the bishop or of priests. Canon 13 of the Ecumenical Council of Nicaea confirmed the practice of giving the viaticum.⁶ Starting from the 4th century, awareness that the „holy supply” should be reserved in a privileged place gradually grew. Monastic communities reserved the Eucharist on the altar, and introduced the practice of genuflecting and burning lamps in front of it. This habit spread quickly from the 9th century on. Due to an increasing emphasis on the divine presence and worship at the cost of communion, the Fourth Lateran Council (1215) had to decree that the faithful had to receive Holy Communion at least once a year.⁷ Especially on communion days, the Mass tended to be lengthy; therefore the faithful took Holy Communion outside the Eucharistic celebration. Individualistic piety, expressed in the idea that Jesus was the guest of the soul, was an important incentive of the Eucharistic devotion.⁸

The preservation of the Eucharist in a tabernacle originated in the Carolingian period. Hanging tabernacles appeared in the 800s. The tower-shaped vessel or the “Eucharistic dove” became widespread in England and France in the 12-13th centuries. They were banned by the Fourth Lateran

⁴ ALSZEGHY Z., „Szentségimádás?”, in BENKŐ A. (ed.), *Eukarisztikus emlékkönyv*, Eisenstadt, 1988, 78–92 (79).

⁵ On home communion and the reservation of the Eucharist for the purpose: D. SHEERIN, “Eucharistic Liturgy”, in S. A. HARVEY, D. G. HUNTER (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, 2010, 711–743 (720–721).

⁶ “Concerning the departing, the ancient canon law is still to be maintained namely that those who are departing are not to be deprived of their last, most necessary viaticum.” (N. TANNER, *Decrees of the Ecumenical Councils I*, London, Washington, 1990). The canon makes a concession to dying penitents; the following clause stipulates that in case of their recovery from illness, they return to the status of “prayers” (they attend to the Eucharistic prayer but are not allowed to receive communion).

⁷ Can. 21, TANNER, *Decrees I*, 245; see also DH 812, H. DENZINGER, P. HÜNERMANN (ed.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg, 1991.

⁸ M. KUNZLER, *The Church's Liturgy*, Münster, 2001, 272–273.

Council as they were thought insufficiently safe. (In the Orthodox Church, the Eucharist is preserved on the altar, in the *artophorion*, up to this day.)

In the Western Church, wall *sacraria* (*pastophoria*) came in use in the 12th century. Later, in the 14-15th centuries, altar tabernacles started to be used for reserving the sacrament. Starting from the 13th century, with the desire “to see the Eucharist”, reserving became an accepted custom.⁹ In the Modern Age, wall tabernacles became once again popular in the Anglican Church as well as sporadically in the Catholic Church, as in the Abbey of Solesmes.

According to Nußbaum, the first written account of the *visitatio sanctissimi* can be found in the records of 13th century English female religious communities.¹⁰ From a monastic practice, this practice gradually became a general form of devotion.

During the Catholic renewal, the tabernacle of the main altar became the ideological, architectural and iconographic centre of the church. Especially in the Baroque period, the ornamented high altars suggested this idea.

In contemporary church practice, reserving the Eucharist is required by the occasional communion outside Mass or during the Liturgy of the Word. Belief in the enduring presence of Christ in the Eucharist occasions the visitation of the sacrament; in this sense, the Eucharist is the spiritual centre of the Western churches and communities. In the major churches visited by tourists, the Eucharist is reserved in a separate chapel ensuring an atmosphere proper for devotion.

Eucharistic Adoration

In the Middle Ages, the worship of the Eucharist was ultimately an expression of reverence toward the holiness of God. Following consecration, the *maiestas Domini*, divine majesty became present on the altar. According to Jungmann, the elevation following the consecration came in use in Paris, in the 12th century, allowing the congregation to worship Christ in the Eucharist. Starting from the 13th century, we have solid data to prove that elevation followed the words of consecration.¹¹ However, Nußbaum shows that in

⁹ MEYER, *Eucharistie*, 584.

¹⁰ O. NUBBAUM, *Die Aufbewahrung der Eucharistie*, Bonn, 1979, 140. The rule of the order stipulated that entering the church the nuns had to make the sign of the cross with holy water in order to cleanse themselves, think of the body and blood of Christ present on the altar, genuflect and pray Eucharistic hymns.

¹¹ NUBBAUM, *Aufbewahrung*, 127.

Germany elevation was practiced already before the 12th century.¹² The first synodal resolution on the practice of *elevatio* following consecration was issued by the Council of Paris, in the time of Bishop Eudes de Sully (1196–1208).¹³ In 1219, Pope Honorius III commends the practice of elevation in his letter to the English bishops. In the 13th century, Saint Albert the Great already regards elevation a common practice. According to Browe, the two additional presentations of the consecrated elements following the great elevation – during the doxology following the canon and that following the Agnus Dei – originate in this practice.¹⁴

Starting with the 13th century, during elevation, the congregation made the sign of the cross or beat their breast as a sign of reverence before Christ. Later, following elevation silent prayers and hymns were prayed.¹⁵ Ringing hand-held bells and the church bell to call the attention of the congregation was not yet a general custom in this period.¹⁶ As the faithful desired to see the elevated Eucharist, candles had to be lighted at early morning masses for the Eucharistic species to be visible. In the 14th century Carmelite monasteries the elevated host was also venerated with incense. In the 16th century Spanish and English churches, a black veil was hung in front of the altar to enhance the visibility of the white host against the dark background. This practice became widespread in France as well; in the churches of Chartres, Rouen, and Orléans

¹² NUBBAUM, *Aufbewahrung*, 129. Cistercian Cardinal Guido de Paré (†1202 or 1206), as papal envoy in Cologne witnessed that during elevation the congregation genuflected with veneration at the sound of hand-held bells.

¹³ P. BROWE, “Die Elevation in der Messe”, in *JLW* 9 (1929) 20–66 (22); T. SCHUMACHER, *Die Feier der Eucharistie. Liturgische Abläufe – geschichtliche Entwicklungen – theologische Bedeutung*, München, 2009, 69–70.

¹⁴ BROWE, “Elevation”, 61.

¹⁵ Here is a fragment of a 15th century post-elevation hymn: „Ave salus mundi, verbum Patris, hostias vera. Te adoro, te verum Corpus Christi confiteor. Ave principium nostrae creationis, ave pretium nostrae redemptionis, ave viaticum nostrae peregrinationis.” J. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia I., Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Herder, Wien 1948, 268 (after Dumoutet’s collection of Medieval hymns; *Hymni Latini medii aevi e codd. mss* I., ed. Franc. Jos. MONE, Freiburg 1853, 292–293; *In elevatione corporis et sanguinis Christi*, no. 228).

¹⁶ In Cologne, a 1202 regulation states that ringing was supposed to call the attention of the congregation to genuflect during elevation. French and English local synods issue similar decrees in the 13th century. In France, hand-held bells were to be rung when the priest celebrating the Mass blessed the gifts with the sign of cross, whereas in England the same happened during the Sanctus. Ringing the church bell became a practice somewhat later, at the turn of the 13–14th centuries. BROWE, “Elevation”, 39–40.

purple veils were used as background. The priest celebrating the mass moved the elevated host left and right to ensure its visibility.¹⁷

Elevating the chalice was a later and slower development. The first clues lead to France. The practice is mentioned in Wilhelm Duranti[s]'s (Guillaume Durand, +1296) *Rationale divinatorum officiorum*.¹⁸ According to the missals, elevating the chalice became widespread starting from the 15th century. The Council of Constance presents the elevation of the chalice as a self-evident practice. The 1570 Roman Missal of Pope Pius V already mentions double *elevatio*.¹⁹ The diversity of the forms of worship glorifies Christ present in the Eucharist and the faithful grasped every opportunity to see and worship the sacrament.

The other manifestation of the Eucharistic worship, genuflection first spread in Cistercian convents. The 1210 general chapter decreed: "In elevatione corporis dominici omnes petant veniam et tamdiu sic maneat, donec post consecrationem sanguinis sacerdos elevet manus suas."²⁰ The practice became general and the 1311 *Ordo Romanum* stipulated that the faithful should kneel from the end of the Preface until the end of the canon (if they will, the end of the Lord's Prayer).²¹

Exposure and Adoration of the Blessed Sacrament

The pious practices of exposure and adoration of the Blessed Sacrament arose in the 12th century, in close connection with the medieval thriving of Eucharistic devotion. Preceding the 14th century, German-speaking areas did not practice exposure of the Blessed Sacrament and Benediction at the end of the devotion.²² The exposition of the Blessed Sacrament, the contemplation of the Eucharist was a form of receiving the Holy Communion with one's eyes (Augenkommunion).²³ In Hungarian-speaking territories, Osvát Laskai denounced the novel phenomenon of some people only entering the church for

¹⁷ NUBBAUM, *Aufbewahrung*, 133.

¹⁸ P. BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München, 1933, 40.

¹⁹ BROWE, "Elevation", 30–31; SCHUMACHER, *Die Feier der Eucharistie*, 70.

²⁰ J. A. JUNGSMANN, *Gewordene Liturgie*, Innsbruck, 1941, 128–129.

²¹ JUNGSMANN, *Gewordene Liturgie*, 130.

²² P. BROWE, "Die Entstehung der Sakramentsandachten", in *JL* 7 (1927) 83–104 (83); E. LENGELING, "Aussetzung des Allerheiligsten", in A. KIRCHGÄSSNER (ed.), *Unser Gottesdienst*, Freiburg, Basel, Wien, 1960, 178–190 (179).

²³ The practice of exposing the Blessed Sacrament spread in Northern Germany and further in the German-speaking territories (Switzerland, Bohemia, Austria), then in Poland, Hungary and Sweden, and, starting from the 16th century, in France, Italy and Spain. LENGELING, "Aussetzung", 179.

elevation and leaving it as soon as it was over.²⁴ In the same century, benediction became customary at Corpus Christi processions. This Corpus Christi custom became popular with the faithful as they could watch the exposed Eucharist for a longer time. Thus the exposition of the Blessed Sacrament and benediction were propelled by the Corpus Christi practice. It was in German-speaking countries as well that the Thursday votive masses (*missa de corpore Christi*) were celebrated in honour of the Eucharist; the exposition of the Blessed Sacrament and the procession were organically linked to the Holy Mass. The practices associated with Thursday masses, – the exposition of the Sacrament and benediction became the basis and source of modern Eucharistic devotions.²⁵ With the decrease of the number of those taking Holy Communion, the emphasis gradually shifted to contemplating and adoring Jesus Christ present in the sacred host. Eucharistic adoration sessions were connected to afternoon/evening prayer hours, which resulted in the development of independent solemn adoration of the Sacrament. During the ceremony of adoration, the Eucharist was moved to the high altar and at the end of the prayer session, antiphonies and psalms were sung. While the congregation was not allowed to interfere with the liturgy, they could see the Eucharist and sing the hymns. Contemplating the sacred host had an appeasing, gratifying effect.²⁶

Adoration and display of the Blessed Sacrament was widespread in 14th century Hungary.²⁷ These exercises of devotion became a general practice in Belgium and Holland from the 16th century, in France from the 17th century and in England from the 18th century.²⁸ From the 16th century, special forms of Eucharistic adoration were spreading: Forty Hours' Devotion (Quarantore)²⁹ and Perpetual Adoration. Concerning Forty Hours' Devotion we have data from

²⁴ “Even if they happen to enter God’s church they stand there disrespectfully and, following the display of Christ’s Body, they run out one after the other as if they saw the devil. [...] Oh, sweet Jesus, they do not love Thee but Thou surely do not love them either [...]” Quoted by PÁSZTOR L., *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában*, Budapest, 2000, 72 (Engl. transl. Ágnes Gálfalvy).

²⁵ BROWE, *Die Entstehung der Sakramentsandachten*, 87–88.

²⁶ JUNGMANN, *Missarum sollemnia* I, 158–159.

²⁷ NUBBAUM, *Aufbewahrung*, 162.

²⁸ BROWE, *Die Entstehung der Sakramentsandachten*, 97.

²⁹ The Forty Hours' Devotion of the Blessed Sacrament commemorated Christ's remaining in the tomb for forty hours. The tabernacle became the centre of the house of God. J. A. JUNGMANN, “Eucharistische Frömmigkeit und eucharistischer Kult in Wandel und Bestand”, in *TThST* 70.2 (1961) 65–93 (72).

the diocese of Zara³⁰ and that of Milan³¹. Pope Clement VIII granted indulgence to those who, at times of peril, prayed for at least one hour at Forty Hours' Devotions and took Holy Communion. Pope Benedict XIV (1724) decreed that prayers could be interrupted by night and consequently the devotion was transformed into a three-day adoration of the Blessed Sacrament.³² Perpetual adoration developed from the Forty Hours' Devotion. This pious practice was inspired by a twofold concept: adoration and satisfaction. In big cities, adoration was performed in 24-hour shifts. On long or perpetual exposure of the Blessed Sacrament we have data in Germany and Sweden from the 14th century.³³ At the end of the 16th century, prayers were said every day of the year in the churches of Bologna and Naples. Devotion gradually took various forms: in most convents, silent adorations were held, in Rome, the office was prayed, whereas in the Swiss Maria-Rickenbach, two nuns prayed loudly.³⁴

The Council of Trent defended Christ's lasting presence under the Eucharistic species and the legitimacy of Eucharistic adoration,³⁵ a specific form of this worship being the *missa coram exposito Sanctissimo Sacramento*. The rubrics of the Trent Missal regulated the Mass performed with the Eucharist exposed. The priest, passing in front of the exposed Eucharist, genuflected and

³⁰ Seemingly, in 1214 and 1470 Jesus' sufferings were worshipped in forty hours of prayer in the diocese of Zara. Members of Eucharistic societies founded in the 13th century adored the Eucharist in Forty Hours' Eucharistic devotions. In Italy and Spain, Forty Hours' Devotions were introduced at times of major danger like plague or war. In 1632, Pope Urban VIII authorised the devotion in the whole of the Western Church. NUBBAUM, *Aufbewahrung*, 164–167.

³¹ In Milan, it was introduced in 1537 by the Barnabite Antonio Maria Zaccaria and a Capuchin monk, Giuseppe da Ferno. In Rome, it was promoted by St. Philip Neri (1548). In 1592, Pope Clement VIII allowed the Forty Hours' Devotions in the churches of Rome. As night time devotions could be interrupted. MEYER, *Eucharistie*, 592; K. EISENBICHLER, *The Boys of the Archangel Raphael: A Youth Confraternity in Florence, 1411-1785*, Toronto, 1998, 163–164.

³² M. S. WEIL, "The Devotion of the Forty Hours and Roman Baroque Illusions", in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 37 (1974), 218–248 (221–223); BANGHA B. (ed.), *Katolikus Lexikon* III., Budapest, 1932, 378.

³³ The first written records of all-day exposition come from the Norbertine convent of Trier, in 1435. NUBBAUM, *Aufbewahrung*, 193; P. BROWE, "Die ständige Aussetzung des Sakraments im Mittelalter", in *JL* 7 (1927) 144–148 (144).

³⁴ "Az örökimádás eredetéről és mibenlétéről", in *Havi közlöny* 34 (1911) 150–155 (152–153).

³⁵ "There is no place for doubt in the question whether all Christians should express the esteem to the true God in front of the Holiest Sacrament as well, an accepted practice in the Catholic Church. Adoration must not be diminished by the consideration that our Lord Jesus Christ has founded it in order that we should receive it." DH 1643.

was cautious not to turn his back on it. When the Sacrament was exposed, Holy Communion was not to be distributed and at the end of the Mass the congregation was dismissed with a benediction.³⁶

The 19-20th century liturgical movement and the Second Vatican Council settled the debate which contrasted the sacrificial character of the Eucharist with the aspect of commensality. The celebration of the Eucharist became the central event of Christian spirituality and as a consequence Eucharistic devotions lost ground. Nonetheless, the encyclical *Mediator Dei* states with respect to the various forms of Eucharistic devotion that “these exercises of piety have brought a wonderful increase in faith and supernatural life to the Church militant upon earth.”³⁷ As Romano Guardini noted, through Eucharistic adoration the praying person professes the greatness of God and his/her own insignificance; God, the one eternal Being is the ground and sense of human existence.³⁸ In the same line, Courth remarks that Eucharistic adoration is one of the highest forms of confession of faith.³⁹ The adoration and glorification of the Lord in the Eucharist expresses the doxological dimension of faith.⁴⁰

Eucharistic adoration prepares the faithful to celebrate the Lord’s Supper with proper piety and take this bread frequently and with proper reverence. It expresses the unity between the Eucharistic celebration and Eucharistic devotions.⁴¹ As shown by the history of western spirituality, the adoration of Christ in the Eucharist prepares the sacramental encounter with Christ, and after communion it deepens the readiness of the faithful to live their lives in unity with Christ.⁴² In the Eucharist, Christ offers Himself in a visible sign; in our adoration we accept this gift with thanksgiving.⁴³

³⁶ *Ritum servandu in celebratione missae* II. XIV. XIX. De Ritu Missae privatae coram Ss. Sacramento exposito, in Bartolommeo GAVANTI, Gaetano Maria MERATI, *Thesaurus sacrorum rituum* I, Venetiis 1744, 288–289; Missa exposito Sanctissimo, in *Havi közlöny* 32 (1909) 171–176 (173–175).

³⁷ AAS 39 (1947) 570. Engl. transl. Robert L. TUZIK *et al.* (eds.), *The Liturgy Documents III. Foundational Documents on the Origins and Implementation of Sacrosanctum Concilium*, Chicago: Liturgy Training Publications, 2013.

³⁸ R. GUARDINI, *Vorschule des Betens*, Einsiedeln, Zürich, Köln 1960, 84.

³⁹ F. COURTH, “Zur Theologie der eucharistischen Anbetung”, in *ThGL* 71 (1981) 64–65.

⁴⁰ On the unity between profession of faith and worship: J. RATZINGER, *Introduction to Christianity*, San Francisco, 2004, 97–98, 100.

⁴¹ ALSZEGHY, “Szentségimádás?”, 84.

⁴² COURTH, “Theologie”, 71; KERESZTY R., *Az Eucharisztia teológiája történeti, biblikus és rendszerező megközelítésben*, Budapest, 2008, 209.

⁴³ ALSZEGHY, “Szentségimádás?”, 92.

The Eucharistic celebration manifests the holiness of God in everyday life. The worshipping community extends this thanksgiving and worship of Christ in the Eucharist to all humans and the entire creation. Those sharing in the table of the Lord convey the blessings of the Eucharist to all fields of life (an intention implied for instance in expiatory processions). The experience of Christ's presence and proximity is not only a matter of private devotion. Eucharistic processions are public professions of faith in which the community partaking in the Eucharistic celebration expresses its sense of responsibility for the world. The Eucharist is the treasure of the Church, the mystery of God's proximity and presence. Therefore the Church has always encouraged Eucharistic adoration as adoration and glorification of God.⁴⁴

Eucharistic Processions

Theophoric-Eucharistic Processions

Theophoric processions are a specific form of Eucharistic adoration. The Holy Saturday procession leading from the baptistery into the church was already in practice in the time of Emperor Constantine the Great. Processions of station masses are known to have existed in Rome but these practices are not Eucharistic processions in the contemporary sense of the word. We do not have data on the Eucharistic adoration practices before the 11th century. The development of Eucharistic processions was propelled by the martyrs' cult and the translation of the relics from one place to the other (*translatio reliquiarum*) as well as the ceremony of church consecration.⁴⁵ At such ceremonies, relics were taken in a festive manner into the church to be consecrated.⁴⁶ The

⁴⁴ COURTH, "Theologie", 72–73.

⁴⁵ One of the most famous early translations of saintly relics is reported by Ambrose in Milan in 386 (the remains of martyrs St Gervasius and Protasius were taken into the church that was to be consecrated). See his *Ep. 77* (Ambrose of Milan, *Political Letters and Speeches*, transl. J.H.W.G LIEBESCHUETZ, Liverpool, 2005). The relics of a local martyr proved that the community could trace back its origins to the martyrs and asserted that the church comprised all the saints, the living and the dead. The development of the cult of martyrs and relics occurred in three stages: 1. the founding of the cult of the martyrs; 2. the multiplication of churches built for public religious services; 3. the combination of the former two, that is, translation of the relics into town churches (MARKUS R. A., *Az ókori kereszténység vége*, Budapest, 2010, 200–205).

⁴⁶ Processions could be Mass-related (Candlemas, Palm Sunday, Corpus Christi, Major Litany, Minor Litany), unrelated to the Mass (Good Friday and Resurrection), theophoric / Eucharistic, and non-theophoric, with statues and images of saints and relics. According to their aim, processions could serve intercession, expiation, thanksgiving or praise. For the interrelation between processions with relics and Eucharistic processions: MEYER, *Eucharistie*, 590; G. J. C. SNOEK, *Medieval Piety from*

translation of relics was already practiced in the East as well as in the West in the 4th century.⁴⁷ Carrying relics in solemn procession was a general practice in the 7th century. Similarly to the Old Testament's Levites, deacons carried the relics of the saint on their shoulders so they could be viewed by everybody.⁴⁸ European pilgrimage sites attracted crowds of Christians who desired to see the relics and return home as better Christians. Taking the viaticum to the sick and dying in a festive manner had a further important role in the formation of Eucharistic processions.

From the 11th century, the priest carrying the Eucharist was accompanied by a lighted candle, the ringing of the hand-held bell or the sound of church bells reminding the faithful to worship the Eucharist. 13th century English and Spanish Episcopal sees decreed that those who met a priest carrying the Eucharist had to cover their eyes with their hands, bow deeply or genuflect and beat their breast. Riders were to halt their horses and adore the One who had ascended from Heaven to Earth. In 1245, the Wroclaw Council suggests that the faithful should welcome the priest at the house of the sick and follow him back to the church in procession.⁴⁹ In Hungary, the archbishop of Esztergom granted a twelve days' indulgence to those who accompanied the Eucharist to the sick.⁵⁰

Palm Sunday procession had an important role in the evolution of Eucharistic processions. Starting from the 10–11th century, especially north from the Alps, the Gospel and later an image of Christ was carried around in festive procession. Later, the Eucharist was also carried around in a pax. This practice suited beautifully the dramatizing spiritual and intellectual background of the age, as, this way, Jesus Christ Himself could participate in the procession.⁵¹ The third impulse toward the Eucharistic procession came from the Good Friday Presanctified Liturgy. On Maundy Wednesday, the Eucharist was taken to the place of reservation, and on Good Friday, the priest took it

Relics to the Eucharist: A Process of Mutual Interaction, Brill, 1995, 250–277; MIHÁLYFI Á., *A nyilvános istentisztelet*, Budapest, 1933, 631–633.

⁴⁷ Gregory of Nyssa mentions the translation of the relics of the forty martyrs of Sebasteia. V. LIMBERIS, "The Cult of the Martyrs and the Cappadocian Fathers", in D. KRUEGER, *Byzantine Christianity*, Minneapolis, 2010, 39–58, 42; M. CANÉVET, "Nüsszai Gergely", in G. RUHBACH, J. SUDBRACK (eds.), *Nagy misztikusok*, Budapest, 2005, 17–36 (18).

⁴⁸ J. PASCHER, „Der eucharistische Kult außerhalb der hl. Messe“, in L. SCHEFFCZYK, W. DETTLOFF, R. HEINZMANN (eds.), *Wahrheit und Verkündigung II.*, München, Paderborn, Wien, 1967, 1825–1844 (1836).

⁴⁹ NUBBAUM, *Aufbewahrung*, 142–143.

⁵⁰ Károly LÁNYI, *Magyar egyháztörténelem*, Esztergom, 1866, 496.

⁵¹ NUBBAUM, *Aufbewahrung*, 146–147.

back to the altar for the Holy Communion. In this course, the Eucharist was accompanied with lighted candles and incense.⁵² Further, Eucharistic processions at times of diseases and infections had a notable role. In springtime, the Eucharist was carried around the fields, and prayers were said to ensure abundant crops. These theophoric processions asking for blessing were the most important basis for the Corpus Christi Procession. In the 14-15th century, the Eucharist was exposed over or in the Holy Sepulchre.

Corpus Christi and the Corpus Christi Procession

The feast of Corpus Christi played an important role in the development of Eucharistic processions.⁵³ Lothar Lies describes the theological foundation of the feast with four symbols: the human condition of sin and salvation, supplication, community and affection. The lack of bread is a symbol of human sin, need and separation from God, – the condition of the chosen people in the wilderness; in the same time it is a symbol of the saving acts of God who imparts the heavenly bread and brings out the water of life. The Eucharist is a representation of Christ's sacrifice, a supplication to God, the merciful father. The Eucharist is also a symbol of communion with the dead and resurrected Lord, as well as a symbol of the affection and devotion Christ and humans bear to the Father.⁵⁴

The mystic vision of Juliana of Liège, prioress of Mont-Cornillon / Kornelienberg (1192–1258) and her religious fervour played an important role in the institution of the feast of Corpus Christi.⁵⁵ Apparently, the Eucharistic miracle of Bolsena was another incentive.⁵⁶ Pope Urban IV instituted the solemnity (1264)

⁵² PASCHER, *Der eucharistische Kult*, 1825–1844 (1832).

⁵³ Corpus Christi was first celebrated in Liège in 1247. Pope Urban IV (Jacques Pantaléon of Troyes, former archdeacon of Liège) instituted the solemnity in 1264, but it was forgotten after his death. The feast gained ground between 1264–1312 and it was reinstated in 1317 by Pope John XXII. NUBBAUM, *Aufbewahrung*, 150–154; H. AUF DER MAUR, *Feiern in Rhythmus der Zeit I, Herrenfeste in Woche und Jahr* (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 5), Regensburg, 1983, 199–207; K. S. FRANK, “Fronleichenam“, in *LThK*³ 4, 172–174.

⁵⁴ L. LIES, *Mysterium fidei*, Würzburg, 2005, 329–333.

⁵⁵ In her “vision of the moon”, Juliana interprets the broken piece as a symbol of the missing feast of the Eucharist. NUBBAUM, *Aufbewahrung*, 150.

⁵⁶ The tradition reflects a naturalistic interpretation of the Eucharistic presence. A doubting priest celebrating the mass in Bolsena reportedly experienced blood dripping in the chalice and on the corporal when he broke the host, and the blood outlined the image of the suffering Christ. He apparently presented the proof of the miracle to Pope Urban IV in Orvieto. P. BROWE, “Die eucharistischen Verwandlungswunder des Mittelalters”, in H. LUTTERBACH, T. FLAMMER (eds.), *Die Eucharistie im Mittelalter:*

and apparently commissioned Thomas Aquinas to compose the prayers and the office, although this detail seems uncertain.⁵⁷ The feast was not universally accepted until the decrees of Pope Clement V (1312) and John XXII (1317).⁵⁸

The first data on solemn Corpus Christi processions date from the 13th century.⁵⁹ In 1429, Pope Martin V mentions the Corpus Christi procession as a widely spread pious practice and grants those attending it indulgence.⁶⁰ The procession was included in the Roman Ritual in 1614 and in the episcopal ritual in 1660.⁶¹ The date and place of the first procession is unclear.⁶² It is quite probable that the first such events were organized in convents and cathedrals without the involvement of the lay.⁶³ The first processions with lay people attending were held in the cities of Germany and Spain in the first quarter of the 14th century.⁶⁴ The first such written records in Italy date from the 15th century. In Spain, the Corpus Christi procession developed into a popular festival in the

liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht, Münster, 2011, 265–290 (orig. *Römische Quartalschrift* 37 [1929] 137–169); A DÖRING, “Bluthostien”, in *LThK*³ 2, 539–540; FEDELES T., “Vallásos áhítat, közösségtudat, reprezentáció”, in *Aetas* 22.3 (2007) 59–82 (63–64). On Hungarian-speaking territory, the first Precious Blood miracle is connected to the Kassa (Kosice) Cathedral. In 1402, the Pope granted it indulgence. The most famous one is the Precious Blood relic in Bata; people from the whole country made pilgrimages here. Other well-known places of pilgrimage are: Ludberg, Pécs, Vasvár, Győr and Szeged. PÁSZTOR, *A magyarság vallásos élete*, 135–138.

⁵⁷ AUF DER MAUR, *Feiern*, 202.

⁵⁸ RADÓ P., *Az egyházi év*, Pannonhalma, 1998, 181; LIES, *Mysterium fidei*, 330.

⁵⁹ AUF DER MAUR, *Feiern*, 203; N. MITCHELL, *Cult and Controversy: The Worship of the Eucharist Outside Mass*, Collegeville, 1990, 176.

⁶⁰ BALANYI Gy., “Középkori magyar úrnepok”, in *Vigilia* 6 (1953) 292–299 (293).

⁶¹ AUF DER MAUR, *Feiern*, 203.

⁶² In Germany, Corpus Christi processions were held in Cologne (1264–1279), Würzburg (1298), Hildesheim (1301), Worms (1325) and Wartburg (1331). From 1331, the custom spread to Northern France. We have written records of Eucharistic processions from the Rhine Valley, Bavaria and Italy (Venice). NUBBAUM, *Aufbewahrung*, 156.

⁶³ NUBBAUM, *Aufbewahrung*, 154–155.

⁶⁴ Locally, the feast of Corpus Christi was adopted at different times: in the diocese of Liège in the second half of 13th century, in the diocese of Coimbra at the turn of the 13–14th centuries, in that of Cologne it became a general custom in the first third of the 14th century, in the diocese of Mainz in the 14th century, in that of Salzburg before 1324, in Denmark and Sweden, as well as in Hungary, Poland, Silesia in the second decade of the 14th century, in Italy, England, Spain in the first third of the 14th century. BROWE, *Die Ausbreitung*, 119–135.

16th century.⁶⁵ In this period, Corpus Christi processions were univocal expressions of Catholic faith and conviction of the Eucharistic presence.⁶⁶ Guilds took part together in festive processions. Guilds and religious societies were bridges between clerics and lay people. Through these the inhabitants of towns took part in the religious practices of the time in an organized manner.⁶⁷ Rather than the processions themselves, the remarkable side of this practice was that the Eucharist was carried out and everybody could see it (formerly, the chalice containing the Eucharist was veiled).⁶⁸ Local sees raised their voices several times against abuses and the secularization of processions (Prague, 1361; Basel, 1435).⁶⁹

Originally, the Eucharist was carried around in processions in a chalice. The introduction of the monstrance in the 14-15th century gave an impulse to the evolution of Eucharistic processions.⁷⁰ The Roman ritual only prescribes the Eucharistic procession with benediction at the end. In the baroque era, the feast of Corpus Christi and Eucharistic processions became the festive acts of confessing one's belonging to the Catholic Church.

Currently, the feast of Corpus Christi is closely linked to that of the Precious Blood of Jesus, introduced by Pope Pius IX in 1849.⁷¹ The Missal of the Second Vatican Council interprets Corpus Christi as the solemnity of the Eucharist under two species (*Sanctissimi corporis et sanguinis Christi sollemnitatis*). According to *The Directory of Popular Piety and Liturgy*, the essence and message of processions is that those attending "are God's people,

⁶⁵ Streets were cleaned, houses were adorned, and altars were erected on the itinerary of the procession.

⁶⁶ H. VOLK, "Eucharistische Frömmigkeit", in H. VOLK, F. WETTER (eds.), *Geheimnis des Glaubens*, Mainz, 1968, 60–101 (83).

⁶⁷ PÁSZTOR, *A magyarság vallásos élete*, 22–23.

⁶⁸ SZUNYOGH X.F., "Az eukarisztia tisztelete", in BANGHA B. (ed.), *Eukarisztia*, 178–207 (191).

⁶⁹ BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie*, 116.

⁷⁰ The monstrance was yet unknown in 15th century Hungary; but it was already in use in 1580. RAJNER L., *Rituale-kérdés Magyarországon*, Budapest, 1901, 242–243.

⁷¹ The cult and the feast of the Most Precious Blood of Jesus go back to the Middle Ages. It was a favourite feast of the gothic period; tradition links it to the legend of the Holy Grail. In the Middle Ages, the number of Precious Blood relics increased and its cult rose high. Originally, it was celebrated on the Thursday following the fourth Sunday of Lent. Pope Pius IX chose the first Sunday of July as the date of the feast; later, the liturgical reform of Pius X moved it to 1 July. AUF DER MAUR, *Feiern*, 194–195; RADÓ, *Az egyházi év*, 187–194; J. G. MELTON, "Feast of the Most Precious Blood", in id., *Religious Celebrations: An Encyclopedia of Holidays, Festivals, Solemn Observances, and Spiritual Commemorations II*, Santa Barbara, CA, 2011, 591.

who confess their faith to their Lord and walk with Him so that it be obvious: God is with us.”⁷²

Concluding Remarks

Over the centuries, the mystery of the Eucharist was addressed from different perspectives - as sacrifice, memorial of the passion and resurrection of Christ and thanksgiving, as symbol of the new and eternal Covenant, as epiphany and expression of the closeness to Jesus, and a sacred meal. In the first Christian millennium, the Eucharist was essentially a communal celebration. From the Middle Ages, the adoration of Christ present in the Eucharist came into the foreground. Various forms of worship arose – the elevation, the genuflection expressing reverence, and the devotions outside Mass: the *visitatio sanctissimi* and Eucharistic adoration.⁷³ Notably during the 18–19th centuries the emphasis on Christ’s real presence led to a shift in the interpretation of the Eucharist. Communion was celebrated following Mass; instead of partaking in the Eucharistic sacrifice, in the sacred meal, the faithful went to church to visit the Saviour dwelling in the tabernacle.⁷⁴ Although partaking in the Eucharistic meal offers most of the fullness of God’s love, this dimension of the Eucharist went into oblivion.

Nonetheless, the worship of the Eucharist outside Mass is not a relic of the past. It is still part of Catholic faith and devotion. It signifies confessing and adoring Jesus Christ present in the Eucharist. Christians should know – says Rahner – that God is present everywhere, yet, whoever kneels before the Eucharist encounters and adores Jesus Christ present under the species and the mystery of our redemption.⁷⁵ However, Jesus cannot be regarded the prisoner of the tabernacle or of love, waiting in solitude for a visit or for consolation. Praying before the tabernacle, the believer encounters the risen Christ who sits at the right hand of the Father.⁷⁶ More importantly, the Eucharist is the “sign and symbol of Christian life”; sharing in the table of the Eucharist actualises Christ’s invitation to his meal, whereas Eucharistic adoration outside Mass

⁷² *A népi jámborság és liturgia direktóriuma*, 162.

⁷³ J. A. JUNGSMANN, “Eucharistische Frömmigkeit und eucharistischer Kult in Wandel und Bestand“, in *TThSt* 70.2 (1961) 65–70.

⁷⁴ JUNGSMANN, “Eucharistische Frömmigkeit“, 75–76.

⁷⁵ K. RAHNER, “Eucharistische Anbetung” (RahnerS XVI), Zürich, Einsiedeln, Köln, 1984, 300–304 (304).

⁷⁶ J. A. JUNGSMANN, “Gebet vor dem Tabernakel“, in *GuL* 40 (1967) 339–347 (346).

EUCCHARISTIC DEVOTION

invites the Christian to Christ present under the species.⁷⁷ Defending Eucharistic devotion, Walter Kasper states that worship is central to all religions, therefore in worship Eucharist is oriented toward the holy mystery.⁷⁸ Eucharistic celebration and worship both contribute to the ecclesial identity and faith of the church and of the believer.⁷⁹

⁷⁷ W. KASPER, *Die Liturgie der Kirche* (Gesammelte Schriften 10), Freiburg, Basel, Wien, 2010, 206.

⁷⁸ KASPER, *Liturgie*, 196.

⁷⁹ B. KRANNEMANN, *Von der Privatmesse zur Gemeinschaftsmesse*, in M. EBNER (ed.), *Herrenmahl und Gruppenidentität*, Freiburg, Basel, Wien, 2007, 229.

TEOLÓGIAI KONTROVERZIA A KÉZBŐL ÁLDOZÁS KAPCSÁN¹

SZÁSZ ISTVÁN SZILÁRD²

Zusammenfassung. Der Autor des vorliegenden Artikels bezieht sich auf eine Anordnung der Lateinischen Abteilung der Rumänischen Bischofskonferenz (2011), der nach die bislang praktizierte Handkommunion verboten wird. Der Artikel geht wichtigen liturgiegeschichtlichen Stationen nach um die ausgelöste Diskrepanz in kirchlicher Praxis zu präsentieren. Ohne be- und verurteilende Stellungnahme weist er darauf hin, dass die Handkommunion sowohl in vergangenen Epochen, als auch heute ihre Legitimität gehabt hatte und hat.

Stichwörter: Eucharistie, Handkommunion, Erzbisum Alba Iulia, Bischofskonferenz, Mundkommunionverbot.

Bevezető

„A Romániai Püspökök Kara Latin részlege megtiltotta a kézből áldozás bevezetését, de kézből áldoztatjuk azokat a külföldieket és vendégmunkásokat, akik ezt szokták meg külföldön és így kérik” – olvasható a gyulafehérvári főegyházmegye 2011. márciusi keltezésű érseki levelében.³ Ezzel a tömör mondattal a Romániai Püspökök Kara Latin részlege rövidre zárt egy olyan kérdést, ami általános érzékenysége miatt vita tárgyát kellett volna képezze hívek, papok, teológusok és püspökök között, annak érdekében, hogy olyan felelős döntés születessen, ami a lelkek javát a leginkább szolgálja. A kérdés tömören így foglalható össze: a romániai római katolikus hívek az áldozás alkalmával fogadhatják az Oltáriszentséget a kezükbe, amit ők maguk helyeznek a szájukba, vagy csak nyelvre történhet az áldoztatás?⁴ Úgy tűnik, a

¹ A szerző a publikáció révén fejezi ki köszönetnyilvánítását a Collegium Talentum támogatásáért, amely anyagi, személyi és infrastrukturális háttérrel biztosít számára. A kutatás során a szerző Bursa de Perfomanță és Bursa Ursus ösztöndíjakban részesült. Ugyanakkor köszönet Jitianu Liviu egyetemi tanárnak szakmai és baráti segítségéért.

² Doktorandus, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, szasszilard@yahoo.com.

³ *II. körlevél.* Gyulafehérvár 2011. március 11. (247–2011.).
<<http://www.romkat.ro/?q=node/2707>> [2012.01.07.]

⁴ Résztvevők szerint a legutóbbi gyulafehérvári egyházmegyei zsinaton felmerült a kézből áldozás lehetőségének gondolata, de akkor elutasították a bevezetést arra hivatkozva, hogy megvédjék az Eucharisziát a megszenteltelenítéstől, attól, hogy a kézben kicsempészett Oltáriszentséget sátánista szertartásokon használják fel. Továbbá az is felmerült, hogy a kézből áldozásból hiányzik az Eucharisztia iránti kellő tisztelet.

kérdés eldöntésének felelősségét a püspöki kar előzetes egyeztetés nélkül magára vállalta.

Jelen kutatás, anélkül, hogy megkérdőjelezné a rendelkezés érvényességét és jogerős voltát, *post factum* azt vizsgálja meg, hogy mely kapcsolódó kérdéseket és szempontokat kellett volna a döntést megelőzően fontolóra venni, ami dokumentálható módon a szerző legjobb tudomása szerint nem történt meg. Természetesen egy, az alábbiakban körülírt vitát követően szintén születhetett volna a püspöki kar által hozott döntéshez hasonló ítélet, azonban kevésbé csorbult volna a hívő népnek a II. Vatikáni Zsinat által hangsúlyozott, a keresztségből eredően garantált és elvárt azon joga és kötelessége, hogy tevékeny részvételével a szent liturgia megújításából és ápolásából kivegye a részét.⁵

A dolgozatban azt vizsgálom meg, hogy az első bekezdésben idézett rendelkezés miképpen illeszkedik be az egyház- és liturgiátörténetbe, továbbá társadalmi, kulturális és felekezeti összefüggéseibe helyezve szemrevételezésre kerülnek a lehetséges érvek és ellenérvek a tiltás szükségyszerű, esetleg indokolatlan bevezetése mellett/ellen. Ennek értelmében az egyházfegyelmi utasítás ugródeszkaül szolgál az áldozási formák (nyelvre, illetve kézből áldozás) alaposabb megvizsgálásához.

Eucharisztia és kézből áldozás

Helyzetkép, előzetes megfontolások

A II. Vatikáni Zsinatot követő liturgikus reform belső dinamizmusának a részeként az áldozás módja újból vitatott kérdés lett, ami miatt „ideológiai buzgalommal” csatáznak.⁶ A számtalan vitairat⁷ ellenére csekély azon munkák száma, amelyek tudományos szempontból tartható állítások felsorakoztatásával reflektálnak⁸ a kézbe, illetve nyelvre történő áldoztatásra.

A vitázó felek az esetek többségében már meglévő értékítélettel közelítenek a problémakörhöz, az érveket ennek az előzetes ítéletnek a bizonyítására

⁵ SC 14 – „*Sacrosanctum Concilium* kezdetű konstitúció a szent liturgiáról”, in DIÓS István (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Budapest, 2000, 27–88.

⁶ M. KUNZLER, *Az egyház liturgiája*, Szeged, 2005, 317.

⁷ Terjedelmes gyűjtemény a kézből áldozásról, többnyire olyanok részéről, akik a nyelvre történő áldoztatást tartják az áldozás egyetlen helyes formájának: <<http://communion-in-the-hand.org>> [2013.03.21].

⁸ A Kolozsvári Központi Egyetemi Könyvtár online felületének <<http://www.bcucluj.ro/>> hozzáférése van számos nemzetközi digitális adatbázishoz. Az ezekben az adatbázisokban történt kulcsszavas keresés, amelynek során a „communion in the hand” keresőszavak segítségével az angol nyelvű vonatkozó szakirodalom felkutatása volt a cél, kevés valóban használható találatot eredményezett.

használják fel. Az apológiák érvrendszere legtöbbször a hagyományt állítja szembe a reformmal, ezért úgy tűnik, hogy a kézből áldozás kérdése a tradicionalisták és a liberálisok barikádjai közt hányattatva a felszabadítás és a halálos ítélet kettős kimenetelének az eldöntésére vár.

A kutatásnak nem célja a meghozott püspökkari döntést tradicionalistának vagy konzervatívnak bélyegezni, mint ahogy a bemutatásra kerülő gondolatsor sem tart igényt a liberális jelző elnyerésére. Ezzel ellenkezőleg, a dolgozat során bizonyításra kerül, hogy ez a szembeállítás vakvágányra tereli a témát. Hogy az áldozás formáját tekintve mi nevezhető igazán tradicionálisnak, a kutatás során világossá válik, hogy igencsak vitatható.

A kézből áldozást kifogásolók között nem ritka az a vélekedés, hogy az áldozás eme formája a protestáns szokásokhoz⁹ való igazodás, és hangsúlyozzák, hogy többnyire protestáns országok püspökkari konferenciái élnek vissza ezzel a gyakorlattal.¹⁰ Anélkül, hogy előzetesen elítélnénk a kézből áldozást, veszélyes protestáns szokásnak titulálva azt, a gyulafehérvári egyházmegye tagjaiként tudatosítanunk kell, hogy az üdvösség felé vezető útkeresésben protestáns hittestvérekkel együtt zarándokolunk.

Bár valószínűtlennek tűnik, hogy az erdélyi protestáns felekezetek az ökumenizmus szellemében és az interkommunió közelbe hozásának érdekében elvárnák a helyi katolikus egyház részéről a kézből áldozás bevezetését, mégsem vethetjük el azt a gondolatot, miszerint ennek a kérdésnek az eldöntésében sem szabadna figyelmen kívül hagyni az ökumenikus érzékenységet.¹¹

⁹ Pl. 1549-ban Cranmer a nyelvre történő áldoztatás mellett foglalt állást, azonban ezt kritizálta Martin Bucer, így 1552-ben a kézből áldozás lehetősége bekerült az anglikán Common Prayer Book-ba. Martin Bucer kézből áldozás mellett szóló érveit mutatja be M. DAVIES, *Communion in the Hand and Similar Frauds. Protestant Reformers Insist on Communion in the Hand*, <<http://communion-in-the-hand.org/articles/016.html?iframe=true&width=680&height=500>> [2013.06.26.]

¹⁰ Így érvel Juan Rodolfo Laise San Luis-i püspök, aki, miután az Argentin Püspökkari Konferencia, amelynek ő is tagja, kérelmezte a Szentszéktől a kézből áldozás bevezetésének jogát, egyházmegyéjében elutasította annak bevezetését. Álláspontját könyvben foglalta össze. J.R. LAISE, *Communion in the Hand: Documents and History*. (angol nyelvű fordítás) <http://www.tldm.org/news4/BishopLaise.htm#_ftn141> [2013.06.13]. Idézet az online szövegből: „Communion in the hand does not bring us closer to the sources of the primitive Church, but rather to Protestantism and to many current doctrinal deviations.”

¹¹ Tagadhatatlan tény, hogy a hagyományos felfogás szerint értelmezési különbségek vannak a protestáns és katolikus Eucharisztia-felfogások között, amelyben elsősorban az áldozati jelleg és a valóságos jelenlét eltérő megítélése jelenti a legfőbb problémát. Sajnos Erdélyben még sem a katolikusok, sem a protestánsok nem állnak készen arra, hogy elfogadják azokat a közeledést biztosító dokumentumokat, amelyek serkenthetnék

A szentáldozás ilyen formasághoz kötöttsége¹² értetlenséget szül a hívek között.¹³ Nem megalapozatlan az a vélekedés, ami szerint egy, a híveket érintő kérdésben a Romániai Püspökök Kara a deontológikus érvelés¹⁴ logikáját követve, a hívek megkérdése nélkül, mintegy a fejük fölött döntött a kontroverz kérdésben.

Bár napjainkban a kézből áldozás a csodálattól a legsúlyosabb megbotránkozásig mindenféle érzelmet képes kiváltani,¹⁵ nem mindig volt ennyire problematikus ez az áldozási forma. A következőkben tömören bemutatom, hogy a történelem során hogyan alakultak a különböző áldozási formák, és milyen lelkület köthető hozzájuk.

Kézből áldozás az őskereszténységtől napjainkig

Az áldozási formák kialakulása

Az utolsó vacsorát és Jézus feltámadását követően a keresztény közösség életében fontos szerepet kapott az Eucharisztia megünneplése. A jeruzsálemi zsidó-keresztény ősközösség liturgikus „kétvágányúságban” élt, ugyanis tagjai

az ökumenikus együttélés lényegi megvalósulását. A kérdést tárgyalja KRÁNITZ M., „Az Eucharisztia titka az ökumenikus párbeszédben”, in PUSKÁS A. (szerk.): *Az élet kenyere. Az Eucharisztia ünneplése és teológiája*, Budapest, 2012, 178–201. Az ökumenikus párbeszéd az Eucharisziára vonatkozóan komoly közeledést eredményezett, azonban a gyakorlat terén sajnos ez sok esetben csak „szöveg” marad – az ökumenikus dokumentumokban elért konszenzust nem követte egyházi recepció. vö. ZAMFIR K., „Az eukarisztia áldozati jellege a katolikus-protestáns párbeszédben”, in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica Latina*, 1 (2003), 94, <http://www.rocateo.ubbcluj.ro/studia/st_Zamfir_2003.pdf> [2011.12.20.].

¹² Gánóczy Sándor a szentségi kegyelem oszthatatlan és egyetlen voltáról értekezve megjegyzi, hogy „a mágia veszélye lép fel abban a pillanatban, amikor a sok szentség által felkínált, egy isteni kegyelmet darabokra szedjük, tárgyasítjuk, egy rítushoz láncoljuk, rendelkezni próbálunk vele.” GÁNÓCZY S., „Szentség és szentségi gyakorlat a zsinat távlatában”, in *Mérleg*, 3 (2001), 308, <http://www.merleg-digest.eu/files/u2/013_Ganoczy_Szentsegek.pdf> [2011.12.21].

¹³ Richard P. McBrien, a Notre Dame Egyetem teológia professzora szerint, ha az egyházban megszüntetnék a kézből áldozás gyakorlatát, az zűrzavart, frusztrációt és haragot szülne mind a papok, mind a hívek között. R.P. MCBRIEN, „Reversing the liturgical field”, in *National Catholic Reporter* (2009. 10.02).

¹⁴ A deontológikus érvelés ismervét és annak kritikáját lásd HOLLÓ L., *Isten csodálatos üdvösségpedagógiája*, Kolozsvár, 2007, 56–58.

¹⁵ Adrien Nocentet idézi VERBÉNYI I., „Szentáldozás régen és ma”, in *Új Ember*, <<http://ujember.katolikus.hu/Archivum/2001.09.30/0203.html>>. A négy részben megjelent írás megtalálható egyben itt: <<http://files.liturgia.hu/200000391-91a30929e2/Verbenyi%20-%20Szentaldozas%20regen%20es%20ma.pdf>> [2012.01.09.].

megtartották a zsinagógai istentiszteletet és részt vettek a templomkultuszban,¹⁶ amíg „ez az istentisztelet Jézus Krisztus Atyjának szólt, akit a keresztények is dicsőítettek a Fiún keresztül”.¹⁷

El kellett döntenünk az apostoloknak, és az őskeresztényeknek, hogy az Eucharisztia intézményét hogyan építik be a születő egyház életébe.¹⁸ A kezdeti időben az Eucharisztia megünneplése közös étkezéssel társult, amiből azonban nem hiányzott a vallási dimenzió. Kenyértöréssel kezdték, és hálaírással fejezték be.¹⁹ Idővel fontossá vált annak hangsúlyozása, hogy létfontosságú különbség van az eucharisztikus úrvacsora és más étkezések között. Erre figyelmeztet az 1Kor 11,17-34 is.²⁰

Bár a Didaché szerint az Eucharisztia lakomával járt együtt, azonban a kettő fokozatosan elvált egymástól.²¹ Tertullianus szerint az Eucharisziát kora reggel, az agapétól elválasztva ünnepelték meg.²² Ahogy a közösségek gyarapodtak, egyre világosabbá vált, hogy az agapé és az úrvacsora közötti eredeti kapcsolatot nem lehet fenntartani, már csak gyakorlati okokból sem. Az asztalok eltűntek a gyülekezet terméből,²³ csak „az maradt meg – a keresztény oltár elődjeként –, amelyre a kenyeret és bort helyezték, s amely fölött az előljáró elmondta a nagy áldásimát.”²⁴

Hosszú időnek kellett eltelni, amíg a „római mise” elnyerte végleges formáját. Az első századokban egymás mellett léteztek a különböző hagyományokkal rendelkező rítusok és rítuscsaládok, többek között létezett ógall, kelta, mozarab, milánói (tévesen „ambróziának” nevezett) liturgia is, így nem beszélhetünk egységes liturgia-hagyományról.²⁵

¹⁶ Az egyház és a zsinagóga szétválásának történetéről lásd MARTON J., *A keresztény ókor*, Marosvásárhely, 2004, 60–63.

¹⁷ KUNZLER, 238.

¹⁸ J.A. JUNGSMANN, *A szentmise*, Eisenstadt, 1977, 19.

¹⁹ KUNZLER, 238; JUNGSMANN, 21.

²⁰ KUNZLER, 239.

²¹ JUNGSMANN, 21.

²² KUNZLER, 239–240. KRÁNITZ M., *Jézus Krisztus személye (Alapvető hittan II)*, Budapest, 1999, 228. Az agapé a „3. század óta az Egyházban egy másik megállapodott gyakorlatot jelez: a szegények jóltartására adott étkezést.” JUNGSMANN, 22.

²³ „Az ebédlőterem vallásos gyülekezeti helyé változott.” Nem használták többé az étkezés képzetével társult kifejezéseket: kenyértörés, Úr asztala. A mai teológiai nyelvezetbe újból beépültek ezek, azonban „csak a 16. századi protestáns reformátorok alkalmazzák az étkezéstől különálló szentségi szertartásra a vacsora szót.” JUNGSMANN, 23.

²⁴ KUNZLER, 239.

²⁵ KUNZLER, 243.

A sokszínűség ellenére az ősegyház bevett gyakorlata volt a kézből áldozás, amelynek során a hívek maguk helyezhették az Eucharisziát a szájukba.²⁶ Az egyházi dokumentumok tanúsága szerint a IX. században tértek át a nyelvre történő áldozásra. Ebben az időszakban vezették be a kovásztalan kenyér használatát is.²⁷

Az első századok bevett gyakorlata a kézből áldozás

Dolhai Lajos *A kézbe áldoztatás története*²⁸ című írásában lényegre törően foglalja össze azokat a kora keresztény dokumentumokat, amelyek a kézből áldozás gyakorlata mellett tanúskodnak. Már a 2-3. századból származó Pectorius-féle felirat utal a kézből áldozásra: „Vedd a szentek üdvözítőjének mézédés táplálékát! Ha éhes vagy, egyél, kezekben van a Hal!” Az első századokban többek között a következő személyek írtak a kézből történő áldozásról: Tertullianus (+215), Euzébiosz (+339), jeruzsálemi Szent Cirill (+387), Mopszvesztiai Tivadar (+428), Aranyszájú Szent János (+407), Szent Ambrus (+397), Bresciai Gaudentius (5. század), Krizológ Szt. Péter (+451), Szent Ágoston (+430)...²⁹

Tertullianus szerint „le kellene vágni” azokat a kezeket, amelyek úgy nyúlnak az „Úr teste felé”, hogy előtte bálványkészítéssel foglalkoztak.³⁰ Egyházfelfogásában jelen van a keresztények egységtudata: „egy testet alkotunk vallásos meggyőződésünkben, Istentől eredő erkölcsi fegyelmünkben és közös reményünk kötelékében.”³¹

Euzébiosz egyháztörténetében megjelenik egy olyan személy, aki érvénytelennek gondolja a keresztségét, ezért szeretné azt megismételteni. Ugyanerről a személyről azt is megjegyzi a dokumentum, hogy olyan valakiről

²⁶ Vö.: „It is true that, according to ancient usage, it was once permitted for the faithful to take the sacred food in their hands and themselves to place it in their mouths [...]” *Memoriale Domini*, the Instruction on the Manner of Administering Holy Communion (The Congregation for Divine Worship/Az Istentisztelet és a Szentségi Fegyelem Kongregáció, Róma, 1969. május 29.), <<http://www.catholictradition.org/Eucharist/memoriale.htm>> [2012.12.08.]. Eredeti forrás: AAS, 61 (1969), 541–545.

²⁷ KUNZLER, 317. Vö.: DOLHAI L., „A kézbe áldoztatás története”, in *Vigilia*, 64 (1999/3) 182, <<http://www.vigilia.hu/regihonlap/1999/3/9903dol.html>> [2012.01.09.]

²⁸ Első lábjegyzetében Dolhai megjegyzi, hogy a tanulmány elkészítésénél nagymértékben felhasználta A. Verheul kutatási eredményeit.

²⁹ DOLHAI, „A kézbe áldoztatás története”.

³⁰ TERTULLIANUS művei: „A bálványimádásról (*De idololatria*)”, VII. 303, in VANYÓ L. (szerk.), *Ókeresztény írók XII*, Budapest, 1986.

³¹ KRÁNITZ M., *Az egyház (Alapvető hittan III)*, Budapest, 1999, 58.

van szó, aki már ismételten „kinyújtotta a kezét, hogy megkapja a szent táplálékot.”³²

Jeruzsálemi Szent Cirill kiemeli azt a mély egységet, amely az áldozás során létrejön Isten és ember között: „a keresztény ember a test és vér vétele által krisztushordozóvá válik és egy vér és egy test lesz vele.”³³

Müsztagógikus katekézisében részletesen ír a kézbe történő áldozásról:

Amikor odajárulsz, ne kinyitott tenyérrel és szétfeszített ujjakkal jöjj, hanem bal tenyered legyen jobb tenyered trónja, így fogadd az eljövendő Királyt, és tenyered hajlatába fogadd Krisztus testét, rámondva az Amen-t. Elővigyázattal szenteld meg a szent test hozzáérítésével szemeidet, ügyelj rá, nehogy valamennyi is elmorzsolódjon belőle. Mert ha valamennyit is elmorzszálsz belőle, az olyan, mintha saját tested egy tagja menne veszendőbe. Mondd meg nekem: Ha valaki aranyport adna neked, nem tartanád-e igen óvatosan, nehogy valami is elveszzen belőle, és megkárosodj? Hát akkor nem fogsz-e még sokkal jobban vigyázni, hogy még egy szemernyi se essen el belőle, ami aranyból és drágaköveknél is értékesebb?³⁴

Számos, a kézről áldozást bíráló szöveg szerzője megkérdőjelezi az idézett rész autentikus voltát. Többben is D. Henri Leclercq-re hivatkoznak, és feltételezik, hogy a kézről áldozók által gyakran idézett Cirill-részlet tulajdonképpen az ő tanítványa, János pátriárka írta. Az apológiákba jellemzően az is bekerül, miszerint Szent Epifánusz, Szent Jeromos és Szent Ágoston levelezései szerint ez a János pátriárka ortodoxia-nyílt nézeteket vallott.³⁵

Mopszvesztiai Tivadar egyértelmű tanúbizonyságát adja, hogy a kézről áldozó mély tisztelettel közeledett a szentséghez, és felismerte a benne rejlő Krisztust. Így ír a kézről áldozásról:

Amikor valaki közülünk közeledik, összeszedett tekintettel és kinyújtott kézzel [...] Az a tény, hogy az áldozó mindkét keze ki van nyitva, azt jelenti, hogy ő megértette annak az ajándéknak a nagyságát, amit fogadni kíván. Kinyitja a jobb tenyerét, hogy fogadja az ajándékot, de aláhelyezi a bal kezét, hogy így is kifejezésre jusson a mély tisztelete [...] És amikor

³² „Euszebiosz egyháztörténete”, VII. 9,4, in VANYÓ L. (szerk.), *Ókeresztény írók IV*, Budapest, 1983, 305–306.

³³ CSERHÁTI J., *Az egyház és szentségei*, Budapest, 1972, 367.

³⁴ Idézi DOLHAI, „A kézbe áldoztatás története”; VERBÉNYI, “Szentáldozás régen és ma”.

³⁵ P.J. McDONALD, *Historical Considerations on Communion on the Hand*, <<http://communion-in-the-hand.org/articles/009.html?iframe=true&width=680&height=500>> [2013.06.05.]; *Receiving Communion In The Hand Is Contrary To Tradition*, <<http://www.communion-in-the-hand.org/articles/022.html>> [2013.06.05].

kezeidbe fogadtad, imádd a Testet, vagyis ismerd fel annak a nagyságát, aki most a kezekben van.³⁶

Szent Ambrus arról ír, hogy kézzel ajánlják fel és fogadják a mennyei szentséget. Szent Ágoston ajánlja a híveknek, hogy „egymáshoz kapcsolt kezekkel” fogadják az Úr testét. A Trullai zsinat (6. század vége) 101. kánonja szerint a kezek kereszt alakot kell formáljanak.³⁷

Az Eucharisztia előtti tiszteletüket a férfiak az áldozás előtti kézmosással,³⁸ a nők kendővel betakart kezükkel fejezték ki.³⁹ „A kézbe áldozás utolsó egyértelmű tanúja a VIII. századból való. A *Capitulare Ecclesiastici Ordinis*-ban olvassuk: »A főpap megáldoztatja a népet, akik kinyújtják feléje a kezüket«”.⁴⁰

Más szövegtanúk azt bizonyítják, hogy nem állítható, hogy a IX. századig kizárólag csak a kézből történő áldozás lett volna szokásban. Szent Vazul (330–379) szerint csak üldöztetés idején szabad kézből áldozni, vagy a sivatagban a szerzeteseknek, ha nincs a közelben diakónus vagy pap. Nagy Szent Leó pápa (440–461) a nyelvre történő áldozásra utal, amikor azokról beszél, akik szájukba fogadják azt, amit hitükkel hisznek.⁴¹

A nyelvre történő áldoztatás elterjedése

Ahogy növekedett az Oltáriszentség iránti tisztelet, úgy erősödött a tiszteletbeli félelem is, ami miatt egyre gyakrabban helyezték az Eucharisziát nyelvre.⁴² A liturgiátörténészek szerint a kilencedik században történt az áldozási forma megváltozása,⁴³ és megszűnt a kézbe áldoztatás „az Eucharisztia iránt fokozódó aggályos tisztelet következtében.”⁴⁴ „Mindenek oka a beteges

³⁶ DOLHAI, *A szentségi üdvrend összefüggései*, Budapest, 2012, 46–47.

³⁷ DOLHAI, „A kézbe áldoztatás története”.

³⁸ Aranyszájú Szent János ezt írja: „Mondd meg nekem, odamennél-e venni az Eucharisziát mosatlan kézzel? Úgy gondolom, hogy nem. Inkább nem mennél, mintsem hogy piszkos kézzel közeledj.” DOLHAI, „A kézbe áldoztatás története”.

³⁹ Az Auxerre-i helyi zsinat (578 és 585) ekképpen rendelkezik: „a nőnek tilos letakaratlan kézzel a szentáldozáshoz járulni”. DOLHAI, „A kézbe áldoztatás története”.

⁴⁰ DOLHAI, „A kézbe áldoztatás története”.

⁴¹ „One receives in the mouth what one believes by faith.” Idézi McDONALD.

⁴² DOLHAI, „A kézbe áldoztatás története”.

⁴³ DOLHAI, *A szentségi üdvrend összefüggései*, 49. Vö.: „A kézbe áldozást lassan felváltotta a szájba áldozás gyakorlata, és megszűnt a két szín alatti áldozás is.” NÓDA M., *Élő liturgia*, Budapest–Kolozsvár, 2012, 89.

⁴⁴ VÁRNAGY A., *Liturgia*, Abaliget, 1999, 276.

félelem, nehogy tiszteletlenség érje az eukarisztiát.”⁴⁵ Az oltári szentséget egyre inkább *rettenetes misztériumként* kezelték.⁴⁶

A Cardovai tartományi zsinat 839-ben egy Cassianus nevű pap híveit ítélte el, amiért nem hagytak fel a kézből történő áldozással. 878-ban a Roueni Zsinat tiltotta meg a papoknak, hogy kézbe áldoztassák a híveket. A kovásztalan kenyér bevezetése is ebben a korban történt, ami lehetővé tette, hogy a szentségből kevesebb morzsa, részecske kerüljön a földre.⁴⁷

Gánóczy a középkori szokásokról megjegyzi, hogy az úrfelmutatásnak mértéktelen kultusza volt, az ostyamanipuláció pedig „hol az Úr teste állatorvosi használatához, hol pedig – az állítólagos ostyagyalázás vádjával – zsidóüldözésekhez vezetett.”⁴⁸ Ebben a korban az ember méltatlanságát hangsúlyozták, ezért már gondolni sem mertek arra, hogy az Eucharisziát kézzel érintsék. Ahogy visszaszorult a szentáldozások száma, egyre nagyobb teret kapott az Eucharisziában jelen levő Krisztus szemlélése és imádása.⁴⁹

A Trienti zsinat az Eucharisztia szentségi vétele kapcsán jegyzi meg, hogy „mindig szokás volt Isten Egyházában, hogy a hívek a papoktól kapják a szentáldozást, a miséző papok viszont önmagukat áldoztassák. E szokást, mint amely az apostoli időkre megy vissza, joggal és méltán meg kell őrizni.”⁵⁰ Ezt a megállapítást egy kánonnal is megerősítették: „10. kánon. Ha valaki azt állítaná, hogy a miséző pap önmagát nem áldoztathatja meg: legyen kiközösítve.”⁵¹

A Trienti zsinat rendelkezése szerint kiadott Római Misekönyvben (1570) V. Pius pápa a hívek számára az áldozás egyetlen lehetséges módjaként „a századok óta gyakorolt nyelvre való helyezést említette.”⁵²

A liturgiában lényeges szemléletbeli változást csak a II. Vatikáni Zsinat hozott, amelyet megelőzött a liturgikus mozgalom.⁵³ A zsinat igyekezett megtisztítani a liturgiát az idők során megkettőződött vagy haszontalan járulékoktól, és inkább arra összpontosított, hogy az „egyes részek sajátos

⁴⁵ NÓDA M., *Liturgika*, Kolozsvár, 2009, 81.

⁴⁶ VERBÉNYI, „Szentáldozás régen és ma”.

⁴⁷ DOLHAI, „A kézbe áldoztatás története”.

⁴⁸ GÁNÓCZY, „Szentség és szentségi gyakorlat a zsinat távlatában”.

⁴⁹ NÓDA M., *A szentségek ünneplése*, Kolozsvár, 2008, 56.

⁵⁰ DH 1648.

⁵¹ DH 1660.

⁵² VERBÉNYI, „Szentáldozás régen és ma”.

⁵³ GÁNÓCZY, „Szentség és szentségi gyakorlat a zsinat távlatában”.

értelme és kölcsönös összefüggése világosabban kitűnjék, s a hívek áhítatos és tevékeny részvétele⁵⁴ könnyebbé válják.”⁵⁵

Néhány évvel a Liturgikus konstitúció megjelenését követően több ország püspöki kara is hivatalosan kérte a Szentszéket, hogy engedélyezze újból a kézbe történő áldoztatást. 1969-ben a *Memoriale Domini* instrukció⁵⁶ bevezette, hogy a püspöki konferenciák kérésükre felhatalmazást kaphatnak a kézbeadással történő áldoztatásra.⁵⁷ A dokumentummal érdemes részletesebben foglalkozni, ugyanis eligazítást nyújt a kérdésben.

A *Memoriale Domini* engedménye

A történelem azt tanúsítja, hogy az Eucharisztia ünneplésének különböző formái léteztek.⁵⁸ Napjainkban az Eucharisztia ünneplésének szertartásai olyan módon változtak meg, ami jobban megfelel a modern ember spirituális és lelki szükségleteinek. Az egyik ilyen változás a hívek tevékeny részvétele a szentségben. Emellett visszavezették a két szín alatti áldozást,⁵⁹ aminek szintén megvan a történelmi hagyománya, azonban a Trienti zsinat⁶⁰ alkalmával ez háttérbe szorult.⁶¹

A dokumentum elismeri, hogy az ősegyházban meg volt engedve a kézbe áldozás. Emlékeztet arra, hogy az is meg volt engedve, hogy a hívek az

⁵⁴ A *Sacrosanctum Concilium* egyik uralkodó jelszavává vált az „actuosa participatio”, „tevékeny részvétel” kifejezés, ami együttműködő jellegű részvételt jelent. Ratzinger egyik könyvében részletesebben is foglalkozik a kérdéssel: „[...] miben áll a tevékeny részvétel? Mit kell itt tennünk? Ezt a szót sajnos külsődleges jelentéssel nagyon gyorsan félreértették és abból valamilyen általános cselekvés szükségességét vezették le, mintha a lehető legtöbbször a lehető leggyakrabban kellene mindenki számára láthatóan akcióba lépni. A »részvétel« (vagy akár »részesedés«) szó azonban egy olyan főcselekményre utal, melyben mindenkinek részesednie kell.” A tevékeny részvételről kifejtett gondolatait lásd J. RATZINGER, *A liturgia szelleme*, Budapest, 2002, 154–159, 154.

⁵⁵ SC 50.

⁵⁶ *Memoriale Domini*.

⁵⁷ ERDŐ P., *Egyházjog*, Budapest, 2003, 1686; DOLHAI, „A kézbe áldoztatás története”; VERBÉNYI, „Szentáldozás régen és ma”.

⁵⁸ KUNZLER, 241. A 3. században az eucharisztikus imának (kánonnak) többféle változata létezett. MARTON, *A keresztény ókor*, 110.

⁵⁹ A színek alatti jelenlétről lásd: DH 1199, 1257, 1321, 1640, 1641, 1651, 1653, 1729, 1733, 1866, 2535.

⁶⁰ Erre vonatkozó kánonok: DH 1731–1733. A Trienti zsinat fejtegetését lásd még DH 1725–1729. H. DENZINGER, P. HÜNERMANN, *Hitvallások és az egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Bányterenyé–Budapest, ³⁷2004.

⁶¹ *Memoriale Domini*. Ebben a fejezetben a dokumentum szövege képezi a gondolatok vezérvonalát.

Eucharisziát magukkal vigyék, aminek elsősorban az volt a szerepe, hogy szembe tudjanak nézni a szenvedéssel és halállal, ha a hitükért az életüket kellett feláldozni. A gondozásra és szolgálatra kijelölt személyek vagy papok elvihették az Eucharisziát a hiányzók, a betegek számára.⁶² Azonban a pápai instrukció arra is felhívja a figyelmet, hogy az egyház előírásai és az egyházatyák világossá teszik, hogy a legnagyobb tisztelet övezte a szentséget, és óvatossággal kezelték.⁶³

Az instrukció kiemeli a liturgiátörténet azon lényeges momentumait, amelyek fontosak a vizsgált kérdésben. Így leírja azt is, hogy idővel a távollévőknek már csak felszentelt pap vihette el az Eucharisziát. A szentség iránti tisztelet fokozatosan mélyült, ahogy kezdték mélységében megérteni az Eucharisztia misztériumának igazságát, valamint Krisztus jelenlétét. Ennek köszönhetően fokozatosan alakult ki a szájba történő áldoztatás.⁶⁴

A 20. század derekán egyes közösségekben megszületett a vágy arra, hogy visszatérjenek az ősi áldozási formához,⁶⁵ amikor a hívó a kezébe kapja a kenyeret, és ő maga helyezi a szájába a szentséget. A *Memoriale Domini* kiemeli, hogy sok közösségben ezt a Szentszék engedélye nélkül tették, vagy anélkül, hogy kellő módon felkészítették volna rá az embereket.⁶⁶

Jelen dolgozat, anélkül, hogy az okok felkutatására vállalkozna, tényként állapítja meg, hogy a gyulafehérvári egyházmegyében az elmúlt időben szintén elterjedt a kézből áldozás gyakorlata. Nem általános szokásról van szó, azonban a püspökkari konferenciának nem szabadott volna úgy tennie, mintha országunk egyházmegyéiben nem lennének olyan hívek, akik kézbe fogadják az Eucharisziát. A tiltás ugyanis azt sugallja, hogy az egyházmegyei vezetők vagy nem vettek tudomást erről az áldozási formáról, ami Erdélyben is létező gyakorlat, vagy nem vették legalább annyira komolyan a kézből áldozó híveket,

⁶² Az öskeresztények a betegeknek vittek konsekrált kenyeret, valamint a vértanújelöltek is vittek magukkal. DÖRNYEI I., GERGYE Gy., CSÖGL J., *Szentmiseáldozat és oltári szentség*, Budapest, 1977, 139.

⁶³ *Memoriale Domini*.

⁶⁴ *Memoriale Domini*.

⁶⁵ 1968-ban a belga és a német püspöki kar kezdeményezte ezt. „Sőt, már 1966-ban több alkalommal VI. Pál pápa kívánsága szerint a Consilium (a reform ügyeivel foglalkozó bizottság) delegációja több liturgikus kérdés miatt járt Hollandiában. Nemcsak a kézbe való szentáldozás kérdése, hanem a világi hívek áldoztatói szolgálata is a megvizsgálendő feladatok között volt.” VERBÉNYI, „Szentáldozás régen és ma”. A történeteket részletesen leírja a liturgikus reform kiemelkedő alakja, Annibale Bugnini, a *Memoriale Domini* aláírója. A. BUGNINI, *The Reform of the Liturgy, 1948-1975*, Collegeville, 1990.

⁶⁶ *Memoriale Domini*.

hogy megindokolják számukra a tiltó szabályt. Ha a meghozott döntést tartották a helyes útnak, akkor ahhoz, hogy apostoli küldetésüket teljesítsék, nem csak királyi, döntéshozó hatalmukat, hanem prófétai, tanítói küldetésüket⁶⁷ is gyakorolniuk kellett volna, hogy így segítsék és támogassák híveiket a döntés elfogadásában.

Erdélyben a kézből áldozás elterjedése, csakúgy, mint azokon a helyeken, amelyekről a pápai dokumentum is beszél, a Szentszék engedélye nélkül történt, azonban az ártatlanság vélelme alapján feltételeznünk kell, hogy nem a rossz szándék vagy a szabály megszegésének szándéka vezérelte sem a kézből áldozó híveket, sem azokat a papokat, akik az áldozók kezébe helyezik az Oltáriszentséget. A Romániai Püspökkari Konferencia helyesen járt volna el a kérdésben, ha követi VI. Pál példáját, aki a kéréseket figyelembe véve úgy döntött, hogy jó lenne megismerni a püspökök véleményét arra vonatkozóan, hogy mennyire tartják időszerűnek a kézből áldozás visszavezetését. Mindezt tette felelősségteljesen annak tudatában, hogy egy olyan ősi és tiszteletreméltó hagyomány megváltoztatása, mint a szájba történő áldozás, változást hozna a fegyelmi életben, ami veszélyeket is rejt magában.⁶⁸

VI. Pál pápa a kézből áldozással kapcsolatosan három kérdést intézett a világ püspökeihez. Az első kérdés azt tudakolta, hogy megengedhető-e a kézbe áldoztatás?⁶⁹ 567 püspök igennel válaszolt, 315-ön fenntartásokkal fogadnák el, 1233 egyházi vezető elutasította, 20 szavazat pedig érvénytelen volt. A második kérdés arra kérdezett rá, hogy elfogadnák-e, hogy a püspök hozzájárulásával a kis közösségekben engedjék meg először a bevezetést?⁷⁰ 751 püspök válasza azt mutatta, hogy elfogadná, 1215-ön azonban elutasították. A kérdésre 70 érvénytelen szavazat érkezett. A harmadik kérdés így szólt: Véleményük

⁶⁷ „A korábbi tanítóhivatali megnyilatkozások XII. Piusz pápa *Mystici corporis* (1943) enciklikájáig bezárólag kizárólag az apostolok és utódaik küldetésének a jellemzésére alkalmazták a hármas krisztusi hivatal sémáját.” PUSKÁS A., „A világi krisztushívők hivatása és küldetése”, in *Vigilia*, 75 (2010), 6. <<http://www.vigilia.hu/regihonlap/2010/6/puskas.html>> [2013.06.11]. A II. Vatikáni Zsinat szerint a hívő nép is rendelkezik a hármas küldetéssel, amelyet a hierarchia képviselőinek küldetésével összhangban kell gyakorolnia. Erről lásd a zsinati dokumentumokat, továbbá BERECSKI Sz., „A II. Vatikáni Zsinatra tekintve”, in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica Latina* 1 (2001), 119–122.

⁶⁸ *Memoriale Domini*.

⁶⁹ „Do you think that attention should be paid to the desire that, over and above the traditional manner, the rite of receiving holy communion on the hand should be admitted?” *Memoriale Domini*.

⁷⁰ „Is it your wish that this new rite be first tried in small communities, with the consent of the bishop?” *Memoriale Domini*.

szerint jól szervezett katekétikai előkészület után a hívek örömmel fogadnák az „új rítust”?⁷¹ A püspökök közül 835-ön úgy gondolták, hogy örömmel fogadnák, 1185-ön ezt elutasították, 128 szavazat pedig érvénytelen volt.⁷²

A kérdésre adott válaszokból kitűnik, hogy 1969-ben a püspökök nagyobb része úgy gondolta, hogy nem kell visszavezetni a kézből áldozás gyakorlatát, azonban jelentős kisebbség elfogadná annak alkalmazását. Ha az első kérdésre adott szavazatokat százalékban fejezzük ki (figyelmén kívül hagyva a 20 érvénytelen szavazatot), akkor azt kapjuk, hogy az érvényesen szavazó püspökök 58,3%-a megmaradna a csak nyelvre történő áldoztatásnál, míg 41,7%-uk elfogadná (ezeknek megközelítőleg egyharmada fenntartásokkal) a kézbe történő áldoztatást is.

A dokumentum szerint világos, hogy a püspökök nagyobb része úgy gondolja, hogy a meglévő fegyelmet nem kell megváltoztatni. A Szentatya ezért úgy döntött, hogy nem változtat az áldozási formán, és arra ösztönözte a püspököket, papokat és híveket, hogy vegyék figyelembe a püspökök többsége által hozott ítéletet.⁷³ A *Memoriale Domini* hangsúlyozza, hogy a nyelvre történő áldoztatást meg kell tartani, figyelembe véve a jelen helyzetet, nem csak azért mert évszázados hagyományai vannak, hanem azért is, mert az Eucharisztia iránti mély tiszteletet fejezi ki, emellett pedig megóv a visszaélésektől, a szentséget fenyegető veszélyektől és meggyalázástól.⁷⁴

Bár a Szentszék fenntartotta a nyelvre történő áldoztatás általános érvényét, azonban a *Memoriale Domini* szövege bizonyítja, hogy az egyes püspökkari konferenciák kérésére a Szentszék felhatalmazást ad a kézből áldozás engedélyezésére is.⁷⁵ Ezekben az esetekben a püspökkari konferenciák alapos kivizsgálása után, egy titkos szavazást követő kétharmados többség esetén a kérést fel kell terjeszteni Rómába megerősítés céljából. Meg kell nevezni az okokat, a Szentszék pedig megvizsgálja az esetet a helyi egyházak és az egyetemes egyház összefüggéseiben.⁷⁶

A dokumentum 7 pontban foglalja össze azokat a liturgikus és pasztorális normákat (ezek eredetileg a francia püspöki kar számára készültek), amelyeket a kézbe áldoztatásnál meg kell tartani.⁷⁷ Iránymutatóul szolgálnak azon

⁷¹ „Do you think that the faithful will receive this new rite gladly, after a proper catechetical preparation?”

⁷² *Memoriale Domini*; VERBÉNYI, „Szentáldozás régen és ma”.

⁷³ *Memoriale Domini*.

⁷⁴ *Memoriale Domini*.

⁷⁵ ERDŐ, 1686.

⁷⁶ *Memoriale Domini*.

⁷⁷ DOLHAI, „A kézbe áldoztatás története”.

egyházmegyék számára, ahol a hívek gyakorolják az áldozás eme formáját. Ezekre kell figyelni a kézből áldozás bevezetésénél:

1. Az új módszer nem zárhatja ki a hagyományos formát.
2. Fokozatosan kell bevezetni a kézből áldozást, olyan közösségekben, amelyek felkészültek erre. Megfelelő katekézisre van szükség, hogy a hívek kellő tisztelettel forduljanak a szentséghez.
3. A kézből áldozónak meg kell erősítenie magában, hogy tagja Krisztus misztikus testének, amit a keresztsége és az Eucharisztia kegyelme valósít meg.
4. Az Eucharisziát el kell fogyasztani, még mielőtt visszatér a hívő a helyére.
5. Bármelyik módszert is választják, figyelni kell, hogy egyetlen töredék se essen le.
6. Ha két szín alatt történik az áldoztatás, nem szabad kézbe áldoztatni a borba mártott szentostyát.
7. Azok a püspökök, akik ezt kérvényezték, hat hónapon belül jelentést kell, hogy küldjenek a kongregációnak az eredményekről.⁷⁸

A kézből áldozás lehetőségét megerősítette az *Immensae caritatis* kezdetű utasítás,⁷⁹ amelyet a Szentségi Kongregáció 1973. január 29-én adott ki.⁸⁰ Ez a dokumentum is figyelmeztet arra, hogy a katekézis során ki kell emelni Krisztus reális és állandó jelenlétét az Eucharisziában. Meg kell adni a szentségnek járó kellő tiszteletet, és vigyázni kell arra, hogy a részecskék ne essenek a földre.⁸¹

Az Istentiszteleti Kongregáció további, a témához kapcsolódó dokumentumot adott ki 1985. április 3.-án *La communion dans la main*⁸² címmel. Ez a dokumentum „az addigi tapasztalatok alapján újra összefoglalja a kézbe áldoztatásra vonatkozó liturgikus és pasztorális jellegű előírásokat és tanácsokat.”⁸³

⁷⁸ *Memoriale Domini*.

⁷⁹ „Pope Paul VI approved this Instruction, confirmed it with his authority, and ordered its publication, setting the day of publication as its effective date.” *Immensae caritatis*, on Facilitating Reception of Communion in Certain Circumstances (Sacred Congregation of the Sacraments, Roma, 1973.01.29.)

<<http://www.ewtn.com/library/CURIA/CDWIMCAR.htm>> [2013.06.25.]

⁸⁰ DOLHAI, „A kézbe áldoztatás története”.

⁸¹ *Immensae caritatis*.

⁸² *La communion dans la main*, Notification de la Congrégation pour le Culte divin (Congrégation pour le Culte divin, Roma, 1985.04.03) <<http://eglise.stchristophe.free.fr/IMAGES/homelies/communion%20main.pdf>> [2013.06.25.]

⁸³ DOLHAI, „A kézbe áldoztatás története”.

Az érseki körlevél az általa hivatkozott dokumentumok tükrében

Amint korábban már utalás történt rá, a gyulafehérvári egyházmegyében (2011-et megelőzően) nyomon követhető az a gyakorlat, amelyben a hívek kézbe fogadják Krisztus testét a szentáldozáskor, így fejezve ki az Eucharisztia előtti hódolatukat, és Krisztushoz való ragaszkodásukat. Statisztikai adat nincs arra vonatkozóan, hogy az egyházmegyében hányan, milyen társadalmi és egyházi rétegből származó emberek áldoznak kézből (legalábbis az erre irányuló kutatás nem járt eredménnyel), azonban számos, egymástól független közösségben kimutatható a kézből áldozás gyakorlata, ami nem csak külföldi vendégmunkásokat, vagy külföldön tanult személyeket érint, hanem a közösségek más tagjait is. A hívő nép és a papság is ismer olyan mélyen vallásos embereket, vagy teológiából magasan képzett személyeket is, akik kézből áldoznak.

Egyfelől azért okoz nehézséget a kézből történő áldozást megtiltó rendelkezés, mert nem számol a már meglévő gyakorlattal. Kérdéses a döntés időszerűsége, mivel olyan áldozási forma bevezetését tiltotta meg, ami, ugyan engedély nélkül, de az elmúlt évtizedekben már megjelent és létezik a közösségekben. Amennyiben a hierarchia keresztként élte meg ezt az állapotot, annyiban még a tiltás bevezetését megelőzően megoszthatta volna annak hordozását a hívekkel és a papokkal. Ahogyan Cirenei Simon könnyítette Jézus kereszthordozását, úgy a szélesebb körű konzultáció megoszthatta volna a felelősség terhét, és kellő érzékenységgel reflektálhattak volna a felmerülő kérdésekre. Úgy tűnik, ez nem történt meg, így a kereszt egyszer csak azok nyakába hullott, akik hívőként kézből áldoztak, vagy papként kézbe áldoztattak.

Másfelől aggodalomra ad okot az a mód, ahogyan a rendelkezést néhány helyen gyakorlatba ültették. Ismert olyan példa, amikor valakit addig nem áldoztattak meg, amíg le nem engedte az Eucharishtiához kinyújtott kezét. Ennél rosszabb az, amikor a pap egyenesen leütötte a kézből áldozni kívánó kezét. Ha valaki valóban vágyakozó szívvel nyújtja a kezét az Eucharishtiában jelen lévő Krisztus felé, és ilyenfajta bánásmódban részesül, az kevéssé valószínű, hogy megtapasztalja a szentség közösségi jellegét. Pasztorális hibának nevezhető, ha a szabály önmagáért való szigorú betartása elhomályosítja a rítus mögött álló valódi tartalmat, amelynek során az áldozáshoz járuló hívő az eucharisztikus lakoma során Krisztus titokzatos testébe tagozódik be, így formálva az Egyházat egy közösséggé.⁸⁴

⁸⁴ Lásd a II. Vatikáni Zsinat tanítását pl. LG 11: „akik Krisztus testével táplálkoznak a szentáldozásban, kézzelfogható módon mutatják meg Isten népének egységét, melyet ez a fölséges szentség jól jelez és csodálatosan meg is valósít.” Továbbá LG 26: „éppen a

Az érseki körlevél 6 pontban⁸⁵ gyűjti össze meglátásait a liturgia ünneplésére vonatkozó emlékeztetőben és felhívásban. A dokumentum első pontja megerősíti azt a liturgiában való testtartásra vonatkozó rendeletet, amelyet a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia 2004. december 8-án keltezett körlevelében erősített meg. A magyarországi körlevél a következőt tanítja a kézből áldozásról: „A híveknek joguk van megválasztani áldozásuk módját. A hívő fogadhatja a Szentostyát állva vagy térdelve, kézbe vagy nyelvre”.⁸⁶

Ennek formáját ekképpen határozza meg a dokumentum:

A kézbe áldozásnál az áldozók úgy nyújtsák ki mellmagasságban két kezüket, hogy kezükből trónust alakítsanak ki, amelynek majd a Királyt kell fogadnia. A bal kéz legyen a jobb kéz felett.⁸⁷ Az áldozók bal kezükbe kapják a Szentostyát, majd jobb kezük hüvelyk- és mutatóujjával megfogják, és tisztelettel magukhoz veszik.⁸⁸

A Magyar Katolikus Püspöki Kar az istentiszteleti kongregációtól 1986-ban kért engedélyt a kézből áldozás bevezetésére, amit meg is kapott, így 1986. szeptember 1-jén engedélyezte a kézből áldozás lehetőségét.⁸⁹ A magyarországi püspöki kar azért folyamodott a szentszéki engedélyhez, mert az idegenforgalom révén egyre inkább elterjedt a kézből áldozás szokása, mivel a külföldiek nem vették figyelembe a Magyarországon addig meglévő előírásokat.⁹⁰

Várnagy Antal szerint a „kézbeáldoztatás a keresztyény ember krisztusi nagykorúságának is kifejezője.” A Magyar Katolikus Püspöki Kar elfogadott döntésének értelmében az áldozó megválaszthatja áldozásának módját, tehát

Krisztus testében és vérében való részesedés hatása nem más, mint hogy azzá alakuljunk át, amit magunkhoz veszünk”. *„Lumen Gentium (LG) kezdetű dogmatikus konstitúció az Egyházzól”, in A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai, 111–207; SC 59: „A szentségeknek az a rendeltetésük, hogy az embereket megszenteljék, Krisztus testét fölépítsék és az Istennek kijáró tiszteletet megadják, s mint jelek a tanítást is szolgálják.”*

⁸⁵ 1. Testtartás a liturgiában. 2. A békecsók. 3. Az áldozás előtti ima. 4. A szentmise befejezése. 5. Önkényeskedés a liturgiában. 6. Még egy néhány fontos dolog. A kézből áldozás tiltása a hatodik pontban olvasható.

⁸⁶ *A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia liturgikus körlevele a papsághoz az eukarisztia ünneplésével kapcsolatos kérdésekről.* 64. pont, Budapest, 2004.12.08. <<http://uj.katolikus.hu/cikk.php?h=206>> [2012.01.07.]

⁸⁷ A mai gyakorlat eltér az őskeresztyény gyakorlattól. Jeruzsálemi Szent Cirillnél a bal kéz képezi a jobb kéz trónusát.

⁸⁸ Uo. 66. pont. Vö. „A Magyar Katolikus Püspöki Kar határozata a *Kézbe történő áldoztatás-ról*”, 1986. június 25–26, in *Egyházmegyei körlevél.*

⁸⁹ DOLHAI, „A kézbe áldoztatás története”.

⁹⁰ VERBÉNYI, „Szentáldozás régen és ma”.

kérheti a szentostyát kézbe vagy nyelvre. „Egyiket sem szabad megtiltani, sem rákényszeríteni.”⁹¹

A gyulafehérvári rendelkezés azt bizonyítja, hogy a Romániai Püspökök Kara a Magyar Katolikus Püspöki Karhoz hasonlóan tisztában van azzal, hogy a külföldiek egy része a kézből áldozáshoz szokott, és amennyire tehetik, meg is tartják ezt az áldozási formát. A tiltásba belefoglalt engedmény, ami a külföldieknek és vendégmunkásoknak lehetővé teszi a kézből áldozást, nem javítja, hanem egyenesen sarkaiból forgatja ki a rendelkezést.

Elsősorban azt a téves látszatot kelti, mintha Romániában csak a külföldiek áldoznának kézben, holott legalább annyira jelentős azon helybeliek száma, akik hasonló módon áldoznak/áldoztak. Emellett nem számol azokkal a kézből áldozó külföldiek letelepedésével, akik öt év elteltével egyházz jogilag is a romániai egyházmegyékhez tartoznak majd. Mi lesz velük? Ez globalizált világunk velejárója, így kikerülhetetlen kérdés.

Másodsorban az engedmény pasztorális sebet üt a helybeliek szívében, mert megkülönbözteti őket a többiektől. Ez vagy azt a reakciót váltja ki, hogy negatív ítéletet fogalmaznak meg a más kultúrában és liturgikus szokásokban szocializálódott személyek magatartását, esetleg vallásosságát, személyét illetően, vagy ha nem, értetlenül állnak majd azelőtt, hogy ők miért nem választhatják meg szabadon áldozásuk módját.

Harmadsorban Magyarország éppen a romániai engedményben szereplő csoportra hivatkozva kérte a Szentszéktől az engedélyt: a Romániai Püspökök Kara hogyan engedi meg bárki számára azt, amihez szentszéki engedély kellene?

Elgondolkodtató az az *Új Ember* hetilapban megjelent cikk, amelyet az 1986-os magyarországi elfogadást követő időben írt Unger Zsuzsa *A kézből áldozás merészsége* címmel. Érdeemes egy terjedelmesebb részt beidézni, hogy érezhető legyen a cikk szövege mögött húzódó mély tisztelet az Eucharisztia iránt.

A „kézből áldozás merészségéhez” egyéni, lelki előkészület szükséges. Olyan bensőleg érlelt elhatározás, amivel a vérfolyásos asszony is megközelítette Jézust. Csak a ruhája szegélyét érintette, mégis mennyire megrendült! Sok kortárs került Jézussal testközelbe: az Őt foglyul ejtő őrség, a tettegességhez folyamodó katonaság, de ezt megelőzően a tanítványként köréje zsúfolódó kisebb-nagyobb tömeg is. Mégis, igazán közel csak az juthatott, aki Jézussal lelkileg is érintkezni akart. Akinél a testi érintés csak eszköz volt ahhoz, hogy megnyílt szíve-lelke befogadja

⁹¹ VÁRNAGY, 276.

az Urat. És Jézus fölbátorít az ilyen találkozásra. Úgy hív minket, ahogy Tamást: Nyújtsd ki kezed, érints [...] és ne légy többé hitetlen!⁹²

Eszerint a megközelítés szerint az ember tudatában van tisztátalanságának, mint ahogyan a vérfolyásos asszony is tisztában volt állapotával, azonban a kellő alázattal való odafordulás Jézushoz – ma az Eucharisziához – erős istentapasztalatot eredményez(het).

Mind az erdélyi, mind pedig a magyarországi körlevél hivatkozási alapként használja a *Redemptionis Sacramentum* (RS) kezdetű instrukciót.⁹³ Az instrukció 91. pontja szerint

az áldoztatásról tudni kell, hogy „a szent szolgálatot teljesítők nem tagadhadják meg a szentségeket azoktól, akik megfelelően kérik, kellőképpen felkészültek és jogilag nincsenek eltiltva felvételüktől”. Éppen ezért minden megkeresztelt katolikust, akit a jog ebben nem akadályoz, oda kell engedni a szentáldozáshoz. Nem szabad tehát megtagadni a hívőtől az áldoztatást olyan egyszerű indokkal, hogy például térden akar áldozni, vagy épp ellenkezőleg, állva.

A 92. pont pedig azt mondja, hogy

jöllehet a hívőnek mindig megvan a joga ahhoz, hogy saját választása szerint a nyelvére kérje a szent ostyát, ha egy áldozó – olyan régiókban, ahol a Püspöki Konferencia szentszéki jóváhagyással engedélyezte a kézbeáldozást – kézbe akar áldozni, a kezébe kell tenni a szent ostyát.

Ezzel a kör bezárul. Bár a gyulafehérvári körlevél a Magyar Katolikus Püspökkari Konferencia körlevelét erősíti meg a liturgiában való testtartást illetően (a helybéli körlevél kiemelt pontokba gyűjti a megerősített részeket), a kézből áldozás lehetőségességének tekintetében azonban eltér az idézett körlevéltől. Mivel a gyulafehérvári körlevél affirmatív módon, indoklás nélkül kijelenti, hogy a Romániai Püspökök Kara Latin részlege megtiltja a kézből áldozást, így az RS által felkínált szabadság az áldozás módjának megválasztását illetően hatályát veszti, mert a dokumentum a döntést átutalta a püspökkari konferenciáknak.

Reflexió a kézből áldozás körül kialakult vitára

Amikor egy egyházmegye konfrontálódik a kézből áldozás kihívásával, akkor milyen szempontok alapján döntsön a kérdést illetően? Végezzen

⁹² UNGER Zs., „A kézből áldozás merészsége”, in *Új Ember*, 1986. november 30.

⁹³ *Redemptionis Sacramentum* instrukció (Az Istentisztelet és a Szentségi Fegyelem Kongregációjának instrukciója, Róma, 2004). <<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=242#sdfootnote177sym>> [2012.01.07].

liturgiátörténeti kutatásokat, és ha mindkét áldozási forma mellett talál szövegtanúkat, akkor engedélyezze mindkét változatot? Különböző tekintélyek, mint például pápák árnyékába bújva hárítsa el a felelős döntést? Az ordinárius személyes véleménye alapján, vagy netán a közösség igényeinek eleget téve hozzanak döntést? Ebben az alfejezetben reflektálok a kézből áldozás körül kialakult vitára, és bemutatok néhány olyan tipikus érvet, amelyeket fontolóra kell venni, és olyanokat, amelyeket zsákutcába vezetnek.

Annak ellenére, hogy a kézből áldozással keveset foglalkozik a szakirodalom, a legtöbben mégis határozott véleménnyel rendelkeznek a kérdést illetően. Ez a vélemény nemritkán azt a látszatot kelti, mintha valaki a kérdésre magán-kinyilatkoztatásban kapta volna meg az egyetlen, tökéletes és megmáshíthatatlan választ.⁹⁴

A liturgiátörténeti kutatások azt bizonyítják, hogy mind a kézből áldozásnak, mind a nyelvre történő áldoztatásnak megvan a maga hagyománya. Ebben az összefüggésben kérdésessé válik, hogy melyik áldozási formát nevezzük a „hagyományos” formának, ugyanis a kézből áldozás szokása korábbi,⁹⁵ azonban többnyire az elmúlt ezer év hagyományát alapul véve inkább a nyelvre történő áldozást tartják a hagyományos változatnak. Bárhogyan is döntenek erről, egyik áldozási forma történeti létjogosultságát sem lehet kétségbe vonni. Ezt nemcsak a liturgiátörténeti könyvek bizonyítják, hanem a hivatalos egyházi dokumentumok is elismerik mindkét hagyomány történeti létezését. Ennek ellenére a bírálók igyekeznek bizonyítékokat találni, hogy gyengítsék azt az állítást, miszerint a kora keresztények valóban kézbe áldoztak.

A viták során jellemző, hogy tekintélyre való hivatkozással próbálnak egyik vagy másik vélemény mellett érvelni. Ennek legáltalánosabb változata az, amikor a kézből áldozást ellenzők II. János Pál pápa vagy XVI. Benedek pápa tekintélyére hivatkozva utasítják el az 1969-ben újból lehetségessé vált áldozási

⁹⁴ Az alábbihoz hasonló számtalan írás kering az interneten, ami ellenzi a kézből áldozást. „A kézből áldozást nem fogadta el, és nem is fogja elfogadni a Mennysország. Ez szentségtörés az örökkévaló Atya szemében, és nem szabad folytatni [...]”/ „Communion in the hand has not been, and will not be accepted by Heaven. This is a sacrilege in the eyes of the Eternal Father, and must not be continued [...]” – Our Lady of the Roses, 1984.06.30. *Communion in the hand should be rejected*. <<http://www.tldm.org/news6/von-hildebrand.htm>> [2013.06.28.] Az idézett, kissé elragadtatott írás átveszi egy korábbi írás címét, amit egyébként sokat idéznek a kézből áldozást ellenzők, de legalább ezen az íráson érződik, hogy tudós ember tollából származik. D. von HILDEBRAND, *Communion in the hand should be rejected* <<http://communion-in-the-hand.org/articles/011.html?iframe=true&width=680&height=500>>. [2013.06.25.]

⁹⁵ „A kézbe történő áldoztatás vitathatatlanul régebbi áldozási forma.” KUNZLER, 317.

formát. Tény az, hogy a két pápa nem nevezhető a kézből áldozás legnagyobb támogatójának, azonban tisztán kell látni az ő megközelítésüket.

Gyakran idézik II. János Pál pápa *Dominicae Cenae* című, a világ püspökeinek címzett levelét, amelyben fájjalja, hogy egyesek tiszteletlenek az Eucharisziával szemben.⁹⁶ Azt írja, hogy a szentség érintéséhez és annak kiszolgáltatásához szükséges a „felszentelt kéz”, azonban az egyház megadhatja a jogot és képességet, hogy ne felszentelt pap, vagy diakónus is aktív része lehessen az Eucharisztia felszolgálásának. Egyfelől megállapítja, hogy történhetnek visszaélések a szentséggel, másfelől viszont nem arról beszél, hogy ne volna szabad kézbe fogadni, és úgy megérinteni az Eucharisziát, hanem arról a különleges kiváltságról, amikor valaki másoknak szolgálja ki a szentséget. Itt azt is hozzáteszi, hogy az egyház még világi hívőnek is megadhatja ezt a jogot.⁹⁷

XVI. Benedek pápa egy vele készült interjúkötetben kijelenti, hogy alapjában véve nem ellenzi a kézből áldozást,⁹⁸ ő maga is áldozott és áldoztatott

⁹⁶ A teljes rész erről: „In some countries the practice of receiving Communion in the hand has been introduced. This practice has been requested by individual episcopal conferences and has received approval from the Apostolic See. However, cases of a deplorable lack of respect towards the eucharistic species have been reported, cases which are imputable not only to the individuals guilty of such behavior but also to the pastors of the church who have not been vigilant enough regarding the attitude of the faithful towards the Eucharist. It also happens, on occasion, that the free choice of those who prefer to continue the practice of receiving the Eucharist on the tongue is not taken into account in those places where the distribution of Communion in the hand has been authorized. It is therefore difficult in the context of this present letter not to mention the sad phenomena previously referred to. This is in no way meant to refer to those who, receiving the Lord Jesus in the hand, do so with profound reverence and devotion, in those countries where this practice has been authorized.” *Dominicae Cenae*, II. János Pál pápa levele a világ püspökeihez az Eucharisztia misztériumáról és imádasáról (1980. február 24.). <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp-ii LET_24021980_dominicae-cenae_en.html> [2013.06.27.]

⁹⁷ *Dominicae Cenae*.

⁹⁸ Több kép is található az interneten, amikor XVI. Benedek pápa kézbe áldoztat embereket. Kézbe áldoztatta meg például Zsófia spanyol királynét. *Benedict XVI giving Communion in the hand*. <<http://www.traditioninaction.org/RevolutionPhotos/A392rcSofia.html>> [2013.06.28.] A legemlékezetesebb esemény mégis az, amikor Ratzinger bíborosként II. János Pál pápa temetésén kézbe áldoztatta meg a protestáns Roger testvért, a taizéi szerzetesközösség megalapítóját. *Roger testvér megáldoztatása*. <<http://www.traditioninaction.org/RevolutionPhotos/A118rcRatzingerCommunionSchtz.htm>> [2013.06.27.]

mindkét formában.⁹⁹ Az általa használt áldozási forma (térdelve, nyelvre történő áldoztatás) elsősorban egy olyan jel, amivel a valóságos jelenlétet hangsúlyozza. Különbőféle tömegrendezvényeket is tartanak Rómában a Szent Péter-téren és -bazilikában, és a felszínesség veszélyét hordozzák ezek magukban. Mivel nem akarta, hogy egyesek az Eucharisziát szuvenírként vigyék magukkal, ezért döntött az általa alkalmazott áldoztatási forma mellett.¹⁰⁰

Amikor egy egyházmegye eldönti, hogy bevezeti vagy sem a kézből áldozást, nagyon fontos, hogy ne süllyedjen az olyan polémiák szintjére, amelyek sem tudományos igényességük tekintetében, sem a lelki javak szolgálatában nem jeleskednek. Ilyen esetekben a lekipásztori szempontok figyelembe vétele jobbnak mutatkozik, mint egy-egy gondolattöredék kritika nélküli átvétele.

Ilyen körülmények között a teológus nem kívánhat mást, minthogy legyen az Eucharisztia az egység jele, egy olyan egységé, ami a sokszínűségben valósul meg.

⁹⁹ „I am not opposed in principle to Communion in the hand; I have both administered and received Communion in this way myself”. XVI. BENEDEK papa, P. SEEWALD, *Light Of The World. The Pope, The Church and The Signs Of The Times*, San Francisco–Vatican City, 2010.

¹⁰⁰ „The idea behind my current practice of having people kneel to receive Communion on the tongue was to send a signal and to underscore the Real Presence with an exclamation point. One important reason is that there is a great danger of superficiality precisely in the kinds of Mass events we hold at Saint Peter’s, both in the Basilica and in the Square. I have heard of people who, after receiving Communion, stick the Host in their wallet to take home as a kind of souvenir.” XVI. BENEDEK–SEEWALD.

ASPETTI SOCIO-POLITICI NELLA DIOCESI ROMANO-CATTOLICA DI JASSY ALLA FINE DEL SECOLO 19

FABIAN DOBOȘ¹

Abstract: This article is intended to present the endurance – by means of faith – of the Catholics in Moldavia, where the new ideology was already present in some of the communities around Roman: Săbăoani, Gherăești, Butea. At the end of the 19th century, the harshest opposition against socialism was the one manifested by Caetan Liverotti, rector of Săbăoani, who, after numerous controversies with the socialists, succeeded in convincing the majority of the parishioners that the new ideology could not be embraced by true Christians, as such ideology made no room for God. Due to the pastoral dedication of the Catholic priests of the Diocese of Iassy, as well as to the wisdom of the parishioners, socialism failed to leave a mark on the communities of Moldavia.

Keywords: Iassy (*in Romanian*: Iași), Socialism, Săbăoani, Gherăești, Butea, Camilli, Morțun, Liverotti, Marx, Engels

Introduzione

Con la nascita del cristianesimo, il potere di stato sentiva sempre di più di perdere i suoi sudditi, i quali – secondo l'opinione del suddetto potere – si orientavano verso la Chiesa, che rispondeva, in qualche modo, ai loro scoppi, almeno spirituali. Di conseguenza, il capo dello stato rischiava di rimanere solo, abbandonato da tutti. Ma così come dimostra la storia, essi si sono sbagliati. Infatti, il cristiano è tenuto ad osservare il Decalogo e le leggi della Chiesa, ma questo non significa che egli non può rispettare anche le leggi dello stato, se queste non sono in contraddizione con l'insegnamento proposto dal cristianesimo. I primi cristiani sono stati anche dei bravi cittadini dell'Impero Romano.

Lungo i secoli, sono stati molti i momenti in cui la politica, e poi, la scienza hanno affrontato la fede per riuscire ad entrare nelle menti e nei cuori degli uomini. Una tale iniziativa viene rappresentata dalla nascita del socialismo, verso la metà del secolo 19. Questa ideologia, mettendo l'accento sul materialismo, ha cercato di cacciare Dio dalle menti dei cristiani. La Diocesi di Jassy, eretta il 27 giugno 1884, è stata, anche essa, attaccata verbalmente ma anche per iscritto da molti socialisti.

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

Nelle pagine seguenti ci soffermeremo sull'atteggiamento dei cattolici moldavi davanti al flagello del socialismo. Grazie agli interventi del primo vescovo di Jassy, Mons. Nicola Giuseppe Camilli (1884-1894), e dei missionari francescani presenti in Moldavia, i cattolici della Diocesi di Jassy sono riusciti a respingere la suddetta ideologia materialista.

I cattolici della Moldavia contro il socialismo

Con le scoperte della fine del periodo moderno², la tecnica ha guadagnato una più grande importanza nella vita quotidiana degli uomini. La costruzione di numerose fabbriche ha portato alla nascita di molte grandi città, delle vere metropoli³, dove si trovavano tanti rifiuti, ma poca fede. I paesani, lasciavano la campagna e si trasferivano nei grandi quartieri delle nuove città, ma qui non trovavano sempre i servizi che loro cercavano.⁴

Le grandi scoperte scientifiche del secolo XVIII hanno fatto nascere un nuovo problema, molto importante, che la Chiesa risolverà soltanto alla fine del secolo seguente: *la questione sociale*. Per quanto riguarda l'implicazione della Chiesa nel problema sociale, l'Ottocento può essere considerato, senza la paura di sbagliare, il secolo dell'attesa. Davanti ai gravi problemi sociali, i prelati cattolici hanno avuto due atteggiamenti: alcuni si accontentavano di invitare i cristiani ad avere pazienza, e di rassegnarsi, mentre gli altri (specialmente i vescovi tedeschi⁵) sostenevano che tutti gli operai hanno il diritto ad un giusto stipendio. Anzi, alcuni vescovi sostenevano che gli operai avevano il diritto di combattere insieme perché il loro stipendio fosse stato secondo il lavoro che facevano.⁶

Soltanto nel 1891, con la pubblicazione dell'enciclica *Rerum novarum*, il papa Leone XIII ha preso iniziativa contro tutti coloro che vedevano negli operai degli strumenti di lavoro e, quindi, non avevano il diritto allo stipendio, tanto meno alla proprietà privata⁷.

² Tra le più importanti scoperte ricordiamo qui: il motore a vapore, l'elettricità, il telefono, il telegrafo, il grammofono, la radio ecc. Tutte queste scoperte hanno portato l'uomo ad una più grande fiducia nelle proprie forze, mentre tutto questo diminuiva la fede in Dio.

³ J. LORTZ, *Storia della Chiesa in prospettiva di storia delle idee*, II, Milano, 1987, 457.

⁴ J. COMBY, *Să citim istoria Bisericii*, II, București, 2000, 158–159.

⁵ Tra i più grandi difensori dei diritti degli operai ricordiamo il vescovo di Mainz, Mons. Ketteler, che fu chiamato dal papa Leone XIII (1878–1903), l'autore della prima enciclica sociale (*Rerum novarum*), "il mio grande predecessore" (G. BEDOUELLE, *Dizionario di storia della Chiesa*, Bologna, 1997, 63).

⁶ G. MARTINA, *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni*, IV, Brescia, 1995, 38–39.

⁷ H. JEDIN (coord.), *Storia della Chiesa*, IX, Milano, 1975, 267.

Se la Chiesa ha aspettato più decenni prima di prendere una posizione chiara contro gli abusi che si facevano durante la rivoluzione economica dell'Ottocento⁸, i laici hanno provato di risolvere la *questione sociale*, mediante alcune iniziative che invece non hanno riportato nessun successo. Le soluzioni dei laici per risolvere il suddetto problema sono state le seguenti: il socialismo utopico⁹, sindacalismo¹⁰ e il socialismo scientifico.¹¹ L'ultima soluzione fu proposta dai due "insegnanti dell'umanità": Karl Marx e Friedrich Engels. "Per esprimere i suoi principi filosofici, Marx si è ispirato all'opera di Feuerbach, che aveva trasformato l'idealismo di Hegel in materialismo."¹² Proprio per questo, la Chiesa non ha voluto accettare nel suo seno i membri del socialismo marxista.

⁸ MARTINA, 64. Alla stessa pagina l'autore afferma: "Il socialismo, non il cristianesimo, è stato la forza decisiva nella conquista di una migliore giustizia sociale". Questa sua conclusione è vera soltanto in parte, in quanto, dopo la caduta del comunismo, possiamo dire che il socialismo è stato una soluzione temporanea della *questione sociale*. Nella nostra società, mentre il socialismo perde molti membri, le encicliche sociali (*Rerum novarum*, *Quadragesimo anno*, *Centesimus annus*) sono sempre attuali, proprio perché esse sono state scritte in seguito ad un discernimento fatto dal papa insieme ai vescovi della Chiesa.

⁹ Quelli che appartenevano a questa corrente proponevano delle teorie utopiche per la soluzione della *questione sociale*. Il primo rappresentante del socialismo utopico è stato Saint-Simon (1760–1825). Questi aveva proposto la collettivizzazione dei mezzi di produzione. Un altro personaggio importante di questa corrente è stato Fourier (1772–1837), che proponeva la fondazione di alcune società autonome nelle quali ogni uomo poteva avere un posto di lavoro, e i beni ottenuti dal suo lavoro doveva metterli alla disposizione degli altri. Il terzo rappresentante del socialismo utopico è stato Pierre Proudhon (1809–1865). Egli proponeva l'eliminazione del denaro come "valore", in quanto l'unico valore è il lavoro. La storia ha dimostrato che il mondo non era ancora pronto per mettere in pratica il socialismo utopico iniziato, proposto e predicato dai suddetti pensatori.

¹⁰ Il sindacalismo è nato nei primi anni dell'Ottocento nell'Inghilterra, e da qui si è sparso, piano-piano, in tutta l'Europa. I suoi membri sostenevano che la dottrina sindacalista era la più forte forma di organizzazione degli operai. In generale, gli stati europei hanno riconosciuto giuridicamente il movimento sindacalista soltanto nella seconda metà del secolo XIX.

¹¹ Marx ed Engels hanno pubblicato, a Londra, nel febbraio del 1848, il *Manifesto del Partito Comunista*, in cui invitavano tutti quanti di mettere in pratica la lotta di classe, per fondare un mondo nuovo. Il documento si chiudeva con uno slogan che tutti quanti conosciamo molto bene: "Proletari di tutti i paesi, unitevi!" (K. MARX, F. ENGELS, *Manifestul Partidului Comunist*, București, 1998, 45). Questo slogan ha guidato il mondo su una strada oscura, un cammino che molti paesi hanno iniziato, ma poi, l'hanno abbandonato. Gli eventi successivi negli ultimi decenni hanno dimostrato che la soluzione proposta dai due "insegnanti" non porta l'umanità al porto del benessere materiale e spirituale.

¹² B. BRUNELLO, *Dottrine politiche*, Brescia, 1972, 335.

Analizzando la dottrina socialista, la Chiesa ha capito che questa rappresenta un pericolo per l'intera umanità, in quanto propone la distruzione della società capitalista mediante la lotta di classe¹³, che non può essere accettata da nessun vero cristiano¹⁴. Questo deve accettare soltanto le ideologie che creano condizioni di rispetto reciproco tra le persone e tra i diversi gruppi sociali.¹⁵

Il socialismo con faccia cristiana è una falsità, perché la religione cristiana non può essere compatibile con il socialismo, solo se quest'ultimo viene modificato finché non può essere riconosciuto.¹⁶

Contro il socialismo, la Chiesa ha preso fin dall'inizio un atteggiamento contrario mediante l'enciclica *Qui pluribus*¹⁷, promulgata dal papa Pio IX (1846–1878), nel 1846. Un altro documento in cui sono condannate sia la dottrina socialista che quella comunista è *Syllabus* (1864).¹⁸ Dopo la morte del papa Pio IX, la Chiesa ha continuato di condannare le idee socialiste mediante le encicliche e delle lettere pastorali promulgate dal papa e dei vescovi. Fin dal primo anno del suo pontificato, il papa Leone XIII (1878–1903) ha promulgato l'enciclica *Quod apostolici muneris*, nella quale difende i diritti dell'uomo davanti ad una società affetta dal socialismo.¹⁹ Il più importante documento nel quale si parla della situazione sociale degli uomini è la prima enciclica sociale, *Rerum novarum*²⁰, promulgata dal papa Leone XIII, il 15 maggio 1891. Il

¹³ R. ARON, *Lupta de clasă*, Iași, 1999, 78. Se una persona vuole capire il fenomeno della lotta di classe e il socialismo, in generale, è necessario che prima esca dal capitalismo (G. SCHENKEL, *Kirche, sozialismus, demokratie*, Stuttgart, 1946, 31).

¹⁴ Nel Novecento ci sono stati dei tentativi di dialogo tra i marxisti ed i cristiani. In questo senso, ricordiamo l'incontro che ebbe luogo ad aprile del 1965 a Salzbürg. Qui hanno partecipato dei teologi tedeschi, italiani, francesi, spagnoli e numerosi comunisti appartenenti a diversi paesi. Anche se i lavori si sono svolti in un ambiente cordiale, i partecipanti non sono riusciti ad arrivare ad una riconciliazione tra il cristianesimo ed il marxismo (R. GARAUDY, *Dall'anatema al dialogo*, Brescia, 1969, 7).

¹⁵ R. COSTE, *Vangelo e politica*, Bologna, 1970, 191.

¹⁶ H. DE LESQUEN, *Religia contra ideologiilor socialiste*, București, 1995, 5.

¹⁷ P. HÜNERMANN (coord.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna, 1996, nr. 2775–2786.

¹⁸ Questo documento comprende 80 proposizioni già condannate in diversi documenti papali. Il *Syllabus*, come anche l'enciclica *Quanta cura*, sono stati pubblicati l'8 dicembre 1864. Vedi anche HÜNERMANN, nr. 2890–2980.

¹⁹ HÜNERMANN, nr. 3130–3133.

²⁰ HÜNERMANN, nr. 3265–3271. L'enciclica è stata redatta dal padre Matteo Liberatore, dal card. Tommaso Zigliara e dal card. Camillo Mazzella. In questa enciclica, il papa Leone XIII, difende il diritto di proprietà, condanna la lotta di classe e riconosce i sindacati, proponendo una collaborazione intensa tra gli operai e i datori di lavoro. Per

genero di Karl Marx, il socialista Paul Lafargue diceva della suddetta enciclica che essa è “un documento di grande importanza, concepito con una grande forza intellettuale, scritto in uno stile ammirabile.”²¹

Anche se la Chiesa ha preso attitudine contro il socialismo, questo veniva sparso sempre di più verso la fine del secolo 19. In Germania, il partito socialista è nato nel 1869, nella Francia nel 1879, e nell'Italia nel 1892. Nell'Inghilterra, il partito socialista è nato soltanto all'inizio del secolo 20.²²

In Romania, le idee del socialismo utopico sono entrate fin dall'anno 1834, quando Teodoro Diamant, l'ex discepolo di Charles Fourier, è ritornato da Parigi, dove fece degli studi nel campo del socialismo.²³ Nei seguenti anni, le idee socialiste sono entrate, in diversi modi, in molte cerchie intellettuali romene. Un ruolo importante nella propagazione delle idee socialiste ebbe la stampa socialista (*Il Telegrafo romeno* – 1865, *Gli Annali Tipografici* – 1869, *L'operaio romeno* – 1872).²⁴

Con il tempo, il socialismo si sparge sempre di più in Romania. Cosicché, nell'ottobre del 1879 ebbe luogo a Jassy un congresso di tutte le organizzazioni socialiste della Romania. Alla fine dei lavori, Nicola Russel mandava una lettera ad un emigrante russo, che si trovava a Londra, con la quale lo informava che “siamo pronti di formare un partito sociale romeno”. D'ora in poi si parlerà sempre di più del partito degli operai della Romania.²⁵ Soltanto nell'aprile del 1893 è stato fondato il Partito Sociale Democratico della Romania, un ruolo importante nella sua fondazione avendolo Basilio G. Morțun, che tratteremo nelle seguenti pagine.²⁶ Tuttavia, tanti paesani che hanno ricevuto dei campi al tempo del principe Alessandro Giovanni Cuza hanno capito che il socialismo è un

quanto riguarda questa enciclica, “Il parroco di campagna” di Bernanos diceva: “*La Rerum novarum!* Voi la leggete con molta calma, come una comune lettera pastorale per la Quaresima. In quel tempo, piccolo mio, sentivo come tremava la terra sotto i nostri piedi. Che meraviglia! L'idea tanto semplice, che il lavoro non è una merce sottomessa alla legge della richiesta e dell'offerta, che non si possono fare delle speculazioni sugli stipendi, sulla vita umana, così come si fa con il grano, con lo zucchero o il caffè bloccava le coscienze [...] Perché ho spiegato queste cose dall'ambone, sono stato considerato come socialista [...]” (*Apud* MARTINA, 54).

²¹ BEDOUELLE, 214.

²² MARTINA, 37.

²³ N. JURCA, *Istoria social-democrației din România*, București, 1994, 9.

²⁴ JURCA, 10.

²⁵ JURCA, 13.

²⁶ JURCA, 22–23.

regresso, ed accettare questa ideologia significava ritornare ad uno stato simile prima della riforma agraria (14 agosto 1864²⁷) del suddetto principe.

Dalle ricerche fatte nell'archivio diocesano di Jassy, risulta che il socialismo penetrò, alla fine del secolo 19, anche in alcuni paesi cattolici: Săbăoani, Gherăești e Butea. Il capo del movimento socialista della zona di Roman è stato il deputato Basilio Morțun, il quale è stato uno dei più grandi nemici della Chiesa locale.²⁸

In seguito ci soffermeremo su alcuni eventi accaduti nei paesi cattolici nei dintorni di Roman.

Il 25 gennaio 1889 il padre Giuseppe Corradini²⁹, parroco di Butea, informava il vescovo Camilli sull'apparizione di una persona sospetta nella sua parrocchia:

Sono molto inquieto perché un uomo di Fărcășeni³⁰, insegna alle persone di non obbedire a me per quanto riguarda il ballo ecc. ecc. Non sono stato nella sua casa, nemmeno per la benedizione delle case. Sono preoccupato perché mi sembra di essere un socialista.³¹

Non abbiamo trovato la risposta che il vescovo ha dato al padre Corradini, ma dall'indagine fatta, risulta che questo è stato l'unico incidente accaduto a Butea alla fine del secolo 19.³²

Se l'ideologia socialista non ebbe successo nella Parrocchia Butea, essa è riuscita a penetrare nella Parrocchia Gherăești, dove il padre Antonio

²⁷ C.C. GIURESCU, *Istoria românilor*, București, 2000, 269.

²⁸ Basilio G. Morțun è stato uno dei più grandi sostenitori del socialismo in Romania. Nel 1877 egli ha candidato a Roman su un posto vacante per il secondo collegio, ed è stato eletto deputato (Cfr. Jurca, 18). Da notare che Morțun ha tradito il suo partito, ma anche gli amici, mediante l'iscrizione nel Partito Liberare, diventando poi ministro dei Domini e dei Lavori pubblici. Per quanto riguarda il suo rapporto con la religione, Morțun si è dichiarato ateo (Cfr. *l'Operaio*, nr. 19 (1888), 2).

²⁹ Il padre Giuseppe Corradini nacque nel 1840 a Cingulo (Italia), ed è stato consacrato sacerdote nel 1864. Venne come missionario in Moldavia nel 1872, dove ha lavorato per 40 anni nelle parrocchie: Butea, Răchiteni e Hălăucești. Quando era parroco di Hălăucești ha costruito il Seminario francescano, nella stessa località. È morto nel 1915 a Carpenga (Italia) (I. GABOR, I. SIMON, *Necrolog*, Iași, 2001, 152).

³⁰ In quel tempo, la comunità di Fărcășeni era filiale della Parrocchia Butea.

³¹ AERC Jassy (Archivio della Diocesi Romano-Cattolica di Jassy), dossier 8/1875, f. 550.

³² La mancanza delle informazioni, per quanto riguarda quell'uomo di Fărcășeni, ci dà il diritto di poter affermare che nella Parrocchia di Butea le sue idee non hanno trovato un ambiente accogliente. Questa cosa è stata possibile grazie al padre Giuseppe Corradini, che ha saputo fermare in tempo le idee sbagliate, ma anche grazie ai fedeli che non hanno voluto accettare l'ideologia proposta da quell'uomo.

Muccino³³ ha dovuto combattere alcuni simpatizzanti della ideologia di Marx. Il 24 dicembre 1888³⁴, il padre Muccino ha mandato al vescovo Camilli una lettera³⁵ nella quale si lamentava che nella sua parrocchia, da alcuni mesi, esistevano tre persone che volevano spargere le idee del socialismo. Per avere successo contro queste idee, il padre Muccino proponeva al vescovo di Jassy di mandare in tutte le parrocchie della diocesi delle lettere pastorali con la quale doveva chiedere ai preti di predicare contro il socialismo. Il parroco di Gherăești chiedeva questa cosa in quanto aveva sentito che nel decanato di Bacău, i preti non predicavano per niente contro questa “chiara eresia”. Nella stessa lettera il padre Muccino informava il vescovo, che a Roman, in tutte le domeniche, Basilio Morțun, “l’apostolo del socialismo”, raccoglieva dei paesani cattolici della zona, per predicare la dottrina socialista. Per convincere i cattolici di non partecipare più alle assemblee dei socialisti, il padre Muccino proponeva che quelli che si allontanavano dalla Chiesa fossero stati puniti giustamente dai sacerdoti; così, gli altri fedeli potevano svegliarsi dall’incubo del socialismo. La lettera si chiude con una richiesta: “La prego di dirmi se posso offrire l’assoluzione e la Comunione ai socialisti, se questi non vogliono abbandonare la suddetta ideologia”.

A questa lettera, il vescovo rispose soltanto l’8 gennaio 1889³⁶, a causa dei suoi multipli impegni. Nella sua lettera, il vescovo avvertì il parroco che egli doveva conoscere i documenti che il papa aveva promulgato contro il socialismo.³⁷ Altrettanto, Mons. Camilli ricordava al padre Muccino che la soluzione dei problemi era molto semplice e si poteva trovare nei corsi di morale che egli aveva studiato nel seminario.

³³ Il padre Antonio Muccino nacque il 21 aprile 1848. Entrò nei francescani il 6 dicembre 1864, ed è stato consacrato sacerdote nel 1872. E’ venuto in Moldavia nel 1876. E’ stato parroco di Gherăești, Adjudeni e Luizi-Călugăra. E’ morto, probabilmente, nel 1920 (GABOR, SIMON, 214).

³⁴ Dobbiamo notare che era la vigilia del Natale, tempo in quale, di solito, i preti sono occupati con la preparazione della chiesa e con le confessioni per la solennità di Natale. Il fatto che il padre Muccino ha avuto, in quel giorno, tempo per scrivere, ci permette a pensare che la presenza dei socialisti a Gherăești era una cosa molto importante per il suddetto parroco.

³⁵ AERC Jassy, dossier 1/1874, f. 495.

³⁶ AERC Jassy, f. 496.

³⁷ Si tratta degli interventi del papa Pio IX (*Qui pluribus*, 1846; *Syllabus* e *Quanta cura*, 1864) e del papa Leone XIII (*Quod apostolici muneris*, 1878), che hanno condannato le idee socialiste e comuniste.

Il 9 aprile 1889, il padre Muccino scriveva di nuovo al vescovo dicendogli che aveva studiato i documenti della Chiesa contro il socialismo³⁸. Il padre Muccino informava Mons. Camilli che a Gherăești, ma anche a Barticești³⁹ aveva letto la lettera pastorale nr. 25, nella quale si combatteva il socialismo. A Gherăești, per esempio, il padre Muccino, leggeva la lettera del vescovo due volte ogni domenica: dopo la messa e dopo il vespere. Lo zelo del parroco di Gherăești è stato ricompensato dall'abiura che alcuni socialisti hanno fatto. Riportiamo qui il testo redatto dal padre Muccino:

Il sottoscritto, giuro davanti a Dio che da oggi in poi rinnego tutti gli insegnamenti di Morțun, e non seguirò le sue idee assurde, non cristiane, abominevoli e socialisti e di tutte le sue altre ideologie anticristiane che egli sparge con le sue riviste. Giuro che non riceverò, nemmeno non leggerò, nemmeno voglio spargere nei dintorni né *l'Operaio*, né *il Boiardo*, i giornali di Basilio Morțun, né altri giornali socialisti. Giuro che nel futuro non darò alcun aiuto a B. Morțun, per spargere i suoi insegnamenti anticristiani e socialisti che sono stati condannati dal vicario di Cristo, il papa Leone XIII, nel 1878, il 28 dicembre.

Il padre Muccino pregò il vescovo di verificare se questa abiura è conforme all'insegnamento della Chiesa e se no, di scrivergli che tipo di modifiche necessita il suddetto formulario. Anche se a Gherăești il numero dei socialisti era piccolo (10 cattolici erano simpatizzanti della nuova ideologia), il parroco era inquieto del fatto che altri cattolici potevano essere stati toccati da questa "chiara eresia". La lettera continua in modo seguente:

Fin'adesso io ho tollerato i socialisti di Gherăești con la speranza che essi torneranno alla vera fede. Ma adesso, quando vedo che sono accaniti (e li conosco tutti personalmente), se non vogliono abbandonare il socialismo io non voglio riconoscerli come cattolici. Non li posso amministrare i sacramenti se non vogliono abiurare il socialismo; non posso accettarli come padrini al battesimo; non li posso nemmeno seppellire ecc. Certo, tutto questo succederà se non vogliono abiurare ecc. Se invece faranno questo atto, io li riconoscerò come cattolici e quindi li amministrerò i sacramenti ecc. A Gherăești non sono molti socialisti, circa 10, ma io credo che dovrò applicare le leggi ecclesiastiche, volendo con questo di conservare il resto dei cattolici sulla retta via.

³⁸ AERC Jassy, dossier 1/1874, f. 495.

³⁹ In quanto qui c'erano alcuni socialisti accaniti, il parroco Muccino ha chiesto al cantore di leggere ogni domenica un frammento della lettera del vescovo Camilli. Questa cosa ha fatto arrabbiare moltissimo alcuni socialisti, cosicchè essi hanno minacciato sia il parroco sia il cantore.

Se succederà che questi socialisti riusciranno ad agitare il popolo contro di me, io chiederò di abbandonare questa parrocchia e di essere trasferito.

A questa interessante lettera, il vescovo ha risposto il 20 aprile 1889⁴⁰, chiedendo al suddetto parroco di essere più prudente nel combattere il socialismo e i suoi capi. Mons. Camilli ricordava al parroco il detto di sant'Agostino:

Diligite homines, interficite herrores. L'uomo deve essere considerato e trattato come egli è, non ciò che egli dovrebbe essere. Con tutto questo non voglio dire che non ci sono dei casi in cui non è necessario di usare forza, ma con prudenza, per conservare le pecore sane e mantenerle lontano da quelle malate. San Paolo, nelle sue lettere, e San Pietro, negli Atti degli Apostoli, ci danno più esempi in questo senso. Allo stesso tempo, essi lo fanno con tanto amore, che affascina e rapisce i cuori, con tanto amore, che non irrita, ma converte.

Per quanto riguarda il testo dell'abiura del socialismo, il vescovo Camilli ha dato una risposta molto chiara che riportiamo per intero:

Le dico che nessuno che non ha professato formalmente una eresia, non è obbligato di fare l'abiura, anche se esplicitamente, ma a causa della mancanza dell'educazione, ha abbracciato dei principi sbagliati. Se non fosse così, qualsiasi cattolico che ha fatto un peccato mortale dovrebbe abiurare. Infatti, ogni peccato è una vera eresia, opponendosi ad uno o a più verità di fede.

In più, nel formulario ci deve essere l'errore professato e non il fondatore di questo, escluso il fatto che il suddetto fondatore sia un vero eretico. Ma la persona che Lei menziona non è un vero eretico (eresiarca!), ma è soltanto un principiante nell'ideologia socialista; nemmeno è il più importante discepolo della Moldavia. Esistono altri più pericolosi, più attivi, e più famosi, che Lei non ricorda, e fa bene, perché non sono eretici, cioè fondatori di quell'errore. Perché evidenzia soltanto quella persona? Secondo la mia opinione, l'abiura non è prudente, è potrebbe fare più male che bene.

Nella conclusione della lettera, il vescovo chiedeva al parroco di Gherăești di applicare la regola generale per quanto riguarda la sepoltura. Questa regola prescriveva di rifiutare la sepoltura di coloro che sono accaniti nell'errore e nel peccato e che muoiono senza pentirsi. I documenti non ci informano come sono finiti le tensioni tra il parroco e i socialisti. In quanto non abbiamo trovato altre lettere mandate da Gherăești, che trattassero di questo problema, possiamo dedurre che il parroco è riuscito a portare la calma. Anche se non conosciamo il modo in cui questo conflitto è stato chiuso, possiamo

⁴⁰ AERC Jassy, f. 499.

supporre che il parroco Muccino, essendo molto rigorista, ha combattuto contro il socialismo fino all'ultimo soffio.

Ora ci soffermeremo sulla presenza dei socialisti nella parrocchia di Săbăoani⁴¹, dove il parroco, il padre Gaetano Liverotti⁴², ha combattuto coloro che simpatizzavano il socialismo.

Il 15 novembre 1888, il padre Liverotti ha mandato al vescovo Camilli una lettera⁴³ nella quale si mostrava preoccupato della presenza dei socialisti nella sua parrocchia:

Non so se riuscirò di convincere i parrocchiani (i socialisti che sono pochi, ma gli altri osservano lo sviluppo degli eventi) di pagarmi le tasse e di allontanarsi da Murțun, che li ha conquistati in tale misura, che loro non ragionano più. La domenica scorsa hanno mormorato troppo. Hanno riconosciuto che sono i miei debitori, ma con tutto ciò essi dicono che vogliono darmi il grano con la cesta piccola.

Questi socialisti hanno motivato la loro decisione dicendo al parroco che sono poveri. Il padre Liverotti, conoscendo tutti quanti, ha detto che i poveri sono esonerati, ma gli altri devono pagare le tasse. Ma i socialisti insistevano, e quindi il parroco ha risposto: “Così, non si tratta di alcuni poveri che mi pregano di esonerarli, ma di alcuni orgogliosi che agitano la gente del paese. Li ho criticato tanto, che si sono stancati. Soltanto circa 20 persone sono andate al comune e mi hanno fatto una lettera per dirmi che essi sono decisi ecc”. Nella stessa lettera, il padre Liverotti comunicava al vescovo che egli aveva fatto già alcune prediche contro il socialismo, ma “per convertire questi uomini, devi dare esempio di vita cristiana non tanto parlare”. La lettera continua così:

Voglio prima di tutto di chiamare tutti coloro che vanno a Murțun per informarli sulla scomunica e per questo io non li posso più servire come fino adesso, e che sono obbligato di informare tutta la parrocchia,

⁴¹ La presenza dei socialisti nel seno della comunità di Săbăoani era un problema, sia per il parroco del luogo, che per il vescovo Camilli (AERC Jassy, dossier 1/1883, f. 260).

⁴² Il padre Gaetano Liverotti nacque il 9.09.1840 a Loro-Boleano (Italia) e, dopo aver studiato teologia nei seminari francescani dell'Italia, è stato consacrato sacerdote il 29 gennaio 1864. Subito dopo, è venuto come missionario in Moldavia, dove è stato parroco a Văleni e Săbăoani. Nel frattempo è stato vicario generale della Diocesi di Jassy, amministratore apostolico nel periodo 10 maggio 1894 – 8 gennaio 1895, poi per tutta la vita è stato vicario generale onorifico. Egli ha costruito la bella chiesa di Săbăoani; per arrivare alla fine dei lavori, ha speso tutta l'eredità che ricevette dall'Italia. È morto nel 1902, subito dopo aver finito la chiesa di Săbăoani ed è stato sepolto nella suddetta chiesa (GABOR, SIMON, 158–159). Vedi anche F. DOBOȘ (coord.), *Săbăoani – file de istorie*, Iași, 2002, 206–210.

⁴³ AERC Jassy, dossier 1/1846, ff. 281–182.

dall'ambone, ma questa cosa la farò dopo averli chiamati da me, per avvertirli [...] Essi vanno tutte le domeniche da Morțun e ai suoi colleghi e li raccontano tutto su di me; mi aspetto ad un articolo molto critico nel giornale *l'Operaio*.

In un'altra lettera⁴⁴, mandata al vescovo Camilli, il padre Liverotti afferma che a Săbăoani il socialismo guadagna terreno: esistono 10-12 capi e i simpatizzanti sono circa 150. “Gli altri sono passivi e non vogliono partecipare a questa tensione”. Poi, il parroco di Săbăoani scrive che i socialisti cercano di convincere gli uomini di non pagare la tassa in grano con la misura comune (il vaso grande), ma di pagare con il vaso piccolo:

La settimana scorsa ho mandato delle persone per il paese per prendere la tassa con la misura comune. Nel primo giorno tutto è andato bene e nessuno si è opposto. Ho preso le tasse da un quarto di paese. Ma il secondo giorno (perché i capi dei socialisti sono andati per il paese tutta la notte per convincere gli altri di non dare la decima), si sono raccolti circa 100 di persone al comune e hanno obbligato il sindaco di essere d'accordo con questa cosa. Poi, hanno sequestrato il vaso grande, dopodiché, circa 130 di persone mi hanno fatto una dichiarazione nella quale sostenevano che essi non vogliono pagare le tasse con la misura comune, ma con il vaso piccolo. Vedendo ciò, per non agitare gli spiriti, non ho preso più la decima.

Dopo tutto questo, il padre Liverotti ha calmato gli uomini dicendoli che dirà tutto al vescovo, in quanto soltanto il vescovo può modificare le tasse imposte ai fedeli:

Quelli che hanno dato la decima, se non vogliono aspettare la decisione del vescovo, possono venire a riprendersi quello che mi hanno dato [...] Fin'adesso non è venuto nessuno [...] Quindi, fermando il raccogliere del grano per questi motivi, ho fatto un piano che ora presento a Lei. In quanto, anche il governo cerca di umiliare il partito di Morțun [...] nella mia opinione, con l'aiuto del prefetto e del sottoprefetto, il socialismo di Săbăoani e degli altri paesi cattolici potrebbe ricevere il colpo di grazia sia per quanto riguarda il partito di Morțun sia per quanto riguarda la decima. Per fare sì che gli uomini non credano a Morțun e ai suoi colleghi – secondo quello che penso – dovrebbe oltre alla pubblicazione dell'enciclica *Quod apostolici muneris* [...] darli un ultimatum, dopodiché se in una settimana non faranno il loro dovere (non pagheranno con il vaso grande – n.n.), Sua Eccellenza dovrebbe dare ordine al parroco di trasferire la residenza a Pildești (oppure in un altro

⁴⁴ AERC Jassy, ff. 285–286.

luogo, ma non a Gherăești⁴⁵) e, se non vogliono, di dirli che avranno parte del servizio di un prete soltanto coloro che pagheranno con il vaso grande, così come hanno fatto coloro di Gherăești. Per quanto mi riguarda, è vero che questa cosa mi porterebbe tanti sacrifici e dispiaceri. Ma farei questa cosa per finire con il socialismo di Săbăoani e di altri paesi cattolici [...] Io credo che se mettiamo in pratica questo piano, nascerà una reazione contro il partito di Morțun [...] Lascio Lei a decidere. Voglio soltanto ricordar Le, che essendo il 19 ottobre l'elezione dei deputati del terzo collegio e, subito dopo, l'elezione dei consulenti municipali, se questi ladri vinceranno di nuovo in Săbăoani e nei paesi vicini, sarà la fine. Se sarà così, i parroci dovranno chiudere gli occhi; questa cosa succederà se non vogliono fare il loro dovere, oppure se non sceglieranno di lottare.

In continuazione, il padre Liverotti racconta al vescovo dell'incontro che ha avuto al comune con il sottoprefetto ed i socialisti del paese. Dopo aver ascoltato con attenzione la relazione dei socialisti, ma anche il rapporto del parroco, il sottoprefetto si è dichiarato dalla parte del parroco. Vedendo che non arrivavano ad una intesa, il parroco li da detti che se essi non vogliono pagare le tasse con il vaso grande, egli non prende niente da nessuno. Ma i socialisti hanno gridato:

“Ma no. Tu devi prendere le tasse”. Allora io ed il sottoprefetto ci siamo messi a ridere [...] Poi, si sono calmati e abbiamo stabilito che farò una richiesta a Lei per chiedere di alleggerire le tasse [...] Se verranno a Lei, farò come dirà, mentre io posso servire sia che riceverò le tasse in grano con il vaso grande sia con quello piccolo, soltanto che voglio che gli altri preti non siano affettati da me [...] Forse Lei crede che io sono inquieto per queste cose. Per niente. Mi sono rappacificato che dovrò lottare con calma. Voglio soltanto separare il problema del grano di quello del socialismo, cose che la gente di qua confonde. Per questo, io non farò problemi a nessun fedele riguardo agli obblighi che ha verso di me, ma contro il socialismo inizierò una vera crociata.

Nella lettera⁴⁶ che il padre Liverotti mandò al vescovo Camilli il 4 dicembre 1888, il parroco di Săbăoani afferma: “Penso di scrivere due righe a Morțun per quanto riguarda l'articolo-calunnia del giornale *l'Operaio*; ma egli, sicuramente, non vorrà pubblicarle nel suo giornale”. Nella stessa lettera il padre Liverotti scrive al vescovo che nella stessa sera sono venuti da lui i simpatizzanti di Morțun per convincerlo (questa volta con belle parole) di pagargli le tasse con il vaso piccolo. Il padre Liverotti li aveva chiesto del loro

⁴⁵ Come abbiamo già visto, anche a Gherăești c'erano alcuni problemi con i socialisti.

⁴⁶ AERC Jassy, ff. 287–288.

parere riguardo al fatto che Morțun cercava di convincerli di cacciare i preti dai paesi, ma essi hanno risposto ad una voce che non sono d'accordo con questa cosa, ma che essi vanno agli incontri soltanto perché sperano di ottenere della terra dal governo. Il parroco li ha detto:

Vi sbagliate [...] Morțun vi dice solo bugie. Se non vi piace il candidato proposto dal governo per le elezioni, trovatene un altro, ma come cattolici non potete dare il vostro voto ai socialisti, mentre io, come qualsiasi altro parroco, non potrò mai servirvi se siete dalla loro parte. Non avete capito la lettera del papa? Non capite che Morțun prende in giro il Vangelo e la parola del papa? Poi sono ritornato sulla decima di grano [...] Essi mi hanno pregato, ma io non ceduto [...] Se non vi piace come servo, potete lamentarvi al vescovo. “No, no – hanno detto ad una sola voce – perché nemmeno due sacerdoti potrebbero fare quello che Lei fa, soltanto che noi vogliamo tasse più piccole perché siamo poveri [...]”. Ma non siete poveri tutti [...] “Ma noi vogliamo essere uguali [...]”. Ora siete proprio socialisti – li avevo io risposto ridendo [...] Ho chiuso dicendoli: Io servirò qui finché vorrà il vescovo, ma non vi prometto che mi terrà qui se voi non vi calmate. Non vi garantisco che, se mi trasferirà, vi manderà subito un altro prete [...] Sono andati via tutti quanti in pensiero. Ma uno di loro disse: “Non può mandare domani una persona per raccogliere le tasse con il vaso piccolo?” Gli ho risposto: Non mando nessuno e lascio tutto perdere.

In seguito, nella sua lettera, il parroco mostra la gioia che aveva sentito nel momento in quale i socialisti sono andati via, diventando più calmi. Anzi, alcuni parrocchiani hanno litigato con i simpatizzanti di Morțun, usando brutte parole. Con tutto ciò, i problemi posti dai socialisti erano sempre più grandi. In una lettera⁴⁷ mandata il 7 gennaio 1889 al vescovo Camilli, il padre Liverotti scriveva: “A Săbăoani, le cose stanno male, come prima. Il numero dei socialisti cresce qui come anche in altri paesi, ma anche la loro organizzazione e più perfetta”.

Soltanto dopo tre giorni il padre Liverotti comunicava al suo vescovo che dovrebbe fare la benedizione delle case a Săbăoani, ma non sapeva come procedere:

Mandare uomini per il paese per raccogliere le tasse con il vaso piccolo, non mi conviene; mandali con la misura grande, i socialisti farebbero problemi. Quindi, il problema aumenta. Benedire soltanto le case di coloro che hanno dato la decima? [...] Ho perdonato tutti coloro che sono

⁴⁷ AERC Jassy, f. 292. Quando scriveva queste righe, il padre Liverotti era gravemente malato, “con la testa fasciata per intero”. Egli prese la malattia dalle persone che aveva curato alcuni giorni prima.

venuti da me e mi hanno detto che sono poveri [...] Io andrei a tutti, meno nelle case dei socialisti accaniti.⁴⁸

In quanto il vescovo Camilli era malato quando ha ricevuto questa lettera, ha delegato il padre Malinowski di rispondere al parroco di Săbăoani. Riportiamo qui un frammento di questa lettera:

Per quanto riguarda la decima, anche il vescovo crede che è meglio di andare a benedire le case di tutti, tranne di quelle dei socialisti accaniti. Lei prenda la decima da coloro che pagheranno come fino'ora, mentre agli altri non prenda niente.⁴⁹

Il 29 gennaio 1889, il parroco di Săbăoani scriveva al vescovo Camilli:

Oggi ho finito la benedizione delle case, qui, a Săbăoani. Grazie a Dio, mi è andata bene. Nessuno mi ha insultato. Sono stato in tutte le case, tranne 12-13 capi dei socialisti accaniti. Gli altri socialisti si sono umiliati [...] Oggi, essendo presente a Săbăoani il nuovo prefetto di Roman, Teleman, oriundo di Huși, e andando al comune per incontrarlo, i socialisti, tra altre lamentele, hanno detto che io li ho denunciati, perché non sono stato nelle loro case. Il prefetto, capendo bene il mio motivo, ha detto: "Il padre ha fatto molto bene". Poi, ha detto ai socialisti che se non ragioneranno con la testa, prenderà delle misure [...] E' stato chiaro che non permetterà più a Morțun di fare delle conferenze a Roman per i paesani, e se la gente non ascolterà sarà punita, e credo di essere capace di fare una cosa simile.⁵⁰

Il padre Liverotti informa il vescovo che tutti coloro che ha visitato durante la benedizione delle case lo hanno accolto molto bene e hanno pagato le tasse con la misura comune, mentre coloro che non hanno potuto pagare l'hanno ringraziato con riconoscenza. "Ho detto a tutti che se una persona ha dei problemi, deve dire a me, non appellarsi agli avvocati, tanto meno a quelli socialisti". Questa è l'ultima lettera mandata dal padre Liverotti al vescovo Camilli in cui tratta dei problemi creati dai socialisti nella Parrocchia Săbăoani.

Tra i sacerdoti che hanno combattuto il socialismo, il parroco di Săbăoani è un esponente massimo. Essendo un sacerdote zelante, questi è riuscito a convincere i suoi parrocchiani che il socialismo, anche se ha come ideale il bene di tutti, non può essere messo in pratica in una società cristiana, a causa che in questa ideologia, Dio non occupa nessun posto.

⁴⁸ AERC Jassy, f. 293.

⁴⁹ AERC Jassy, f. 294.

⁵⁰ AERC Jassy, f. 295.

Conclusione

In conclusione possiamo affermare che il socialismo non ha trovato tra i cattolici moldavi dei simpatizzanti che credessero veramente nell'ideologia proposta da Marx ed Engels. Coloro che sono stati toccati dalle idee socialiste hanno fatto questo passo perché furono mossi dal desiderio di finire con la povertà. Ma questo desiderio è stato messo da parte nel momento in cui i fedeli hanno capito che la realizzazione del socialismo significa la rinnegazione di Dio.

GREGORIAN MELOS IN THE CATHOLIC ENVIRONMENT IN 20TH CENTURY MOLDOVA

FLORIN SPATARIU¹

Abstract. In a geographical area that was relatively sheltered from a strong influx of the dominant Catholic culture and religion of the Occident, the Romanian territory and former historical region between the Eastern Carpathians and the Prut River, Moldova housed many Catholic communities in the 20th century. In addition to the religious and cultural educational factors, these communities preserved a rich musical repertoire of the purest Gregorian modalism.

From the beginning I will launch two big questions related to the proposed topic, to which I intend to give suitable answers. The first question is: Why was Latin preferred, for centuries, to the native language for liturgical singing? And the second question that complements the first, is: Why is it that in the Catholic Church of today the native language is preferred, with Latin only used partially or occasionally?

In this presentation, I propose a four-point analysis, where I will develop the following subjects: **1.** Gregorian music in the context of the Catholic Church; **2.** Religious documents concerning Catholic sacred music of the twentieth century; **3.** Sacred and Gregorian music in the twentieth century Moldova; **4.** Catholic religious music schools in the twentieth century.

Keywords: Moldova, Gregorian music, Catholic Church, Eastern Carpathians

Introduction

In a geographical area that was relatively sheltered from a strong influx of the dominant Catholic culture and religion of the Occident, the Romanian territory and former historical region between the Eastern Carpathians and the Prut River, Moldova housed many Catholic communities in the 20th century. In addition to the religious and cultural educational factors, these communities preserved a rich musical repertoire of the purest Gregorian modalism. An universal secular heritage, characterized by a profound diatonic-modal thought, grafted on Latin liturgical text, Gregorian music was intensely cultivated in this century in Moldova's Catholic communities, in particular through Mass, Vespers and extra-liturgical devotional practices.

In this presentation, I propose a four-point analysis, where I will develop the following subjects: **1.** Gregorian music in the context of the Catholic Church; **2.** Religious documents concerning Catholic sacred music of the

¹ Institutul Teologic Romano-Catolic "Sf. Iosif" din Iași, email: som_spatariu@yahoo.it.

twentieth century; **3.** Sacred and Gregorian music in the twentieth century Moldova; **4.** Catholic religious music schools in the twentieth century.

1. Gregorian music in the context of the Catholic Church

From the beginning I will launch two big questions related to the proposed topic, to which I intend to give suitable answers. The first question is: Why was Latin preferred, for centuries, to the native language for liturgical singing? And the second question that complements the first, is: Why is it that in the Catholic Church of today the native language is preferred, with Latin only used partially or occasionally?

The answer to the first question:

One of the most concise definitions of Gregorian chant is the following: “Gregorian chant is the official music of the Roman-Catholic Church of Latin rite, and it is based on texts from or inspired by the Holy Scripture.”² This definition has been, for centuries, the basis of the principle by which the official language of the Catholic Church had to be Latin, which extended to the lyrics of religious music. Whence this requirement that Latin be used exclusively? It should be noted that early Christianity was marked by the presence of the Greek language in worship, a language also known by the Semitic people, present in the Roman administration overseeing Semitic territories, and is found in prayers and chants. The first three centuries were thus marked by the usage of Greek in Christian worship. Beginning with the fourth century, the differences in liturgical configurations specific to the major two Christian territories, the Orient and the Occident, become more obvious. Consequently, the Orient will continue to focus on Greek and shall keep it as the official language of worship, while the Occident will focus on Latin. Even if, after the fourth century, certain rites are formed with strong territorial characteristics – such as the Ambrosian, Gallican, Hispanic, Beneventan etc. – and those that frequently used local dialects, Latin retains its supremacy even in these rites.

The second stage for consolidation of Latin in Occidental Catholic worship was established by the phenomenon of Gregorian reform, a process that started in the late sixth century. Pope Gregory the Great (540–604) initiated a movement with the purpose of spreading and smoothing the repertoire of sacred hymns and liturgy in the Occident, under Latin form. The song collection that will represent the basis of the liturgical repertoire will take on the name of *Gregorian repertoire*, and liturgy will be known under the name of *Latin rite* or *Roman*.

² *L’Universale, La Grande Enciclopedia Tematica I*, Milan, 2005; (the word *gregoriano*).

The next step in reaffirming Latin's supremacy in the Occidental setting of worship and liturgical song will be made in the 16th century. Due to the phenomena of the Protestant reforms – which, in addition to various doctrinal guidelines being different from those of the Catholic Church, will adopt local languages in worship – The Catholic Church's official stance is reflected by the Council of Trent (1545–1563), which favored the exclusive use of Latin in worship by defining dogmas and proposing a single Mass (Liturgy) model: the Tridentine. Although popular, extra-liturgical piety also involved a rich repertoire in national languages, official manifestations of worship (Liturgy and canonical hymns) were held only in Latin.

The answer to the second question:

If today worship in the Roman Catholic Church involves full use of national languages, this is due to changes that occurred in the 20th century, changes that were formalized by the Second Vatican Council (1962–1965), which allowed the adoption of national languages in worship, provided that Latin will still occupy a privileged position. Meaning that besides Gregorian repertoire, catholic christians could use also their own songs, in native language. The main problem was creating a full-fledged repertoire of songs. The materialization of the new guidelines needed a long-term process that took more than four decades, and was the product of two initiatives: the translation and adaptation of many Gregorian songs in national languages and the creation of a vast repertoire of songs in national languages, many of them spreading to other countries due to their popularity.³

This entailed a gradual abandonment, especially in parishes, of the vast Gregorian repertoire. However, monasteries and abbeys – particularly the Benedictines – remained practitioners of Gregorian music. Parishes and cathedrals use Latin on occasions of important celebrations, and Gregorian chants are still used, by several representative compositions or by groups (Schola Cantorum) specialized for this purpose.

2. Documents issued by the Catholic Church regarding sacred music in 20th Century

Magisterial documents of the twentieth century for Catholic sacred music are abundant. They are based on a gradual evolution of sacred music in general

³ Referring to the popular songs in the largest pilgrimage centers in Europe, songs that were appropriated, translated and inserted into the repertoires of various catholic churches throughout the world. Referring especially to songs dedicated to the Virgin Mary taken from Lourdes, Fatima, Guadalupe, or others that spread from major centers of spirituality, such as Taizé (translator's note).

and especially the Gregorian. The most relevant are the *Inter sollicitudines* issued by Pope Pius X (1903), *Mediator Dei* of Pius XII (1947) *Musica sacrae disciplinae* of Pius XII (1955), *Sacrosanctum Concilium* of the Second Vatican Council (1962–1965) and *Musica Sacram* of Pius VI (1967).

Documents address detailed aspects of Catholic sacred music, but our attention will be focused only on those concerning Gregorian chant, popular religious chant, and Latin in worship.

In *Inter sollicitudines*, Pope Pius X (1903), makes the following recommendation about religious sacred music (in second paragraph): “Gregorian chant in worship must occupy first place; modern genres may be accepted provided they comply with liturgical spirit.”⁴ In the same document, the third paragraph briefly and clearly states that: “Latin is the official language of the Catholic sacred compositions, and therefore will be no singing in other popular languages.”⁵

The next relevant document for sacred music is encyclical *Mediator Dei* (1947) issued by Pope Pius XII, which focuses on specific acts regarding the use and perpetuation of the Gregorian repertoire:

Gregorian chant, specific heritage of the Catholic Church, must be a means and active element for participation of the faithful in liturgical celebrations by singing. As for the polyphonic and popular religious chant, it should be promoted and accepted taking care to match the dignity of Church’s sacred grounds and actions.⁶

The same Pope, in another magisterial document, *Musica sacrae disciplinae* (1955), recommends that “Gregorian chant be reinstated, without neglecting other types of sacred music, and at the same time be promoted religious popular-folk songs in vernacular outside-Church actions, especially in mission countries.” You can notice progress toward what will, over the course of a decade, be officially supported: singing in national languages as well as celebrating Mass into the vernacular.⁷

Vatican Council II (1962–1965) comes with a comprehensive document entitled *Sacrosanctum Concilium*⁸, which in Chapter VI, paragraphs 5 and 7,

⁴ F. SPĂTARIU, *Istoria muzicii sacre catolice*, Iasi, 2012, 51.

⁵ SPĂTARIU, 52.

⁶ Encyclical *Mediator Dei* of Pope Pius XII, Roman-Catholic Archiepiscopate pub. h., București, 1996.

⁷ *Vatican Council II*, Roman-Catholic Archiepiscopate pub. h., București, 1999, *Sacrosanctum Concilium*, ch. VI *Sacred music*.

⁸ *Sacrosanctum Concilium*, ch. VI *Sacred music*.

addresses the problem of Gregorian chant and folk – obviously, in the vernacular. The Church’s new orientation as far as musical teaching goes is addressed as follows: “The Church acknowledges Gregorian chant as its Roman liturgy: therefore, on equal terms, it must occupy the first place [...]” (SC, no. 5). The novelty, however, is given to paragraph no. 7, which clearly states that folk songs are acknowledged as being sung in the language of the people: “popular religious songs will be intelligently promoted, so that in devotions and liturgical actions, as rules state, voices of the faithful shall resonate” (SC, no. 7). This is a small part of the Catholic sacred music panorama reflected in the most important documents of the Twentieth century. The following section will deal with Gregorian music in 20th century Moldova.

3. Sacred and Gregorian music of 20th Century Moldova

To begin with, an obvious question: Where was Gregorian music played and how was it perpetuated, considering the geographic and ecclesial space was and still is an Orthodox majority? Despite the fact that the percentage of Catholic population was very low at the beginning of the twentieth century, on the territory of Moldova there were about 60,000 Catholics, and the clergy consisted of about 37 missionaries Italian Franciscan monks and no natives.⁹ Catholic communities were mixed (Catholics and Orthodox living together), or enclaves exclusively Catholic.¹⁰ Some enclaves were large Catholic communities, such as ones on the Siret river valley (Adjudeni, Tămășeni) or the neighboring area (Săbăoani, Butea), others with average to low numbers of Catholic people, like in the Bacău area and Trotuș river valley, or the communities in northern Moldavia that were under direct influence of the former Austro-Hungarian Empire. In larger communities pastoral activities were stronger due to a higher number of priests; smaller ones had to satisfy with a sporadic presence of Catholic priests, usually only during important celebrations in the Catholic calendar, and due to overall small numbers of Catholic clergy. Therefore, in order to achieve a satisfactory pastoral activity, the presence of the “*dascăl*” was a must, in many places being also named “*cantor*” (from German: Kantor = choirmaster). He was the one replacing, more or less effectively, the Catholic priest. I will return to the subject later after I will have discussed the functionality of the Gregorian music within the Catholic practice on Moldavian territory.

⁹ J. NOUZILLE, *Catolicii din Moldova* (The history of a religious minority in Romania), Iași, 2010, 209.

¹⁰ D. DOBOȘ, *Biserica și școala*, Iași, 2002, 23.

Thusly, the usage of the Gregorian music in 20th century Moldova was limited to worship in Catholic parish churches. There were no Catholic monasteries nor abbeys, as in Transylvania for instance, so the Gregorian music was sang only by catholic followers. The church music norms within the Iași diocese¹¹, who had ecclesiastical jurisdiction, since foundation, over the area between Fălticeni (north) and Milcov river (south), eastern Carpathians (west) and Prut river (east), were based on the general directives stated by official Vatican documents issued for the entire Catholic Church. Therefore, these were also applied in Catholic communities in Moldova. I discussed these music norms earlier, when I analyzed the most important ecclesial documents regarding Catholic sacred music issued in the 20th century, including the Vatican Council II. Without going too much into details, 20th century Catholic Liturgy chant can be resumed to several fundamental aspects. These were valid in Moldova too, with some specifics. The most important are:

- The language of the Mass, or the Catholic Liturgy, was Latin, and the structure was the one defined by the Trento Council (16th century);
- The songs pertaining to basic canonic moments of the Mass were sang in Gregorian monodical manner, also in Latin;
- The musical dialogues between the priest and the people were also sang in Gregorian manner;
- The Gregorian songs for the fixed parts of the Mass (*Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei*) were played by the people in unison, being conducted and accompanied on classic organ or harmonium by the *cantor* or “*dascăl*”;
- Some songs that were not obligatory according to the basic canonic moments of the Mass or ones sang during popular devotions (litanies, processions outside church, the Way of the Cross, the Rosary a.o.) were sang in Romanian or other locally spoken languages.¹²

The analysis can now move forward from general concerns regarding basic characteristics of the Gregorian chant in 20th century Moldova, to yet another step where I will analyze the musical repertoire until Vatican Council II, the quality of music interpretation, and the importance of the schools for “*dascăli*” (cantors). All these aspects need to be treated separately, looking from different angles.

¹¹ NOUZILLE, 209.

¹² Note: I refer here to Hungarian, German, Polish, Ukrainian, languages spoken in different communities, related to their geographical position. E.g: in the surroundings of Bacău city, on the Trotuș river valley and the Tazlău river valley (where people speak a Hungarian dialect); and in North, in Bucovina area (where people speak German, Polish or Ukrainian).

A) The sacred music repertoire until Vatican Council II

The issue of substance here is tied to the existence of both a *popular-folk* repertoire and a *Gregorian* one. They have been used alongside each other as Catholic sacred music heritage in Moldova, long before the twentieth century.

First, if we talk about the requirements of the Universal Catholic Church as the Latin and sacred music, we must reaffirm the statements made a few pages before; as the continuing desire of the Magisterium for the official music of worship being the Gregorian, evident in Latin. For centuries the Catholic Church used a vast Gregorian repertoire in its liturgical celebrations. This repertoire contained a large number of complete works for Mass, antiphons, offertory, hymns and other specific songs, that were published in volumes like *Graduale*¹³ and *Antiphonarium*¹⁴. The most used songs (by the Catholic worshippers in Europe) were compiled and printed by the monks of Solesmes Abbey, in the end of the 19th century, in a volume called *Liber Usualis*¹⁵. This collection of songs became the basis for the Gregorian repertoire sang in Iași diocese during the 20th century, until and after the Vatican Council II.

Even with very clear pontifical orders, especially in the beginning of the 20th century, regarding the sacred music every Catholic should sing, the catholic communities in Moldova did not obey without some resistance. E.g.: the Vicar from Adjudeni (on the Siret river valley, 15km north from the city called Roman, Neamț county), priest Serafim Stumpf, gives relevant testimony in this regard, by informing the Bishop that “he introduced the Latin songs (Gregorian) to the Saint Liturgy (the Mass service), but some people are against it, arguing that in the neighboring villages, Tămășeni and Răchiteni, people sing the Mass in Romanian.”¹⁶ Of course, the Bishop’s answer could only

¹³ *Graduale* is the collection that encompasses the corpus of *psalmodia*, with its antiphon specific. Extending the term to the following book, *Graduale Romanum*, can define the volume or the book of the Roman Rite.

¹⁴ *Antiphonarium*, collection which is based around Gregorian chants, in particular psalm tones, recited alternatingly between two choral groups, or between the soloist and the rest of the community.

¹⁵ *Liber Usualis* is a collection that spans roughly 1900 pages, written in square neume script on four-lined staves, encompassing the most commonly used Gregorian chants of the Catholic patrimony. It includes chants such as mass songs, hymns, antiphons, responsorials, litanies and so on for all the liturgical seasons of the Liturgical year, based on the Tridentine rite.

¹⁶ C. IGNAT, *Principalele aspecte ale muzicii religioase bisericești în dieceza de Iași în decursul veacului al XX-lea* (dissertation), Iași, 2003, 78. The information is taken from the archives of the Roman Catholic Diocese, dossier 45/1903-1904.

confirm the requirements received from the Holy Seat, to insist in singing Latin Gregorian songs during the Liturgy.

The second aspect regarding sacred music is marked by the existence of a repertoire consisting of popular religious songs in Romania and other languages, or adapted to Romanian from other languages. This is why, even surprisingly, the main characteristic for the Catholic sacred music in 20th century Moldova is the popular aspect.¹⁷ The roots of this phenomenon come from the times when Italian missionaries taught people different songs from Italy, Poland, Hungary or France, in Romanian or their respective original languages. A living proof to it is the volume *Rugăciuni către Dumnezeu și imnuri sacre (Prayers to God and Sacred Hymns)*, published in 1886 when Antonio de Stefano was Bishop.¹⁸ Over time, by mid-20th century, local composers appeared, giving substantial contributions to the heritage of the religious songs in the Diocese of Iași.

Another proof for the popular characteristic of the sacred Catholic music in Moldova are the volumes copied by hand that used to circulate in Bacău area. One of them, named *Melodiile cântecelor religioase* (The melodies of the religious songs), appeared in 1935 in small format (A5) with 40 pages. All songs were for Lent, with penitential character and only for mobile parts of the Mass (meaning not for the fixed ones – *Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus and Agnus Dei*). These songs could also be adapted for the devotional extra-liturgical moments like processions, Via Crucis (the Way of the Cross) a.s.o.

Another collection of hand-written songs appears in 1938. And this is the year for its second edition, revised and enriched, meaning that the first one was well-known among the Catholic communities' cantors. Its name was *Melodiile cântecelor bisericesti spre folosul cântăreșilor catolici*¹⁹ (*Melodies of church songs for the use of Catholic singers*) and it gathered, in most part, Gregorian Latin songs, religious popular songs and Gregorian songs adapted for Romanian language. It had approximately 180 pages in A5 format. Specific for this volume was that everything was written on one stave with 5 lines, both modern music writing and Gregorian neume, mostly for one voice, and for some popular songs for two voices.

¹⁷ IGNAT, 74.

¹⁸ IGNAT, 75.

¹⁹ The full title was *Melodiile cântecelor bisericesti (spre folosul cântăreșilor catolici), Ediția II-a revăzută și adăugită*; Edit. Seminarului „Sf. Bonaventura” Luizi-Călugăra, Bacău, 1938.

B) The quality of music interpretation (performance)

To what degree did people in 20th century participate to sacred music singing? I mentioned earlier (some two pages before) that the leader, in regards to church singing, was mostly the Cantor (“*Dascălu*”). In many cases in early to mid-20th century, the Cantor was one of the few, along with the Teacher and the Priest, who could read and write, speaking about small communities. Unfortunately, due to the very low intellectual level and sometimes even illiteracy in most poor and/or oppressed small communities, the Cantor, again alongside the village’s Priest and Teacher, was to the parishioners a model, a human prototype, the absolute authority. The cantor, by excellence, was given this statute for the results of his activity (teaching music and religion to the community). He was the one replacing the priest for processions, funerals, teaching religion to children and young, and other community prayer times (devotions). He was the keeper for the song collections, and he was the one copying songs for some singers supporting him during Mass. Everyone else, instead, was learning songs by heart.

Accordingly, there could not be a high musical performance in terms of quality. In most cases liturgical chant, both Gregorian and the folk-religious songs, were only performed in unison by all community members, with the accompaniment of the organ or harmonium. The largest and most active communities in terms of music, which had cantors with musical training, had also polyphonic choirs. But even there the quality of interpretation often left much to be desired, because the cantor was also organist and conductor at the same time and musical knowledge of the choir members was limited to learning and singing by heart. In spite all of the above, along the years, the collective memory built a vast Gregorian repertoire. I will give only this example: in the late 20th century all Catholic Christians in Moldova knew by heart the following Gregorian chants (music and Latin words): *Missa de Angelis*, *Missa Orbis factor*, *Missa brevis*, *canonical responses for the Mass*, *Pater noster*, *Litania lauretana* and other litanies, Marian antiphons *Salve Regina*, *Regina Coeli*, *Stabat Mater* (Via Crucis), various hymns. Note that some of these Gregorian chants, according to the zeal and competence of some parishes and cantors, are even today the basis for a universal repertoire known by the Catholic communities in Moldova.

4. Catholic schools for religious singing in 20th Century

Starting from the premise that the protagonists of the musical life of the Iași diocese in the 20th century were the cantors, it is logical to assume that the importance of their presence in communities, and before that of their training,

became a constant concern for the church hierarchy since the 19th century. These people were needed to be catechists, singers and cult “performers” when the priest was not available, at the same time. As such, there was the need for adequate training, achieved through music education established by the local church under the name of “Școală de dascăli” (School for cantors).

The history of schooling cantors in Moldova is as following:

- School for Cantors in Săbăoani (Neamț county), active between 1837–1875;
- School for Cantors in Hălăucești (Neamț county), active between 1898–1916.

Officially between 1916 and 1989 there was no school for cantors anymore, but underground (especially during Communist period) cantors were still being schooled in Butea, Iași county, and in Luizi-Călugăra, Bacău county. Then, in 1989 a new official school for cantors was opened in Iași, which was subsequently transferred to Roman (Neamț county) in 2012.

I want to give a special attention to those bishops which were personally involved in establishing and teaching in cantors schools. The first bishop to issue a decree to this regard was Dominique Jaquet. The document containing this decree is actually a pastoral letter from 1898, where the bishop informs the parishes in Iași diocese that he will establish a School for Cantors, with a duration of 2 years²⁰. This intention will very soon come to life, and starting with 1900 the studies will be extended to 3 years.

Later on, Bishop Nicolae Iosif Camilli, issued another decree (in 1905), where he imposes to parishes and cantors the introduction and use of Latin language and Gregorian chant in the church²¹, thus confirming the existence of schooled cantors. He also writes a manual for the Catholic Cantor that will be published in 1908 by the Holdner Printings in Iași. The title for this book was *Manualul dascălului catolic (The Manual of the Catholic Cantor)* and contained a set of rules on 289 pages, manual that will be revised and improved 85 years later, according to Vatican Council II requirements, by a priest named Iosif Păuleț (in 1993).

²⁰ D. JAQUET, *Scrisoare pastorală* (din data de 4. IX. 1898); Archives of the Roman Catholic Diocese of Iasi (AERC); dossier no. 15/1877-1959.

²¹ N.I. CAMILLI, *Decret despre limba și cântul bisericesc*, in Archives of the Roman Catholic Diocese of Iasi AERC); dossier no. 157 from 26. IV. 1905 15/1877-1959).

CHI SONO GLI “ALTRI” PER LA CHIESA MISSIONARIA. BREVE INDAGINE NEL PENSIERO DI YVES M.-J. CONGAR

CORNELIU BEREĂ¹

Abstract. Rediscovering the thinking of Yves M.-J. Congar about the “Others” (i.e. non-Catholics) is important today precisely in the context of the new evangelization. At all costs Congar wants to avoid a kind of individualistic anthropology and soteriology. On one side, to discover the values of the others is a part of being Catholics; on the other side, there is a need of a deeper understanding of ourselves, as we are the first „non-Catholics”. Congar suggest that the right way is to have a dynamic perspective about the catholicity of the Church and his mission.

Keywords: mission, dialogue, Church, World, The „Others”, Council

In un suo articolo del 1936², che rappresentava di fatto il testo di una conferenza tenuta davanti a un gruppo di membri del Terzo Ordine Domenicano, Congar si domandava così: “I ‘non cattolici’, di cosa si tratta?”. Nella sua risposta, il teologo distingueva due categorie.

Una prima categoria di non cattolici è quella che comprende “quelli che non hanno dei bisogni spirituali, quelli ai quali una religione sembra non avere rapporti con la vita”³. Per lui il caso concreto era quello degli operai che si incontrano alle ore di apertura e di chiusura delle fabbriche. Questi sono “gli indifferenti”.

Una seconda categoria comprende “le anime dedicate veramente a qualche ideale spirituale ma per le quali questo ideale ha preso corpo all’infuori della Chiesa cattolica”⁴. Il caso concreto per Congar era quello di chi cercava la giustizia e la pace fuori di Cristo e fuori della sua Chiesa. Questi sono i “fratelli separati”, che conoscono generalmente assai male la Chiesa cattolica, anche se certi valori in cui loro credono sono “realmente cattolici, cattolici di diritto”⁵, mescolati da errori e imperfezioni.

¹ Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif” din Iași, email corneliubereasvd@gmail.com.

² Y. M.-J. CONGAR, “Réflexions sur le Tiers-Ordre et l’apostolat auprès des non-catholique”, in *L’Année Dominicane*, 72 (1936), 248–253.

³ “Réflexions sur le Tiers-Ordre”, 248: “ceux qui n’ont pas de besoins spirituels, ceux auxquels une religion paraît n’avoir pas de rapports avec la vie”.

⁴ “Réflexions sur le Tiers-Ordre”, 249: “les âmes consacrées véritablement à quelque idéal spirituel mais pour qui cet idéal a pris corps en dehors de l’Église catholique”.

⁵ “Réflexions sur le Tiers-Ordre”, 250.

1. L'identità degli "Altri"

Anche nel suo libro *Vaste Monde*, Congar si domanda: chi sono gli "Altri" che non conoscono Cristo o addirittura ignorano l'esistenza di Dio? Chi sono i "fuori della Chiesa"? Il concetto dell'"altro" in sé è molto vago e può rivestire una varietà di significati. Congar è ben cosciente di questo e, per usarlo, fa dei chiarimenti a proposito.

Non si tratta solo dei *non cattolici*: ci sono anche dei cattolici che sono "fuori" della fede, non praticanti. Non si tratta solo dei *non cristiani*: è un significato troppo ristretto, perché il termine "cristiano" non implica automaticamente che una persona sia credente ma eventualmente di essere stata "battezzata". Forse termini come *non credente* o *infedele* sono più comprensivi, più adeguati? Congar non è convinto di questo per un motivo teologico: una persona si salva per la fede, in qualunque forma essa esistesse. Senza la fede non si può parlare di una salvezza. In questo caso, conclude Congar, "ce ne sont donc point des incroyants, des infidèles [...]".⁶

Per Congar, il termine più adatto sarebbe quello di "non evangelizzati". Con un tale concetto non si parte né da una situazione morale, né dalla presenza o assenza della fede.

Nel 1960, Congar tenne una conferenza in Germania, durante la Settimana per l'Unità⁷. Egli osservava che durante molti secoli la Chiesa si era accontentata di esistere in se stessa, senza preoccuparsi molto di "ciò" che si separava da essa. Non si interessava di un dialogo con gli "Altri" non cattolici, tanto meno con i non cristiani. I cattolici d'oggi, però, pensano e sentono diversamente, perché la percezione dell'altro è cambiata, non più negativa ma positiva, di persone e soggetti spirituali.

Attraverso un mondo sempre più "vicino" (la televisione, il cinema, i giornali) si sperimentano mondi spirituali diversi dal nostro proprio. Si concepisce la fede e la Chiesa stessa sempre più in rapporto agli Altri e alla loro salvezza.

La dualità di una Chiesa e di un Mondo è una cosa certa, perché la Chiesa esiste in se stessa, come istituzione fondata da Cristo, non dal mondo. Il suo è un ordine sacro a parte, che non viene dal mondo. La Chiesa esiste, però, *per* il

⁶ Y. CONGAR, *Vaste monde, ma paroisse. Vérité et Dimensions du Salut*, Coll. Bibliothèque de l'Homme d'Action, s.l., 1959, 111.

⁷ Y. CONGAR, "Le Concile, l'Église et «les Autres»", in *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Coll. Unam Sanctam 41, Paris, 1963, 327-349. Trad. it., *Santa Chiesa. Saggi ecclesiologicali*, Brescia, 1967. Per l'originale, d'ora in poi userò la sigla SE.

mondo. Per Congar questo è un aspetto missionario essenziale per concepire correttamente la dualità di una Chiesa e di un Mondo:

Non bisogna pensare la distinzione della Chiesa e del mondo, per quanto certa essa sia, fondata come ho appena detto, unicamente come la dualità di due potenze indipendenti: questo aspetto deve essere completato in questa linea di missione e di responsabilità. Non bisogna pensare la Chiesa e il mondo come se procedessero affiancati, come il vescovo e il prefetto che sul medesimo palco si sorvegliano con la coda dell’occhio, ma bisogna pensarli uniti *corpo a corpo*.⁸

La Chiesa non è, per il mondo ferito, l’albergo del Buon samaritano ma il samaritano stesso, che prende sulle sue spalle il ferito per curarlo. Il pensiero degli Altri rientra dunque nella prospettiva cattolica. Allo stesso tempo la missione non è un puro salvataggio, come potrebbe sembrare dell’immagine appena descritta. Ogni missione implica, in una maniera o in un’altra, di essere in comunione e in dialogo.⁹

Un aspetto fondamentale del Concilio futuro diventa dunque la fiducia reciproca: trattare gli Altri come dei soggetti, non come oggetti di studio, di sanzioni e neanche di interesse o sollecitudine. Non si tratta di essere solamente rispettosi o amabili: deve essere un atteggiamento del cuore convertito.

Questa condizione fondamentale del rispetto è la stessa anche per il dialogo. Il teologo esprime tutto questo con una bellissima espressione: “avere il sentimento degli Altri”, che significa “tenerli in considerazione, significa trattarli da persone; significa disporsi, almeno virtualmente e nella momentanea assenza di parole, a entrare in dialogo con essi”¹⁰.

⁸ Trad. it., “Il Concilio, la Chiesa e [...] ‘gli Altri’”, 311; orig. fr., in *SE*, 334: “Il ne faut pas concevoir la distinction de l’Église et du monde, si certaine soit-elle, et fondée comme je viens de dire, uniquement comme la dualité de deux puissances indépendantes: cet aspect doit être complété dans cette ligne de mission et de responsabilité. Ce n’est pas tellement côte à côte qu’il faut voir l’Église et le monde, comme l’évêque et le préfet trônant sur la même estrade et se surveillant du coin de l’œil, c’est *corps à corps*.” (Corsivo dell’Autore.)

⁹ Congar si augura che il concilio prossimo abbia un fraterno sguardo verso gli “Altri”, con riferimento particolare ai cristiani non cattolici, “car aujourd’hui un homme sur quatre est Chinois et il naît, dit-on, un petit Chinois par seconde. Mais aussi, un chrétien sur deux n’est pas catholique. Qu’existe-t-il, dans les services centraux de l’Église, pour connaître de ces “Autres” qui avouent, comme nous, Jésus-Christ pour leur Sauveur, Dieu et Seigneur?”: “Le Concile, l’Église et ‘les Autres’”, in *SE*, 342.

¹⁰ Trad. it., “Il Concilio, la Chiesa e [...] ‘gli Altri’”, 323; orig. fr., in *SE*, 348: “Avoir le sentiment des Autres, tenir compte d’eux, c’est les traiter comme des personnes; c’est, au moins virtuellement et dans l’absence momentanée de paroles, se disposer à entrer en dialogue avec eux.”

2. L'atteggiamento cattolico verso l'Altro

In un suo articolo del 1936, elaborando un vero “programma d'azione”¹¹ in quattro punti, Congar vuole inquietare gli indifferenti e rivelare ai fratelli separati la pienezza e la purezza della Chiesa cattolica. Questi punti sono come un programma di evangelizzazione:

– *Essere leali*

[...] significa sapere *veramente* che il cristianesimo è più opera di vita che osservanza di forme e di formule; significa credere alla lealtà degli altri e andare a essi con un'anima veramente amichevole; significa essere pieno della verità e, semplicemente, aprire la sua anima alle altre anime: “Se il tuo occhio è sano, tutto il tuo corpo sarà nella luce” (Mt 11,22).¹²

– *Essere viventi*. Davanti ai contemporanei, la religione deve essere sempre più un fatto che un sistema, come una vita più che una legge. Il suggerimento di Congar è quello di mettere l'accento più sulla testimonianza che sulle discussioni, impegnarsi con la vita e non soltanto con le idee. Solo la vita può “incontrare” un'altra vita.

– *Fare catechesi. Seminare la verità*. Davanti all'ignoranza spesso incredibile di quelli che non si avvicinano alla Chiesa cattolica, si deve seminare la verità di pienezza posseduta da questa Chiesa. Si deve spiegare ai non cattolici, particolarmente ai fratelli separati i valori in cui un cattolico crede.

– *Essere veramente cattolici*, perché il primo “non cattolico” è ciascuno di noi.¹³ La Chiesa ha una vera pienezza di grazia e di verità, di valori e ideali, però i cristiani presi individualmente, sono talmente parziali!

Ora, un cattolico, uno vero, è quello che tiene tutto insieme, nell'armonia superiore che dà la vita, oltre le opposizioni di sistemi: quello che non è giusto, senza essere altrettanto fraterno, né ardito, senza essere prudente,

¹¹ “Réflexions sur le Tiers-Ordre”, 250–253. Il “Programme d'action” è la parte più estesa dell'articolo.

¹² “Réflexions sur le Tiers-Ordre”, 250: “[...] c'est savoir *vraiment* que le christianisme est œuvre de vie plus qu'observance de formes et de formules; c'est croire à la loyauté des autres et aller à eux avec un âme vraiment amicale; c'est être plein de la vérité et, tout simplement, ouvrir son âme aux autres âmes: ‘Si ton œil est sain, tout ton corps sera dans la lumière’ (Mt 11,22).” (Corsivo dell'Autore.)

¹³ “Réflexions sur le Tiers-Ordre”, 252. Cf. anche la Prefazione di Congar al libro di L. EVELY, *C'est toi, cet homme*, Paris-Bruxelles, 1957, 13: “Il y a en chacun de nous un païen, un juif et un chrétien. La vie chrétienne, ici-bas, ne consiste pas tant à être chrétien, qu'à tâcher, comme on peut, de le devenir”. La Prefazione fu scritta nel 1956.

né preoccupato della fede e del culto, trascurando di prendere cura degli uomini.¹⁴

Dieci anni più tardi Congar riprenderà in un altro articolo – e in un contesto diverso – il problema dell’essere *veramente* cattolici, sia a livello individuale, sia comunitario (tra le Chiese). La fedeltà all’unità e alla cattolicità da parte delle diverse parti del Corpo significa

comportarsi veramente come parti di un tutto o membri di un Corpo, considerarsi, non come formando ciascuno un tutto per sé, senza altra regola che sé stesso e il suo interesse ma come chiamati dallo Spirito Santo a credere, amare e agire da membri di una stessa comunità.¹⁵

Questo modo di vivere – a livello individuale e della Chiesa – è quello che tiene unita la Chiesa, più che la sottomissione a un unico Capo e più che la conformità della professione di fede.

¹⁴ “Réflexions sur le Tiers-Ordre”, 252–253: “Or un catholique, un vrai, est celui qui tient tout ensemble, en l’harmonie supérieure que donne la vie, par-delà les oppositions de systèmes: celui qui n’est pas juste sans être tout autant fraternel, ni hardi sans être prudent, ni soucieux de la foi et du culte en négligeant de prendre soin des hommes.”

¹⁵ Y. M.-J. CONGAR, “Rythmes de l’Église et du monde”, in *La Vie Intellectuelle* 4 (1946), 14–15: “[...] se comporter vraiment comme parties d’un tout ou membres d’un corps, à se considérer, non pas comme formant chacune un tout pour soi, sans autre règle que soi-même et son intérêt mais comme appelées par le Saint-Esprit à croire, aimer et agir en membres d’une même communauté”. L’unità con il centro romano non è sufficiente. Senza relazioni di comunicazione tra le parti, sul piano orizzontale, (tra i fedeli e tra le Chiese), l’unità della Chiesa universale non si realizza pienamente.