



CATECHUMENATE
AND THE ENCOUNTER
OF CULTURES

AN INTERNATIONAL CONFERENCE
ON CATECHUMENATE

MAY 18-22, 2017 PÉCS, HUNGARY



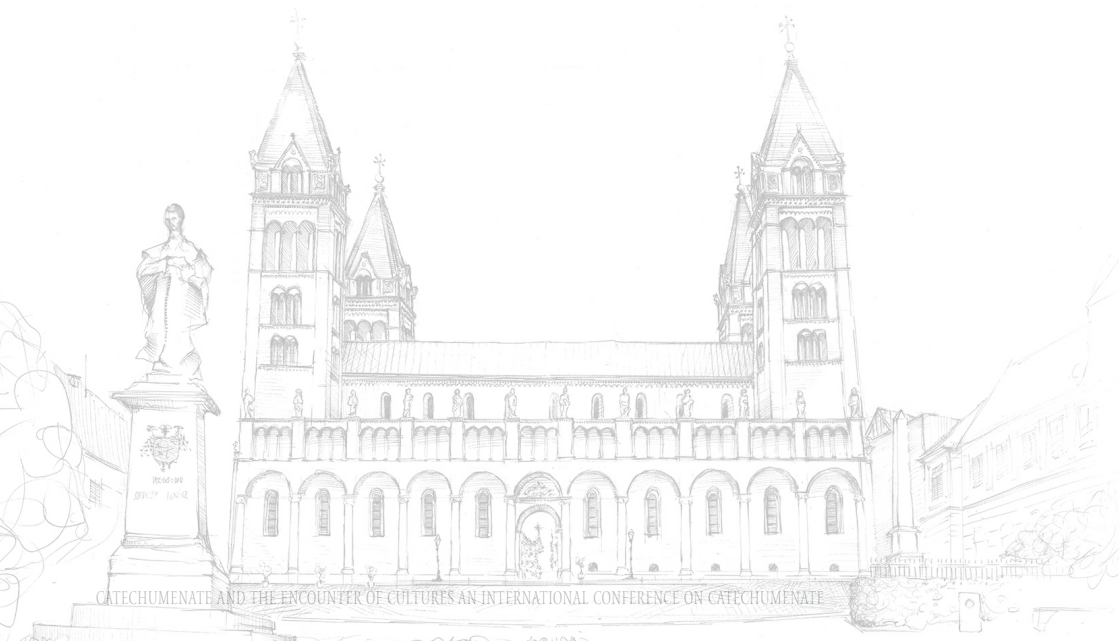
HOME PAGE: EUROCAT2017.HU



CATECHUMENATE
AND THE ENCOUNTER
OF CULTURES

AN INTERNATIONAL CONFERENCE
ON CATECHUMENATE

MAY 18-22, 2017 PÉCS, HUNGARY



CONTENT – INHALT – INDICE

CONTENT	3
FOREWORD	5
INFORMATION	6
EUROCAT 2017 PROGRAM	7
EUROCAT 2017 GEPLANTES PROGRAMM	11
EUROCAT 2017 PROGRAMMA	15
PRESENTERS	19
REFERENTEN	20
RELATORI	21
WORKSHOPS	23
LECTURES	27
MONS. ATANÁZ OROSZ: CATECHESIS AND LITURGY AT THE BORDER OF EAST AND WEST	27
MONS. ATANÁZ OROSZ: CATÉCHÈSE ET LITURGIE À LA FRONTIÈRE ENTRE L'ORIENT ET L'OCCIDENT	39
MONS. DR. ATANÁZ OROSZ: CATECHESI SUL CONFINE TRA ORIENTE ED OCCIDENTE	53
CSABA OROVA: CONVERSION IN THE ECUMENICAL DIALOGUE	65
CSABA OROVA: BEKEHRUNG IM ÖKUMENISCHEN DIALOG	77
CSABA OROVA: CONVERSIONE NEL DIALOGO ECUMENICO	91
ANIKÓ HERCZEG-KÉZDY: CONVERSION – FROM A PSYCHOLOGICAL ASPECT	103
ANIKÓ HERCZEG-KÉZDY: DIE BEKEHRUNG – AUS PSYCHOLOGISCHER SICHT	109
ANIKÓ HERCZEG-KÉZDY: LA CONVERSIONE – DAL PUNTO DI VISTA DELLA PSICOLOGIA	117
GYÖRGY HEIDL: ICONOGRAPHY AND CATECHESIS IN THE EARLY CHURCH WITH SPECIAL REGARD TO SOPIANAE (PÉCS)	123
GYÖRGY HEIDL: IKONOGRAPHIE UND KATECHESE IN DER FRÜHCHRISTLICHEN KIRCHE MIT BESONDEREM HINBLICK AUF DAS ANTIKE SOPIANAE	129
GYÖRGY HEIDL: ICONOGRAFIA E CATECHESI NELLA CHIESA PALEOCRISTIANA, CON SPECIALE RIGUARDO ALLA SOPIANAE ANTICA	137
NOTES	143



*Mons. Dr. György Udvardy
Bishop of Pécs*



FOREWORD

My heartfelt greetings to the participants of the European Catechumenate Conference! I wish to extend a warm welcome to all our dear guests.

It gives me great pleasure that you have accepted the invitation of the National Catechetical Office of the Hungarian Bishop's Conference, and it is a source of special joy to me that you have chosen to grace our city of Pécs with your presence.

Pécs is a beautiful city with numerous ancient Christian monuments dating as far back as the fourth century AD. These historic monuments and artifacts all witness to the fascinating exchange that takes place during the encounter of a non-Christian culture with a Christian one. Christianity fertilizes the culture it meets, shaping and enhancing the value found therein.

We will be discussing the encounter of cultures at this conference. Yet every cultural encounter is none other than a meeting of people, values, customs, and personal decisions. In this cultural encounter, it is the Wisdom of God through the power of Christ that fertilizes the value found in the culture at hand.

There are similar things occurring in our day both in society at large and during encounters between individuals, for it is widely known that there are as many different cultures and value systems as there are human beings. This may seem frightening, yet such variety is the perfect soil for the proclamation of the Gospel, which requires an individual response of us all.

We, too, are about to encounter one another. We come bearing our own culture, faith, sense of belonging to the Church, religion, joys, and personal decisions. It is my hope that this encounter will inspire us all to greater service to the Church.

May the light and joy of the Risen Christ grant us all clarity and courage during the time of the conference so that we may, in our presentations and conversations, shine forth the life of Jesus Christ, which is appealing to all cultures and all people.

You are most welcome, and I wish you a successful conference!

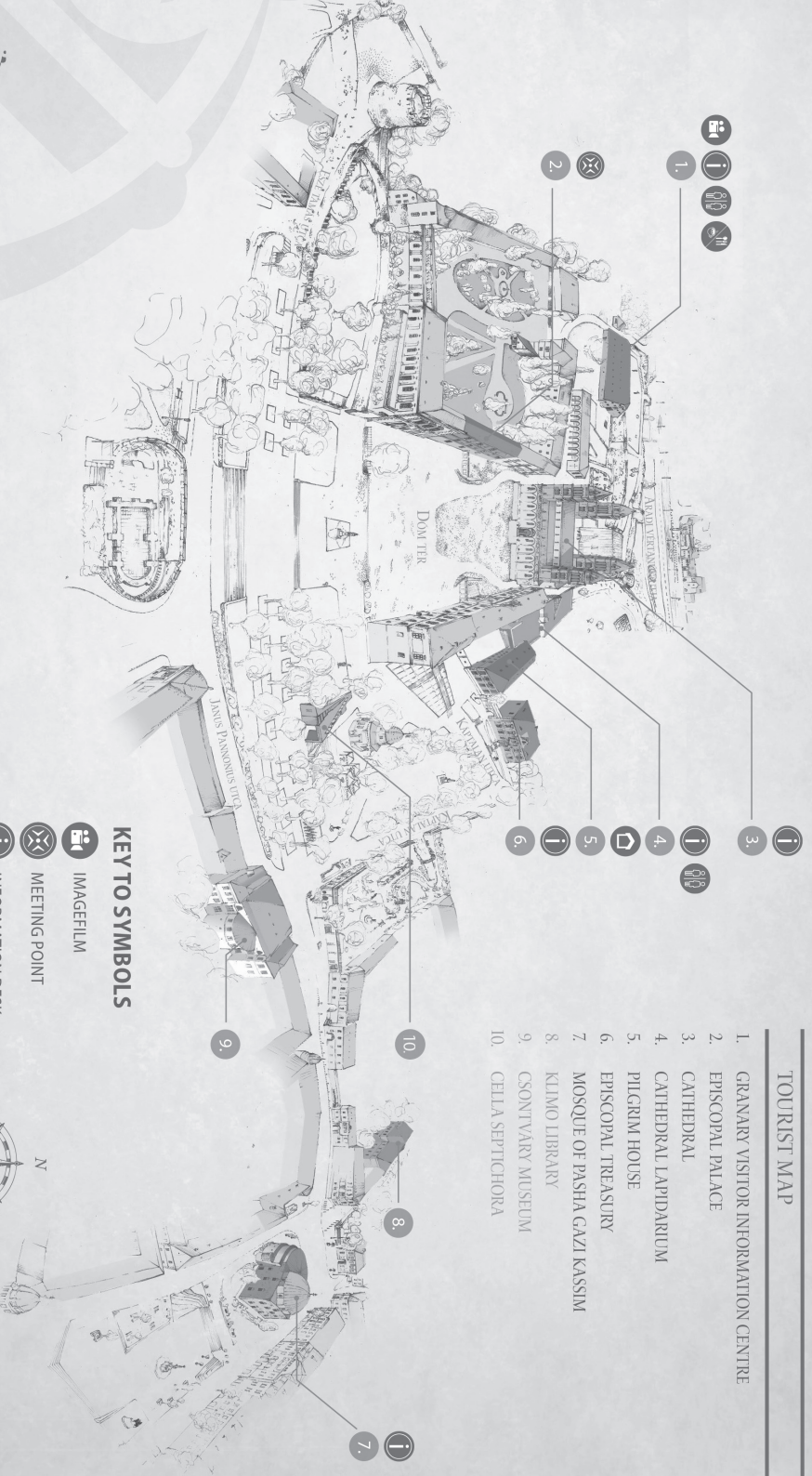
Mons. Dr. György Udvardy, Bishop of Pécs

TOURIST MAP

- 1 GRANARY VISITOR INFORMATION CENTRE
- 2 EPISCOPAL PALACE
- 3 CATHEDRAL
- 4 CATHEDRAL LAPIDARIUM
- 5 PILGRIM HOUSE
- 6 EPISCOPAL TREASURY
- 7 MOSQUE OF PASHA GAZI KASSIM
- 8 KLIMO LIBRARY
- 9 CSONTVARY MUSEUM
- 10 CELLA SEPTICHOIRA

KEY TO SYMBOLS

-  IMAGEFILM
-  MEETING POINT
-  INFORMATION DESK
-  TOILET
-  CAFÉ, RESTAURANT
-  ACCOMMODATION



THE BISHOPRIC OF PÉCS

THE RICHES OF DIVINE WISDOM
 FOR I KNOW THE PLANS I HAVE FOR YOU, DECLARES THE LORD,
 ... PLANS TO GIVE YOU HOPE AND A FUTURE.
 (JEREMIAH 29:11)



EUROCAT 2017 PROGRAM

18 MAY 2018	PROGRAM	SPOT
14.00-16.30	Arrival / Registration	Hotel Palatinus
16.00-17.30	Welcome coffee and cake	Magtár / Granary
17.30-18.00	Welcome speech	Magtár / Granary
18.30	Dinner	Hotel Palatinus
20.00	Evening prayer	Magtár / Granary
20.30	Welcome evening	Magtár / Granary
19 MAY 2017		
FROM 07.00	Breakfast	Hotel Palatinus
08.30	Morning prayer	Magtár / Granary
09.00	LECTURE: – Mons. Dr. Athanáz Orosz: Catechesis and Liturgy at the Border of East and West	Magtár / Granary
09.45	Team works	Magtár / Granary
10.30	Coffee break	Magtár / Granary
11.00	Plenary session	Magtár / Granary
12.15	Lunch	Hotel Palatinus

13.30	Cultural program	Guided tour in the Cathedral
15.00	LECTURE: Csaba Orova: Conversion, Initiation and Baptism in the Ecumenical Dialogue	Magtár / Granary
15.45	Coffee break	Magtár / Granary
16.15	Team works	Magtár / Granary
17.00	Holy Mass	Cathedral
18.30	Dinner	Hotel Palatinus
19.45	Plenary session	Magtár / Granary
20.30	Evening prayer	Magtár / Granary
21.00	Free time	City Center
20 MAY 2017		
FROM 07.00	Breakfast	Hotel Palatinus
08.30	Morning prayer	Magtár / Granary
09.00	LECTURE: Dr. Anikó Herczeg-Kézdy: Psychological aspects of conversion	Magtár / Granary
10.05	Coffee break	Magtár / Granary
10.30	Poster presentation	Bishop's cellar

12.15	Lunch	Hotel Palatinus
13.30	Cultural program	The Mosque of Pasha Gazi Kassim – guided tour
14.40	Coffee break	Magtár / Granary
15.00-16.30	Workshops	Magtár / Granary hall, section room, section room of Lapidary, section room of Treasury
17.00	Holy Mass	The Mosque of Pasha Gazi Kassim
18.30	Dinner	Hotel Palatinus
20.00	Free time	City center
	Bureau meeting	Pilgrim house
21 MAY 2017		
FROM 07.00	Breakfast	Hotel Palatinus
08.30	Morning prayer	Magtár / Granary
09.00	Cultural program	Guided tour in the Early Christian Cemetery of Pécs

11.15	LECTURE: Dr. György Heidl: Iconography and Catechesis in the Early Church with special regard to Sopianae (Pécs)	Magtár / Granary
13.00	Lunch	Hotel Palatinus
CA.14.00	Free time	
15.45	Cultural program	Guided tour in the Episcopal Palace and Magtár
18.00	Holy Mass	Cathedral
19.00	Banquet	Episcopal Palace
21.00	Wine tasting + concert	Episcopal cellar
22 MAY 2017		
FROM 07.00	Breakfast	Hotel Palatinus
09.30	Summary + foresight	Magtár / Granary
12.00	Lunch	Hotel Palatinus
	Departing	

EUROCAT 2017 GEPLANTES PROGRAMM

18. MAI 2017	PROGRAMM	ORT
14.00-16.30	Ankunft / Registrierung	Hotel Palatinus
16.00-17.30	Welcome Kaffee und Kuchen	Getreidespeicher / Magtár
17.30-18.00	Begrüßung / Einführung	Getreidespeicher / Magtár
18.30	Abendessen	Hotel Palatinus
20.00	Abendgebet	Getreidespeicher / Magtár
20.30	Welcome Abend (Vorstellung, gebrachtes Essen, Getränke und Musik)	Getreidespeicher / Magtár
19. MAI 2017		
AB 07.00	Frühstück	Hotel Palatinus
08.30	Morgengebet	Getreidespeicher / Magtár
09.00	1. PRÄSENTATION: Mons. Dr. Atanáz Orosz: Katechese und Liturgie an der Grenze von Ost und West	Getreidespeicher / Magtár
09.45	Gruppenarbeit	Getreidespeicher / Magtár
10.30	Kaffeepause	Getreidespeicher / Magtár
11.00	Plenarvortrag	Getreidespeicher / Magtár
12.15	Mittagessen	Hotel Palatinus

13.30	Kulturelles Programm	Besichtigung der Kathedrale mit Führung
15.00	2. PRÄSENTATION: Csaba Orova: Bekehrung, Einführung in den christlichen Glauben und Taufe im ökumenischen Dialog	Getreidespeicher / Magtár
15.45	Kaffeepause	Getreidespeicher / Magtár
16.15	Gruppenarbeit	Getreidespeicher / Magtár
17.00	Heilige Messe	Kathedrale
18.30	Abendessen	Hotel Palatinus
19.45	Plenarvortrag	Getreidespeicher / Magtár
20.30	Vesper	Getreidespeicher / Magtár
21.00	Freizeit	In der Stadt
20. MAI 2017		
AB 07.00	Frühstück	Hotel Palatinus
08.30	Morgengebet	Getreidespeicher / Magtár
09.00	3. PRÄSENTATION: Dr. Anikó Herczeg–Kézdy: Die psychologischen Aspekte der Bekehrung.	Getreidespeicher / Magtár
10.05	Kaffeepause	Getreidespeicher / Magtár

10.30	Poster Präsentation	Bischofskeller
12.15	Mittagessen	Hotel Palatinus
13.30	Kulturelles Programm	Besichtigung der Moschee mit Führung
14.40	Kaffeepause	Getreidespeicher/Magtár
15.00-16.30	Werkstattarbeit	Hauptsaal im Getreidespeicher; Sektionssaal, Lapidarium, 2 Räume im Schatzkammer
17.00	Heilige Messe	Moschee
18.30	Abendessen	Hotel Palatinus
20.00	Freizeit	in der Stadt
	Bureau meeting	Pilgerhaus
21. MAI 2017		
AB 07.00	Frühstück	Hotel Palatinus
08.30	Kirchenlied	Getreidespeicher / Magtár
09.00	Kulturelles Programm	Besichtigung der Cella Septichora mit Führung

11.15	4. PRÄSENTATION: Dr. György Heidl: Ikonografie und Katechese in der Urkirche, mit besonderer Hinsicht auf So- pianae (Pécs)	Getreidespeicher / Magtár
13.00	Mittagessen	Hotel Palatinus
ETWA AB 14.00	Freizeit	
15.45	Kulturelles Programm	Besichtigung des Bischofspalasts, des Getreides- speichers mit Führung
18.00	Heilige Messe	Kathedrale
19.00	Gala Abendessen	Bischofspalast
21.00	Weinverkostung + Konzert – Geschenk der Diözese Pécs	Bischofskeller
22. MAI 2017		
AB 07.00	Frühstück	Hotel Palatinus
09.30	Bewertung der Konferenz + Aussichten	Getreidespeicher / Magtár
12.00	Mittagessen	Hotel Palatinus
	Abfahrt	

EUROCAT 2017 PROGRAMMA

18 MAGGIO 2017	PROGRAMMA	LUOGO
14.00-16.30	Arrivo / Registrazione	Hotel Palatinus
16.00-17.30	Welcome service	Magtár/Granaio
17.30-18.00	Inaugurazione / Introduzione	Magtár/Granaio
18.30	Cena	Hotel Palatinus
20.00	Vespri	Magtár/Granaio
20.30	Serata welcome (introduzione, cibo e bevanda portati con sé, musica)	Magtár/Granaio
19 MAGGIO 2017		
DALLE 07.00	Colazione	Hotel Palatinus
08.30	Preghiera di mattina	Magtár/Granaio
09.00	1 ^a RELAZIONE: Catechesi e liturgia sul confine tra Oriente ed Occidente relatore: Mons. Dr. Atanáz Orosz	Magtár/Granaio
09.45	Discussione in gruppi	Magtár/Granaio
10.30	Coffee break	Magtár/Granaio
11.00	Seduta plenaria	Magtár/Granaio

12.15	Pranzo	Hotel Palatinus
13.30	Programma culturale	Visita del Cattedrale di Pécs con guida turistica
15.00	2 ^a RELAZIONE: Conversione, iniziazione e batte- simo nel dialogo ecumenico relatore: Csaba Orova	Magtár/Granaio
15.45	Coffee break	Magtár/Granaio
16.15	Lavoro in gruppi	Magtár/Granaio
17.00	Santa Messa	Cattedrale
18.30	Cena	Hotel Palatinus
19.45	Seduta plenaria	Magtár/Granaio
20.30	Vespri	Magtár/Granaio
21.00	Tempo libero	Cittá
20 MAGGIO 2017		
DALLE 07.00	Colazione	Hotel Palatinus
08.30	Preghiera di mattina	Magtár/Granaio
09.00	3 ^a RELAZIONE: Aspetti psicologici della conversione relatore: Dr. Anikó Herczegh-Kézdy	Magtár/Granaio

10.05	Coffee break	Magtár/Granaio
10.30	Presentazione dei poster	Cantina vescovile
12.15	Pranzo	Hotel Palatinus
13.30	Programma culturale	Visita della Moschea di Pécs con guida turistica
14.40	Coffee break	Magtár/Granaio
15.00-16.30	Workshops	Aula grande del Magtár, Aula piccola, Dóm kőtár, due aule del Kincstár (Tresoreria)
17.00	Santa Messa	Moschea
18.30	Cena	Hotel Palatinus
20.00	Tempo libero	Cittá
	Bureau meeting	Aula della casa pellegrino
21 MAGGIO 2017		
DALLE 07.00	Colazione	Hotel Palatinus
08.30	Preghiera di mattina	Magtár/Granaio
09.00	Programma culturale	Visita della Cella Septichora con guida turistica

11.15	4 ^a RELAZIONE: Iconografia e catechesi nella Chiesa Paleocristiana relatore: Dr. György Heidl	Magtár/Granaio
13.00	Pranzo	Hotel Palatinus
CA.14.00	Tempo libero	
15.45	Programma culturale	Visita del Palazzo Vescovile e del Magtár con guida turistica
18.00	Santa Messa	Cattedrale
19.00	Cena	Palazzo Vescovile
21.00	Degustazione di vini, concerto	Cantina vescovile
22 MAGGIO 2017		
DALLE 07.00	Colazione	Hotel Palatinus
09.30	Valutazione della conferenza	Magtár/Granaio
12.00	Pranzo	Hotel Palatinus
	Partenza	

PRESENTERS

Mons. Dr. Atanáz Orosz is the Bishop of Miskolc Diocese. After obtaining the theological doctor degree, he studied Moral-Theology, Patristic, Liturgy and Ecumenism in Rome. As part of his monastic education he spent many years in Chevtogne, Belgium. He is an expert of Patristic and Byzantine Theology. He has published several books and papers not only about Patrology but also liturgy and ecumenism.

Csaba Orova is a college assistant lecturer at the Theological College of Pécs, Institute of Applied Theology. His field of research is ecumenical theology.

Dr. Anikó Herczeg-Kézdy is an associate professor at the Institute of Psychology at Sapientia College of Theology of Religious Orders in Budapest. She is a counselling psychologist, member of the International Association for the Psychology of Religion, teacher at the Faculty of Humanities at Péter Pázmány Catholic University, presenter at Hungarian and international secular and religious conferences and trainings. Her special field is Religious and Counselling Psychology.

Dr. habil. György Heidl is an associate professor at the Department of Aesthetics and Cultural Studies at the Institute of Philosophy and Art Theory at the University of Pécs, Director of the Office for Culture, Science and Communication at the Diocese of Pécs. His research field is Early Christianity, especially the work of the Latin Church Fathers. He has published several books and papers in Hungarian and in English.

WORKSHOP LEADERS

Caroline Dollard: Marriage & Family Life Adviser for the Bishops' Conference of England and Wales. **Veronica Murphy:** Co-ordinator for Adult and Parish Catechesis, Archdiocese of Liverpool, England & Wales

Friederike Dostal: Responsible for catechumenate in the Archdiocese of Vienna and for "catechumenate and asylum" on behalf of the Austrian Bishops' Conference.

Csaba Kató, deacon, catechist, and **Ágota Kató-Bellavics,** catechist

are working for the Archdiocese of Esztergom-Budapest. They are chief organizers of the National Catechumenate Conference in Hungary, leaders of the catechumen groups of the Saint Imre Parish in Budapest, and presenters of several national catechetical trainings. Their field of interest is training catechists and catechumenate.

Dr. Anikó Herczeg-Kézdy – see above

REFERENTEN

Csaba Orova - Theologische Hochschule Pécs, Hochschulassistent am Lehrstuhl für Angewandte Theologie. Forschungsgebiet: ökumenische Theologie

Dr. Atanáz Orosz - Bischof von Diözese Miskolc; absolvierte nach Erwerb des theologischen Doktorats Studien zur Moralthologie, Patristik, Liturgie und Ökumene in Rom. Im Rahmen seiner Ausbildung als Mönch verbrachte er mehrere Jahre im belgischen Chevetogne. Experte der patristischen und der byzantinischen Theologie. Zahlreiche Beiträge und Bücher nicht nur zum Thema Patristik, sondern auch zur byzantinischen Liturgie und zum Ökumenismus.

Dr. Anikó Herczeg-Kézdy - „Sapientia“ Theologische Hochschule Religiöser Orden, Dozentin am Lehrstuhl für Psychologie, beratende Fachpsychologin, Mitglied der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie, Lehrtätigkeit an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Katholischen Universität „Péter Pázmány“, Referentin auf kirchlichen und weltlichen Konferenzen in Ungarn und im Ausland. Spezielles Forschungsgebiet: Religionspsychologie und Beratung

Dr. habil. György Heidl - Universitätsdozent, Universität Pécs, Institut für Philosophie und Kunsttheorie, Inhaber des Lehrstuhls für Ästhetik und Kulturwissenschaften; Direktor des Büros für Kultur, Wissenschaft und Kommunikation der Diözese Pécs. Forschungsgebiet: frühes Christentum, insbesondere die Werke der lateinischen Kirchenväter. Zahlreiche Bücher und Beiträge in ungarischer und englischer Sprache.

WORKSHOPLEITER

Caroline Dollard: Ehe- und Familienberaterin bei der Bischofskonferenz von England und Wales

Veronica Murphy: Koordinatorin für Erwachsenen- und Pfarrkatechesen, Erzdiözese Liverpool, England und Wales

Friederike Dostal: Leiterin des Referats für Erwachsenenkatechumenat der Erzdiözese Wien und Leiterin des Koordinationsbüros der Österreichischen Bischofskonferenz für Katechumenat und Asyl.

Csaba Kató, Diakon und Katechet, und **Ágota Kató-Bellavics,** Katechetin: Mitarbeiter der Erzdiözese Esztergom-Budapest, Hauptmitarbeiter bei der Organisierung der Ungarischen Konferenz für Katechumenat, Leiter der Katechumengruppe der Zisterzienserpfarre St. Emmerich in Buda, Referenten bei zahlreichen katechetischen Fortbildungsveranstaltungen in Ungarn. Spezialgebiet: Fortbildung von Katecheten, Katechumenat

Dr. Anikó Herczeg-Kézdy – siehe oben

RELATORI

Csaba Orova, Facoltà di Teologia di Pécs, Dipartimento di Teologia Applicata, professore assistente. Campo di ricerca speciale: teologia ecumenica.

Dr. habil. György Heidl, professore associato, Università delle Scienze di Pécs, Istituto di Filosofia e di Teoria dell'Arte, direttore del Dipartimento di Estetica e di Studi Culturali; direttore dell'Ufficio Culturale, Scientifico e di Comunicazioni della Diocesi di Pécs. Campo di ricerca speciale: patristica.

Dr. Anikó Herczeg-Kézdy: Facoltà di Teologia degli Istituti Religiosi 'Sapientia', professore associato del Dipartimento di Psicologia, consulente speciale in psicologia, membro dell'International Association for the Psychology of Religion, docente della Facoltà di Lettere dell'Università Cattolica Péter Pázmány, relatore di convegni e corsi ecclesiastici e

laici in Ungheria e all'estero. Campo di ricerca speciale: psicologia della religione e psicologia della consulenza.

Dr. Atanáz Orosz: vescovo diocesano della diocesi di Miskolc, avendo svolto dopo il conseguimento del dottorato in teologia, studi a Roma nei campi della teologia morale, patristica, liturgia ed ecumenismo. Nel quadro della sua formazione religiosa ha passato diversi anni a Chevetogne, nel Belgio. Esperto competente della teologia patristica e bizantina. Ha pubblicato numerosi articoli e libri, non solo nel campo della patristica, ma anche in quelli della liturgia bizantina e dell'ecumenismo.

MODERATORI DEI GRUPPI DI DISCUSSIONE

Caroline Dollard: consulente di matrimonio e vita familiare della Conferenza Episcopale dell'Inghilterra e del Galles.

Veronica Murphy: coordinatore di catechesi per adulti e nelle parrocchie, arcidiocesi di Liverpool, Inghilterra Galles.

Friederike Dostal: responsabile per il catecumenato nell'arcidiocesi di Vienna e per „catecumenato e asilo” per incarico della Conferenza Episcopale Austriaca

Csaba Kató, diacono e catechista e **Ágota Kató-Bellavics,** catechista: collaboratori dell'arcidiocesi di Esztergom-Budapest, principali organizzatori della Conferenza Nazionale di Catecumenato, dirigenti del gruppo di catecumenato presso la parrocchia cistercense Sant'Emerico di Buda, relatori di diversi corsi di formazione permanente sul catecumenato in Ungheria. Campo speciale: formazione permanente dei catechisti, catecumenato.

Dr. Anikó Herczeg-Kézdy – vedi sopra.

WORKSHOPS

Dr. Anikó Herczeg-Kézdy: *Psychological aspects of conversion. Discussion inspired by the lecture.*

The aim of the workshop is to elaborate the main topics of the lecture in interactive way. We are looking for answers to the question of how the catechumenate can effectively help the seeker at each stages of conversion (context-crisis-searching-encounter-interaction-engagement-consequences). We also seek to answer the question of whether it is worth or possible to make distinctions during the catechesis for persons belonging to the different types of conversion (struggling conversion; conversion defined by personal relationships; compensating conversion; reason seeking and transforming conversion).

Friederike Dostal (responsible for catechumenate in the archdiocese of Vienna and for „catechumenate and asylum“ in behalf of the bishop’s conference) and Anna Maria Jalifar (Diocese Graz-Seckau in the matter of preparation for baptism with people speaking Farsi or Dari). *Preparing catechumens from Afganistan and Iran. Exchange and sharing materials in Farsi language.*

The workshop will give an introduction of how to prepare people coming from a muslim background for baptism. We will try to explain the special questions around this work and how to handle their problems. A matter that we will discuss is also the main content and topics that are specifically important in catechesis of this people. A second part will be about the material that can be used in arabic or persian language and where to get it.

Csaba Kató – Ágota Kató-Bellavics. *The role of parish communities in the catechumenate.*

The aim of the workshop is to learn about the most important elements of practices of Hungarian Catechumenate through examples of a parish in Budapest. The content of the workshop: Over the last 20 years, a dia-

logue and shared thinking has been developed about the practice of the Hungarian Catechumenate, with thanks to the National Conferences of Catechumenate. From these discussions, the focal points of the Practice of Catechumenate were established.

- The significance of the host group is that it ensures a space for evangelization and builds a bridge to facilitate entrance to the Church
- The host/parish community that supports the catechumens with its testimony and prayer, enables them to have access to the Community of the Church.
- The realisation of the process of evangelization in different periods of catechumenate from pre-evangelization, through to communion and mission.
- The special importance of rites for catechumens through which participants become aware of the process of conversion and have the experience of being lead by God

Through the catechumenate of a major city such as Budapest, the participants of the workshop can get an overview of how these highlighted points are experienced in practice in Hungary.

Caroline Dollard. The catechumenal model as inspiration for adult formation, with particular reference to preparation of couples for marriage, and parents for the baptism of their children.

In this workshop Caroline Dollard (Marriage & Family Life Adviser for the Bishops' Conference of England and Wales) and Veronica Murphy (Co-ordinator for Adult and Parish Catechesis, Archdiocese of Liverpool, England & Wales) will together share some background and practical outcomes of their experience in developing a 'journey in faith' approach to family catechesis, both in preparing couples for marriage, and parents for the baptism of their children.

In the context of a complex Western society in Great Britain, we explore how the principles of Christian initiation (RCIA/OICA), can be practically expressed in a steady, reassuring pastoral-catechetical accompaniment of couples and families. :

- What can we offer those who come that reflects our closeness and Christ's compassionate gaze (EG#169)? How do we develop 'the art of accompaniment [also EG169]? Invitation? Hospitality? Relationship? Dialogue?
- What helps them to connect their love language as foundational for expressing faith in God?
- At these precious moments of opportunity, can we discover some fresh paths along the inter-face between families and the church?
- What is the 'content' of the journey in faith for couples and families?

"It is a path that goes slowly ahead, but it is a path of maturation. The steps of the journey should not be rushed. This is how we mature – step by step." (Pope Francis, Catechesis on Engagement, 27 May 2015).

LECTURES

MONS. ATANÁZ OROSZ

CATECHESIS AND LITURGY AT THE BORDER OF EAST AND WEST

The “Liturgical Instruction” released by the Eastern Congregation two decades ago states that the Eastern churches „have maintained in a special way the primacy of the liturgy as the summit of Christian life, remaining thus completely faithful to the spirit of the Church of the Fathers, when the liturgy was the place where catechesis and religious teaching occurred. ... The catechumens and penitents were prepared for Baptism and Reconciliation accordingly, in the period preceding Easter, in a perfect synthesis of instructions and symbols; even the diakonia found its place there. The whole life of the Church was, therefore, summarized in the liturgy. Even today, it is this model which inspires the Eastern Churches and which constitutes their force. This model should be the inspiration especially for the necessary reevaluation of the “mystagogical” method for the formation of the faithful: from the liturgy, understood and assimilated, progress in the life of Christ is born.”

The same document explains that „all Christian rituals, Eastern as well as Western, prescribe that prior to administering it, a preparation is required in which both the journey of the candidate toward the Lord and – immediately before the Baptism – his or her adhesion to Christ and corresponding renunciation of Satan and forces of evil are expressed. Of prime example are the baptismal homilies of Saint John Chrysostom or of his contemporary, Mar Theodore of Mopsuestia, which emphasize the urgency of this dimension of initiation into the mysteries of Christ.”

„The ritual formulas that express this attitude must correspond to the actual dispositions of the candidates, either of their own persons in the case of adults, or of those who assume the responsibility and will ensure a Christian education in the case of infants.”

Then comes the following statement which sounds almost like an instruction:

„Christian Initiation is a process of conversion, punctuated by some ritual moments which realize the wise pedagogy of salvation. Today, in the majority of the cases, the baptismal rite is celebrated together with the rites which prepare for it. It is precisely the nature of the progression of the itinerary of conversion which makes it beneficial **to restore the ancient distinction in time between the preparatory part and that of the true and proper baptismal celebration.** Re-establishing this separation will be even more meaningful when it concerns the Baptism of adults.”

It is advisable, therefore, to make a distinction **„in time between the preparatory part and that of the true and proper baptismal celebration.”**

This lecture seeks to uncover the ancient Eastern background to the “Liturgical Instruction.” In current Greek practice, inherited from the patristic age, “the christening prayer eight days after birth” and “ceremony of marking the child with the cross” comes long before the catechumenate and rite of baptism.

Later (perhaps at the time of baptism) the Greeks say, first, the prayer of the catechumenate and then the prayers of exorcism. These are included in the rite of the so-called “second catechumenate,” which is focused directly on baptism. It starts with the sign of the cross, continues with another prayer, and finishes with three exorcisms and the high prayer of the catechumen.

Testimony from the 2nd to 4th centuries on preparations and initiation

The early Christian document titled “The Teaching of the Twelve Apostles” (*Didache*) indicates that baptism involved submersion (or if that was not available, pouring water three times), and extensive **arrangements** were made beforehand (e.g. fasting for one or more days). The basic idea in the *Didache* has survived.

Justin Martyr describes a somewhat different approach. In the first *Apology* (I Apol. 61) he explains that, “As many as are persuaded and believe that what we teach and say is true, and undertake to be able to live accordingly, are instructed to pray and to entreat God with fast-

ing, for the remission of their sins that are past, we praying and fasting with them.” This means that ascetic, spiritual preparation was also very important. Only then were they led to “where there is water.” He also explains that baptism was not only about the forgiveness of sins, but primarily about rebirth, renewal and enlightenment: “There is pronounced over him who chooses to be born again, and has repented of his sins, the name of God the Father and Lord of the universe.”

The age of Origen comes to mind. He attests to the conscious preparation for Christian life: baptism is preceded by several years of such preparations, which are not only catechetical but also ascetic in nature. Already the “Stromata” of Clement of Alexandria indicate that “lots of time” is needed for solid instruction of catechumen. According to Book II, 96.1 a catechumen who has just started instruction cannot be expected to produce fruit, just as a newly planted tree cannot be expected to bear fruit. Clement of Alexandria – just like Origen later – compares the newly enrolled catechumen to a newly planted tree. The catechumen will need to undergo at least three years of ethical improvement in order to acquire “the four virtues.” He will only have a permanent place with God once he acquires all four cardinal virtues.

The Apostolic Tradition, written in Rome exactly 1800 years ago, recognizes a three year period of catechesis and lays it down as a rule for the entire church.

A catechumenate lasting at least three years existed already in the 3rd century and began with **initiation** and official **registration**. According to *The Apostolic Tradition* (15), which describes the transmission of Eastern (apostolic) traditions to the West, the catechumens should go “before the teachers” even before the people arrive, and are to be “questioned concerning the reason that they have come forward to the faith. Those who bring them will bear witness concerning them as to whether they are able to hear. They shall be questioned concerning their life and occupation, marriage status, and whether they are slave or free.”

During the imperial period, this initiation takes on even greater significance. The rite of marking a person with the sign of the cross, among other things, becomes increasingly important. Theodore of Mopsuestia’s homilies compare those requesting baptism to new immigrants applying for citizenship. He starts homily number 12, which concerns ini-

tiation, by describing the heavenly citizenship of Christians. Whoever wants to accede to the “heavenly realm of our Lord Jesus Christ” (in other words, become one of the first born of heaven according to *Hebrews* 12) must present himself to the leader of the church with an official request and an appropriate sponsor. Originally the candidate approached the deacon first, who communicated the information to the bishop.

Theodore’s homilies, however, refer explicitly to the leader of the Church, who must obtain information about the candidate’s morals. The candidate is expected to remain silent, and only his sponsor (who later becomes the godparent) can speak to his virtues, just as a citizen in the city must report and vouch for a person requesting citizenship.

Theodore of Mopsuestia refers not only to civil law, however, but also to the birth of Christ in this regard: at the time of Quirinius even Joseph and Mary had to subject themselves to the laws of registration in the city of Bethlehem.

This is why “**registration**,” initiation, and the laying on of hands are all part of the official application procedure. Chapter 20 of *The Apostolic Tradition* speaks about repeating these things already before baptism. The candidates’ personal integrity and Christian lifestyle must be verified once more, their attitude to widows, orphans and the poor.

The 4th century pilgrimage diaries of **Egeria** describes in detail how in the Holy Land (Jerusalem) the bishop, surrounded by the clergy, receives candidates on the first day of Lent. The bishop asks those accompanying the candidate about his or her lifestyle, in other words, he examines their virtuousness. If positive guarantees are secured, he himself registers in his own hand before witnesses.

This was the “examination,” which was not at all insignificant or laughable in early Christianity, given that there were authorities who tortured and provoked Christians.

Based on the catechists’ experience, in the first few weeks after initiation catechumens were still “beginners” with whom “anything can happen.” This sentiment was shared especially by Origen and his followers, who divide the catechumens into two groups: “**fresh beginners**” who “have not yet obtained the mark of complete purification” and “advanced pupils” who have demonstrated that they “desire no other things than are approved by Christians.”

A paragraph in chapter 17 of the *Exhortation to Martyrdom* provides a clear illustration of the difference between the two phases. This passage indicates that **the catechumenate began with a ceremony in which pagans who wanted to become Christian clearly renounced idolatry.** To understand this passage, we must also understand that in the Greek text of the Septuagint the name of Jesus used for Joshua, making it is easy to apply the whole text to Our Lord Jesus Christ. Let us take a look, then, at Origen's "exhortation:"

"Therefore, what Joshua said to the people when he settled them in the holy land, the Scripture might also say now to us. The text reads as follows, "Now fear the Lord and worship Him in sincerity and righteousness" (Josh. 24:14). ... Then in the beginning when you were going to be instructed, it would have been rightly said to you, "And if you be unwilling to worship the Lord, choose this day whom you will worship, whether the gods your fathers worshiped in the region beyond the River, or the gods of the Amorites (Josh. 24:15). . ." And the catechist might have said to you, "But as for me and my house, we will worship the Lord because He is holy" (Josh 24:15). He does not have any reason to say this to you now; for then you said, "Far be it from us that we should forsake the Lord, to serve other gods. For the Lord our God, He is God. . ." Moreover, in the agreements about religion long ago you gave your catechist this answer, "We also will worship the Lord, for He is our God" (Josh. 24:18). If, therefore, the one who breaks agreements with men is outside any truce and alien to safety, what must be said of those who by denying make null and void the agreements they made with God, and who run back to Satan, whom they renounced when they were baptized?"

Scholars believe that **the speech by Origen in the passage above describes a custom that actually existed.** A kind of promise had to be made not only right before baptism **but also at the beginning of the catechumenate**, whereby candidates had to renounce habits that could not be reconciled with Christianity. Tertullian also attests that catechumens at this time had to renounce idolatry twice: "*bis idolis renuntiamus.*"

In Origen's time the catechist was aware that some catechumens had the wrong motivations, and because of their inconsistency it was better to screen such persons out in time rather than lead them to Christianity. Once a person is baptized, he would need to confess Christ at the

price of martyrdom. Readers today may be surprised to read that “If any catechumens are apprehended because of the Name of the Lord, let them not be double-hearted because of martyrdom. . . .they will be justified, for they have received baptism in their own blood” (*The Apostolic Tradition* 19). During their catechumenate, catechumens had to learn **complete self-sacrifice**.

We encounter many similar opinions in the following century as well.

Rites and special conditions of acceptance into the catechumenate in the 4th century

Cyril of Jerusalem, at the beginning of his catechetical lectures, in the Procatechesis, refers to the special requirement that the decision must be earnestly confirmed: “The honesty of purpose makes thee called: for if thy body be here but not thy mind, it profiteth thee nothing.”

“Even Simon Magus once came to the Laver: he was baptized, but was not enlightened; and though he dipped his body in water, he enlightened not his heart with the Spirit: his body went down and came up, but his soul was not buried with Christ, nor raised with Him. Now I mention the statements of (men’s) falls, that thou mayest not fall: for these things happened to them by way of example, and they are written for the admonition of those who to this day draw near. Let none of you be found tempting His grace. . . .And thinkest thou, that whilst thou art searching out what is going on, God is not searching thy heart?”

“A certain man in the Gospels once pried into the marriage feast, and took an unbecoming garment, and came in, sat down, and ate: for the bridegroom permitted it. But when he saw them all clad in white, he ought to have assumed a garment of the same kind himself: whereas he partook of the like food, but was unlike them in fashion and in purpose. . . .What though thou wert ignorant in what fashion you should come in to the banquet? — thou didst come in, and didst see the glittering fashions of the guests: shouldest thou not have been taught even by what was before thine eyes? Shouldest thou not have retired in good season, that thou mightest enter in good season again? But now thou hast come in unseasonably, to be unseasonably cast out.”

Cyril warns his pupils, “Take care of yourself!” and urges them to consider their initiation and acceptance with the following disturbing image:

For we, the ministers of Christ, have admitted every one, and occupying, as it were, the place of door-keepers we left the door open: and possibly thou didst enter with your soul bemired with sins, and with a will defiled. Enter thou didst, and wast allowed: thy name was inscribed. . . .If the fashion of thy soul is avarice, put on another fashion and come in. Put off thy former fashion, cloke it not up. Put off, I pray you, fornication and uncleanness, and put on the brightest robe of chastity. This charge I give thee, before Jesus the Bridegroom of souls come in and see their fashions. A long notice is allowed thee; thou hast forty days for repentance: thou hast full opportunity both to put off, and wash, and to put on and enter. But if thou persist in an evil purpose, the speaker is blameless, but thou must not look for the grace.”

Unveiling dishonest motivation does not serve the purpose of dismissal but the salvation of souls. During the catechumenate the candidate must cleanse himself of fornication and avarice.

See, I pray thee, how great a dignity Jesus bestows on thee. Thou wert called a Catechumen, while the word echoed round thee from without; hearing of hope, and knowing it not; hearing mysteries, and not understanding them; hearing Scriptures, and not knowing their depth. The echo is no longer around thee, but within thee; for the indwelling Spirit henceforth makes thy mind a house of God.

The argument ends with “though a miserable man, thou receivest one of God’s titles.” This means that those who renounce their pagan lifestyle may hope to achieve deification. Hippolyte and his contemporaries had confirmed this earlier.

Cyril continues:

Thou hast entered into a contest, toil on through the race: another such opportunity thou canst not have. Were it thy wedding day before thee, wouldest thou not have disregarded all else, and set about the preparation for the feast? And on the eve of consecrating thy soul to the heavenly Bridegroom, wilt thou not cease from carnal things, that thou mayest win spiritual?

This process takes getting used to, and requires time above all else. Thus catechists of the 4th century invoke the image, of which the earlier Alexandrians were so fond, of newly planted trees taking three years to develop. The stakes are high: you cannot dabble in Christianity and try your hand at it again if you are unsuccessful the first time:

We may not receive Baptism twice or thrice; else it might be said, Though I have failed once, I shall set it right a second time: whereas if thou fail once, the thing cannot be set right; for there is one Lord, and one faith, and one baptism: for only the heretics are re-baptized, because the former was no baptism. For God seeks nothing else from us, save a good purpose. . . . Cease from this day from every evil deed. Let not thy tongue speak unseemly words, let thine eye abstain from sin, and from roving after things unprofitable. Let thy feet hasten to the catechisings; receive with earnestness the exorcisms: whether thou be breathed upon or exorcised, the act is to thee salvation.

The rites of exorcism in the 4th century

A series of increasingly important exorcisms follow. Cyril continues:

“Suppose thou hast gold unwrought and alloyed, mixed with various substances, copper, and tin, and iron, and lead: we seek to have the gold alone; can gold be purified from the foreign substances without fire? Even so without exorcisms the soul cannot be purified; and these exorcisms are divine, having been collected out of the divine Scriptures.”

Egeria’s pilgrimage diary describes how in Jerusalem exorcism was performed repeatedly in the morning on fasting days. Afterwards, from the first to the third hour, the bishop explained the book of Genesis and the creed. The three hour catechesis was conducted in the church of Martyrium and Anastasis for seven weeks, but during Holy Week there was no time for such continuous catechesis.

But here Cyril reveals his technique to his audience ahead of time:

“Thy face has been veiled, that thy mind may henceforward be free, lest the eye by roving make the heart rove also. But when thine eyes are veiled, thine ears are not hindered from receiving the means of salvation. For in like manner as those who are skilled in the goldsmith’s craft throw in their breath upon the fire through certain delicate instruments, and blowing up the gold which is hidden in the crucible stir the flame which surrounds it, and so find what they are seeking; even so when the exorcists inspire terror by the Spirit of God, and set the soul, as it were, on fire in the crucible of the body, the hostile demon flees away, and there abide salvation and the hope of eternal life, and the soul henceforth is cleansed from its sins and has salvation. Let us

then, brethren, abide in hope, and surrender ourselves, and hope, in order that the God of all may see our purpose, and cleanse us from our sins, and impart to us good hopes of our estate, and grant us repentance that brings salvation.”

A **separate exorcism for men and women** is foreshadowed here, “lest the pretext of salvation become an occasion of destruction.” In other words, those who undergo exorcism should be separated by sex: “women with women and men with men.” A reference is made to Noah’s Arc where, “Noah is together with his sons in a separate group, and his wife with their wives is also together but in a separate group.”

This speech can also mean that in the women’s group unmarried and married women are also separated. In any case, the latter are completely prohibited from talking. “Even if she prays, her lips may move but her voice should not be heard.” The married and unmarried women are prohibited from talking pursuant to the instructions of Saint Paul (1 Cor. 14:34). But men also do not get much of a break: “even between lessons,” “let the men when sitting have a useful book; and let one read, and another listen: and if there be no book, let one pray, and another speak something useful.” No futile pastime is permitted, they should not pay attention to “what the city has done, nor the village”. But neither must one pay attention to “what the bishop did or the priest.”

One’s gaze must be directed upwards, because worldly things divert attention from what is essential.

Next Cyril goes back to his favorite image of the newly planted trees, perhaps because the word “neophyte” means exactly that, a newly planted tree.

Suppose it is the season for planting trees: if we do not dig, and dig deep, when else can that be planted rightly which has once been planted ill?

Then all of a sudden he switches to the image of construction. Images of Hermes’ Shepherd appear out of the background:

“Suppose, pray, that the Catechising is a kind of building: if we do not bind the house together by regular bonds in the building, lest some gap be found, and the building become unsound, even our former labour is of no use. But stone must follow stone by course, and corner match with corner, and by our smoothing off inequalities the building must thus rise evenly. In like manner we are bringing to thee stones, as it

were, of knowledge. Thou must hear concerning the living God, thou must hear of Judgment, must hear of Christ, and of the Resurrection. And many things there are to be discussed in succession, which though now dropped one by one are afterwards to be presented in harmonious connection. But unless thou fit them together in the one whole, and remember what is first, and what is second, the builder may build, but thou wilt find the building unsound.”

And finally Cyril's introduction mentions the *disciplina arcani*, the secret discipline, of which the later pilgrim woman, Egeria, will also be aware. Perhaps the reason for this strange rule is the horrific memory of the persecution of Christians in the past?

When, therefore, the Lecture is delivered, if a Catechumen ask thee what the teachers have said, tell nothing to him that is without. For we deliver to thee a mystery, and a hope of the life to come. Guard the mystery for Him who gives the reward. Let none ever say to thee, What harm to thee, if I also know it? So too the sick ask for wine; but if it be given at a wrong time it causes delirium, and two evils arise; the sick man dies, and the physician is blamed. Thus is it also with the Catechumen, if he hear anything from the believer: both the Catechumen becomes delirious....

The core of Christian belief as well as the prayer and confession of the Church are a secret which is known only to the initiated: “Do not cast your pearls before swine.”

Cyril's catechetical lectures contain **an explanation of creed**. He mentions before Palm Sunday that they have gone through the entire creed. Egeria mentions in her pilgrim's diary what Cyril does not explain in detail: a week before Easter the catechumens “recite the creed to the bishop.” This is the “**redditio symboli**” which, if not always a condition, nevertheless precedes baptism.

In Cyril's opinion the goal is no less than Paradise itself. For this goal it is worthwhile to accept every renunciation. In the introductory catechesis Cyril emphasizes the importance of confessing one's sins and forgiving others, as well as the fact that one must prepare to receive the Holy Spirit with asceticism, fasting and prayer. He also mentions the importance of the forty days and the generosity of the Good Sheppard, and also the table that has been prepared for those who have been baptized.

The catechumenate as interpreted by St. John Chrysostom

In **Chrysostom** we find a few interesting catechetical writings in which he primarily describes the completion of his own catechumenate, the wonderful experience of the night of baptism, and then describes the exorcism. First of all he remarks that this rite is done by persons who are specifically appointed for it. It is exorcism that cleanses the house of the devil's every presence and makes it possible for king and lord to enter.

St. John Chrysostom also refers to the fact the the last ceremony before the initiation of baptism has been moved to the end of the catechumenate, the afternoon of Good Friday: renouncing the devil and promising faithfulness to Christ. St. John himself experienced these things on the night of Holy Saturday, but sometime between 372 and 388 the practice was moved a day earlier. With Chrysostom, the catechumens say the words of the renunciation to the devil and promise faithfulness to Christ on their knees, and he consciously focuses on this dramatic situation: on Holy Friday the catechumens pray on their knees, lifting their arms to the heavens. They renounce Satan, his pomp, his service and all his works.

Thus with St. John Chrysostom even the oath can be separated from the ceremony of baptism, and although he does not mention here the orientation of the catechumens or their turning toward the West, he attributes great importance to this rite. So much so that in his opinion even the dying, when baptized, should by all means say the words of renunciation of Satan and promise faithfulness to Christ. In his opinion these are just as obligatory as wedding vows.

This oath is followed by **anointment by oil of the candidates before baptism**. St. John Chrysostom also explains what was not clear before: the oil of the catechumens makes the body bright and lends it a nice smell, because "this is both oil and ointment." It seems that in the new liturgy established in Antioch the forehead was anointed already on Good Friday, after the vows of faithfulness to Christ, while the body may have been anointed with perfumed oil directly before baptism.

A few practical conclusions

1. The whole process of the catechumenate, starting from registration, should be taken more seriously, together with the persons involved. Exorcism should also be taken seriously. This is not a

- game, **it is a very serious duel with evil** which is still applicable today.
2. In the Byzantine rite the **initiation of the candidate should be separated from baptism.**
 3. Teaching a person to pray and fast may be more important than the instructional material. Sooner or later they must become disciplined, self-denying persons who can take on the yoke of Christ. We also need to plant and cultivate humane and Christian virtues.
 4. **The obligation of baptism should be taken seriously.** According to the Church fathers, those who took their catechumenate seriously do not have to worry about persecution because even if their blood is shed, they will go to heaven even if they bathe in their own blood..
 5. We should also screen out **false motivations**; we need to eliminate them from the candidates.
 6. We need to stress that baptism is a once-in-a-lifetime, irreproducible, unique opportunity! One cannot try it out; it must be a firm decision.

And finally, **we must experience the event and let others experience it**, just as St. John Chrysostom and his companions did, so that the entire catechumenate should be an experience for a lifetime and for eternity for the baptize.

CATÉCHÈSE ET LITURGIE Á LA FRONTIÈRE ENTRE L'ORIENT ET L'OCCIDENT

C'est vingt ans que la Congrégation pour les Églises orientales a publié son « *Instruction liturgique* » (*Instruction pour l'application des prescriptions liturgiques du Code des Canons des Églises Orientales*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana 1996). Dans ce document ils constatent que les églises orientales « ont gardé (...) la primauté de la liturgie comme sommet de la vie chrétienne, demeurant entièrement fidèles à l'esprit de l'Église des Pères, au moment où la liturgie était le lieu où se concentraient la catéchèse et l'enseignement religieux. La préparation des catéchumènes au Baptême (...) se réalisait dans une parfaite synthèse d'instructions et de symboles, la diaconie même y trouvait sa place. Toute la vie de l'Église était donc comme résumée dans la liturgie. De ce modèle s'inspirent encore aujourd'hui les Eglise orientales, et il constitue leur force. De ce même modèle doit s'inspirer surtout la nécessaire réévaluation de la méthode **mystagogique** pour la formation des croyants: de la liturgie comprise et assimilée naît le développement de la vie dans le Christ.»

Ce même document précise que « tous les rituels chrétiens, aussi bien orientaux qu'occidentaux, prescrivent que l'on fasse précéder l'administration par une préparation dans laquelle s'exprime progressivement, soit la démarche du candidat vers le Seigneur, soit – immédiatement avant le Baptême – son adhésion au Christ et sa renonciation á Satan et aux forces du mal. A titre d'exemple, on peut rappeler les homélies de Saint Jean Chrysostome ou de son contemporain Mar Théodore de Mopsueste, qui soulignent l'urgence de cette dimension de l'initiation aux mystères du Christ.

Les formules rituelles qui expriment cette attitude doivent correspondre aux dispositions concrètes des candidats »

Cette idée est suivie par une déclaration qui se perpétue alors dans une certaine prescription :

« L'initiation chrétienne est un processus de conversion, ponctué par certains moments et certains rites, qui réalisent la sage pédagogie du salut. C'est justement la nature de la progression de l'itinéraire de conversion qui **réclame (...) l'ancienne distinction dans la durée, entre la partie préparatoire et la véritable célébration baptismale**. Une telle séparation sera rétablie de façon d'autant plus significative qu'il s'agira du Baptême des adultes. »

Il serait donc souhaitable de garder une **« distinction dans la durée, entre la partie préparatoire et la véritable célébration baptismale »** en suivant les indications des rituels grecs antérieurs. C'est son contexte patristique que j'essaie de développer dans cet exposé aujourd'hui.

Dans la pratique courante du rite grec il y a « une cérémonie du huitième jour après la naissance, quand on fait une prière « de dénomination » de l'enfant, et on le marque du signe de la croix. Dans chaque cas particulier cette célébration précède le catéchuménat et la célébration baptismale.

Par la suite (cela peut-être déjà pendant la célébration baptismale), les Grecs disent tout d'abord la première prière du catéchuménat, puis les prières d'exorcisme. Tout cela fait partie de la célébration du « second catéchuménat », directement orientée vers le Baptême. En commençant par la marque du signe de la croix, et une autre prière encore, ensuite on la continue par les trois exorcismes et la grande prière du catéchuménat.

Les témoignages sur l'organisation de la préparation et l'inscription entre le II^e et le IV^e siècle

Déjà un document du christianisme primitive, intitulé « Doctrine du Seigneur transmise aux nations par les douze apôtres » (*Didachè*) nous sert à titre de preuve documentaire, en attestant que la célébration du baptême signifie une immersion dans l'eau (ou bien dans une situation d'urgence on verse trois fois de l'eau sur la tête du baptisé), et que cette célébration est précédée par des **préparations** (qui implique par exemple un jeûne pendant un ou plusieurs jours). Cette idée fondamentale demeurerait bien longtemps encore.

Chez Justin de Napolouse (Justin Martyr) la méthode d'approche est un peu différente. Dans sa Première Apologie (I Apol. 61) il nous explique : à tous, « ceux qui croient à la vérité de nos enseignements et de notre

doctrine et qui promettent de vivre selon cette doctrine, nous leur enseignons alors à prier et à demander à Dieu, dans la jeûne, la rémission de leurs péchés, et nous-mêmes, nous prions et jeûnons avec eux. Ensuite, ils sont conduits par nous où est l'eau ... » Donc, la préparation spirituelle et ascétique est extrêmement importante. Car seulement après cette préparation qu'ils sont conduits « là, où se trouve l'eau » Par la suite il précise qu'ici il ne s'agit pas de la rémission des fautes uniquement, mais surtout d'une renaissance, d'une régénération, d'une illumination : « On invoque dans l'eau sur celui qui veut être régénéré et qui se repent de ses péchés le nom de Dieu, le père et maître de tout. »

On pourrait évidemment évoquer les écrits patristique de l'époque d'Origène. Lui aussi témoigne sur l'existence d'une préparation consciente à la vie chrétienne. Une telle préparation de plusieurs années précède la célébration du Baptême. Elle a un caractère aussi ascétique que catéchétique. Les « Stromates » de Clément d'Alexandrie reflètent aussi que « le temps aussi est largement nécessaire à une solide formation catechuménale ». Selon le second livre (96,1) on ne peut pas attendre d'un catéchumène récemment inscrit, qu'il porte des fruits, car l'arbre qui vient d'être planté, non plus, il ne peut pas porter des fruits encore. Clément d'Alexandrie compare le catéchumène inscrit à un arbre fraîchement planté (comme Origène le fera plus tard). Car le cathécumène a besoin de trois ans au moins encore, pour qu'il évolue moralement, et obtienne l'acquisition de la tétrade des vertus, c'est à dire des quatre vertus cardinales. Puisqu'il aura une demeure perpétuelle dans la Seigneur à condition, qu'il avait bien acquis les quatre vertus cardinales.

Pour ce temps de catéchuménat, la même durée de trois ans entiers est prévue dans l'Église entière par la Tradition Apostolique , publiée à Rome il y a juste 1800 ans.

À partir du III^e siècle, dans les cas optimales, ce catéchuménat de trois ans commence par une inscription, un enregistrement officiel. Selon la prescription de la Traditio Apostolica (Ch. 15.; qui présente également l'implantation des traditions orientales (apostolique) en Occident), avant que le peuple arrive, les personnes inscrites s'avancent devant leurs enseignants (cathéchistes) qui les interrogent sur le motif de leur conversion (au christianisme). Ceux qui les ont amenés témoignent à leur faveur: est-ce qu'ils sont capables d'écouter la Parole? On leur pose également les questions qui concernent leur état de vie: Est-ce qu'ils sont mariés? Sont-ils des esclaves?

Toutefois cette inscription prendra une plus grande importance encore à l'époque des empereurs. Non seulement le rite du marque par le signe de la croix devient plus importante. La démarche du catéchumène qui demande à être baptisé est comparé par Theodore de Mopsueste à celle de l'étranger qui demande la citoyenneté. Analysant l'enregistrement (des cathéchumenes) à priori il commence son homélie (Homélie 12) par la présentation des citoyens chrétiens dans le Royaume des Cieux. Celui qui veut s'inscrire dans le Royaume du Christ, Notre Seigneur (c'est à dire qu'il est inscrit dans l'assemblée des premiers-nés dans les cieux – selon le chapitre 12 de l'épître aux Hébreux) doit se présenter devant le dirigeant de l'Église, avec une demande officielle. Il doit être accompagné convenablement. Initialement, c'est devant le diacre que le catéchumène vint avec sa demande, et ensuite le diacre en fis un rapport à l'évêque.

Par contre, Théodore dans ses homélies parle du dirigeant de l'Église (de l'évêque) seulement, dont la tâche est de s'informer sur la moralité du catéchumène. Tandis que uniquement la personne qui va assumer la fonction de parrain rend compte du catéchumène, donc à celui-ci convient de se taire, comme c'est le cas de l'étranger qui demande la citoyenneté dont il ne peut rendre compte et offrir une garantie qu'un citoyen de la ville. « Théodore de Mopsueste rappelle comment, lors du recensement de Quirinius, Joseph et Marie se soumirent à ces usages terrestres en se faisant inscrire dans la cité de Bethléem. »

C'est la raison pour laquelle « l'enregistrement », l'inscription, puis l'imposition des mains se passent d'une façon très officielle. C'est exactement la reprise de cette démarche avant la célébration du baptême dont la Tradition Apostolique parle dans son 20-ème chapitre. Á nouveau il faut vérifier l'honnêteté de leur vie privée, la qualité de leur vie chrétienne, en particulier leur attitude envers les veuves, les malades et les pauvres.

Le « Journal de voyage » d'Égérie du IV^e siècle fournit une présentation sur la façon dont l'évêque entouré de son clergé accueille des catéchumènes qui demandent d'être inscrits le premier jour du Carême en Terre Sainte (à Jérusalem). Sur chaque candidat l'évêque s'enquiert auprès de ses compagnons de la vie qu'il mène : c'est une enquête de moralité ; si ses résultats sont positifs, le candidat est inscrit de la main même de l'évêque sur un registre approprié.

Donc c'est « l'enquête », qui n'est pas du tout insignifiante, ni sans importance ou ridicule à cette époque paléochrétienne, puisque les organismes persécutent des chrétiens, ils les provoquent et les traînent devant les interrogatoires.

Pendant les premières semaines qui suivent l'inscription les catéchistes se tiennent compte que les catéchumènes sont des vrais « commençants », à qui « tout peut arriver » encore. Ainsi Origène et les catéchistes autour de lui en faisant les mêmes expériences, ils divisaient leurs catéchumènes en deux groupes. Le premier groupe: ce sont les commençants qu'on vient d'initier, qui n'ont pas encore reçu le symbole de la purification. Le deuxième groupe est constitué de ceux qui ont fourni les meilleures preuves de leur décision de ne rien vouloir d'autre que ce qui est approuvé des chrétiens. Dans le chapitre 17 de son « Exhortation au martyr », Origène nous montre clairement comment ils distinguaient ces différentes étapes. Cette instruction témoigne d'une célébration, qui avait lieu tout au début du catéchuménat. Pendant cette cérémonie les cathécumènes renoncèrent ouvertement à l'idolâtrie. Pour bien comprendre ses paroles il nous faut remémoriser que dans le texte grec de Septante, le nom de Josué est traduit par le mot Jesus, donc c'est facile à penser à notre Seigneur Jésus Christ et le mettre partout à la place de Josué. Voyons donc « exhortation » d'Origène :

Ce que Jésus (=Josué) disait au peuple que Dieu avait mis en possession de la Terre Sainte, l'Écriture pourrait aussi nous le dire aujourd'hui: Maintenant craignez le Seigneur et servez-le dans la perfection en toute sincérité. (Jos. 24, 14).

(...) Or, au début, quand vous vous disposiez à devenir catéchumènes, on a pu vous dire à bon droit: S'il ne vous plaît pas de servir le Seigneur, choisissez qui vous voulez servir, soit les dieux des Amoréens dont vous habitez le pays. (Jos.24,15)

Et c'est ainsi que votre catéchiste vous a sans doute déclaré : « Pour moi et ma famille, nous voulons servir le Seigneur, car il est saint. » (idem)

Mais maintenant il n'y a plus lieu pour vous de dire, car c'est alors que vous aviez dit: « Loin de nous délaisser le Seigneur pour servir des dieux étrangers. Le Seigneur Dieu, c'est lui notre Dieu (...). »

C'est en effet au moment de la religieuse alliance que vous avez dit naïvement aux catéchistes: « Nous servons le Seigneur, car il est notre Dieu ».

Si donc celui qui transgresse une convention humaine se met hors la loi et loin du salut, que faut-il dire de celui qui rompt l'alliance conclue avec Dieu et qui retourne à Satan à qui il avait renoncé au baptême?

Selon les spécialistes cette coutume exista réellement dont Origène nous parle ici. Il fallait que les catéchumènes prononcent une promesse pas

seulement immédiatement avant le Baptême, mais déjà tout au début du catéchuménat. Par cette promesse ils renoncèrent à leurs habitudes qui sont incompatibles avec le christianisme. Tertullien atteste aussi qu'à cette époque les catéchumènes s'opposèrent aux idôles même deux fois: « bis idolis renuntiamus ».

Donc, à l'époque d'Origène le catéchiste prévoit que peut-être – et c'est forcément possible –, que pas tous les catéchumènes ont vraiment une bonne intention. Ils sont instables, versatiles, ceux qui ont des motivations fausses, c'est pour cela on devrait les détecter. Ce serait mieux d'écarter ces personnes que de les faire baptiser. Étant donné que si quelqu'un est baptisé une fois, il doit professer le Christ même au prix de son sang. Aujourd'hui c'est très surprenant à lire ces références contemporaines comme celle-ci: « enfin, si un catéchumène est arrêté ou tué pour le nom du Seigneur, qu'il ne s'inquiète de rien, car il sera justifié, car il a reçu le baptême du sang » (Trad. Apostolica, XIX). Il faudra donc qu'ils acquièrent la capacité du total renoncement.

Nous trouvons encore largement les opinions semblables au cours des siècles suivants.

Les conditions et les rites spéciales de la réception dans le catéchuménat au IV^e siècle

Tout au début des ses cathéchèses, dans sa procathéchèse (cathéchèse préliminaire) Cyrille de Jérusalem nous dévoile une exigence spéciale. La décision de cathécumène doit être sincèrement déterminée, il lui faut prendre une décision ferme: « C'est ton choix, par sa sincérité, qui te rend susceptible d'être appelé ; car ici la présence de ton corps, sans celle de ton intelligence, ne servirait à rien. »

« Un jour, Simon le Magicien se présenta, lui aussi, au baptême. Il fut immergé mais non illuminé. Il plongea son corps dans l'eau, mais n'as-sura point à son coeur la lumière de l'Esprit. Son corps descendit et remonta, mais son âme ne fut pas mise au tombeau avec le Christ ni ne ressuscita avec lui. Je te cite des exemples de chute pour t'empêcher de tomber. Ceci arrivait en effet à ces personnages pour servir d'exemple, et a été écrit pour l'instruction de ceux qui jusqu'à nos jours se présentent au baptême. Que nul d'entre vous ne se fasse prendre à tenter la grâce ! (...) Tu te mêles de ce qui se passe, Dieu, lui, penses-tu, ne se mêle pas de ton coeur ? »

« Il est un homme qui jadis se mêla à la noce dont parlent les Évangiles. En négligé, il entra, s'étendit et se mit à manger, car il avait eu l'accord de l'époux. (...) Je veux bien que le portier ne t'ait pas empêché d'entrer, tant est libéral l'intendant. Tu ignorais, soit, quel vêtement était de rigueur pour être admis au festin : tu es entré, tu as vu les vêtements pour ainsi dire fulgurants des convives : n'aurait-il pas fallu, du moins, tirer de ce qui frappait tes yeux, une leçon ? N'aurait-il pas fallu faire une honnête entrée, pour faire une honnête sortie ? Mais voici que ta fâcheuse entrée te vaut aussi une fâcheuse expulsion. » (Mt 22,13).

Cyrille avertit par cette métaphore terrible ses catéchumènes: « Prenez garde de vous! » A travers cette image il leur rappelle leur inscription, leur réception :

« Nous, en effet, les ministres du Christ, nous avons accueilli chacun, et jouant en somme un rôle de portiers, nous avons laissé la porte libre. Il est possible que tu sois entré avec une âme maculée de péchés et avec une intention souillée. Tu es entré, tu as été jugé digne, ton nom a été inscrit. (...) Si ton âme avait pour vêtement l'avarice, entre avec un autre. Dépouille le vêtement que tu as porté, ne mets rien par-dessus. Si ton âme avait pour vêtement la fornication, entre avec un autre. Dépouille le vêtement que tu as porté, ne mets rien par-dessus ; dépouille-moi fornication et impureté, et revêts-moi la très éclatante robe de la chasteté. Je te donne cet avis avant que n'entre l'Époux des âmes, Jésus, et qu'il ne voie tes vêtements. Tu disposes d'un long délai : tu as une pénitence de quarante jours, tu as une bonne occasion pour vous dépouiller de vos sales vêtements, pour vous revêtir, et revenir ensuite. Mais si vous persistez dans vos dispositions perverses, je serais innocent, moi qui vous avertis; et vous, n'espérez recueillir et emporter d'ici aucun fruit. »

Il faut dévoiler la fausse motivation. Cependant l'exploration d'une disposition vicieuse ne se fait pas dans l'intérêt pour renvoyer le candidat, mais plutôt pour le salut de son âme. Pendant son catéchuménat il doit se libérer de la fornication et de l'avarice.

« Considère combien est grande la dignité que te confère Jésus. On t'appelait catéchumène. Tu entendais du dehors; tu entendais parler d'espoir, mais tu ne le voyais pas venir; parler de mystères que tu ne comprenais pas; lire les Écritures dont tu ne saisissais pas le sens profond. Dorénavant ce n'est plus un bruit extérieur qui frappe tes oreilles; c'est l'Esprit qui habite en toi et qui a fait de ton âme sa demeure. »

Son argumentation se termine par cette idée: « Toi, tu es un homme

misérable, et on t'appellera Dieu. » Donc c'est dans l'espérance de la divinisation qu'ils y entrent tous ceux qui renoncent de leur mode de vie. Cette divinisation était attesté auparavant par Hippolyte et ses contemporains déjà.

Cyrille continue ainsi:

« Tu es venu pour combattre, donne-toi la peine de fournir ta course; tu n'auras pas d'occasion comparable de le faire. Si tu étais dans l'attente des jours de tes noces, laisserais-tu pas tout le reste de côté pour te donner à la préparation du festin ? Or te voici sur le point de consacrer ton âme à l'Époux céleste : ne vas-tu pas négliger les intérêts du corps pour conquérir les biens spirituels ? »

Mais il faut s'y habituer et surtout ce processus exige le temps. C'est pour cette raison que pour expliquer l'importance de ces trois ans, les catéchistes du IV^e siècle, repètent encore la métaphore répandue et particulièrement populaire parmi les Alexandrins : l'image des arbres fraîchement plantés. Car l'enjeu est énorme: on ne peut pas juste expérimenter le Baptême, puis éventuellement le reprendre après et le recevoir encore une deuxième fois:

« Il n'est pas permis de recevoir le baptême deux ou trois fois, car alors on pourrait dire: « J'ai une fois manqué mon coup, la seconde fois je vais redresser la situation. » En fait, si on manque son coup une fois, la situation est impossible à redresser. « Car il y a un seul Seigneur, une seule foi, et un seul baptême. » (Ep 4,5). On ne rebaptise que les hérétiques, parce que la première fois, il n'y a pas eu de baptême. (...)

Dieu en effet ne cherche chez nous rien d'autre que la bonne intention. ... Renonce dès aujourd'hui à tout oeuvre mauvaise ; que ta langue ne prononce pas de paroles malséantes, que ton Œil ne pêche pas, et que ton esprit ne rôde pas autour de la vanité. Hâte tes pas vers les catéchèses. Accueille avec empressement les exorcismes : sous les insufflations, sous les exorcismes s'opère ton salut. »

Les rites d'exorcisme au IV^e siècle

Nous allons maintenant passer aux exorcismes qui ont joué un rôle plus en plus important. Cyrille continue en disant:

« Dis-toi que tu es un or sans valeur, falsifié, mêlé de divers matériaux : airain, étain, fer, plomb. Nous poursuivons la possession de l'or sans alliage. L'or ne peut sans le feu être purifié des éléments étrangers. De

même, sans les exorcismes, l'âme ne peut être purifiée ; ils sont des prières divines, tirées des divines Écritures. »

Le « Journal de voyage » d'Égérie relate le fait qu'à Jérusalem, l'exorcisme est effectué chaque jour de jeûne: on le répète tous les matins. Ensuite l'évêque commente le livre de la Genèse et la symbole de foi à partir de la première jusqu'à la troisième heure. Pendant sept semaines une catéchèse de trois heures est tenue dans l'église Martyrium et l'église Anastasis (église du Saint-Sépulcre). Par contre, pendant la Semaine Sainte il n'y a plus de temps pour une telle catéchèse continue.

Néanmoins la technique est dévoilée aussi aux auditeurs de Cyrille. Voilà:

« On t'a voilé le visage pour que ta pensée en soit plus fixée, pour éviter que ton oeil ne divague et ne fasse aussi divaguer ton coeur. Mais tandis que tes yeux sont voilés, rien n'empêche tes oreilles d'accueillir la parole du salut. Les habiles orfèvres se servent d'instruments délicats pour souffler sur leur brasier et faire ainsi surgir les paillettes d'or cachées dans le creuset. C'est donc en attisant la flamme tout proche, qu'ils découvrent l'objet de leur recherche. Ainsi quand les exorcistes, par le 'Souffle' divin, jettent la crainte, et comme dans un creuset — en l'occurrence le corps —, rallument l'âme : alors le démon-ennemi s'enfuit : il reste le salut, il reste aussi l'espérance de la vie éternelle, et finalement, l'âme, purifiée de ses fautes, possède le salut. Restons donc attachés à l'espérance, frères, donnons-nous nous-mêmes et espérons, pour que le Dieu de l'univers, voyant notre disposition, nous purifie de nos fautes, nous invite à concevoir bon espoir au sujet de nos projets et nous donne la conversion qui sauve. »

Par la suite, à l'avance il remarque que l'exorcisme sera effectué séparément pour les hommes et les femmes, « pour que la base du salut ne soit pas une occasion de perdition. » Donc « pendant les exorcismes... que les hommes soient avec les hommes, les femmes avec les femmes. » Il recourt ici à l'arche de Noé : « l'arche de Noé renfermait Noé avec ses fils, et la femme de Noé avec les femmes de ses fils. »

Nous pourrions deviner que les vierges sont aussi séparées des femmes mariées. En tout cas il formellement interdit que ces dernières parlent. « Qu'elle prie, qu'elle remue les lèvres, mais qu'on n'entende pas de voix ». Evidemment c'est à cause des consignes de saint Paul (1Cor 14, 34) qu'il fait taire les femmes mariées ainsi que les vierges. Mais il ne laisse pas aux hommes non plus des récréations aisées. Au contraire, malgré qu'il n'y a pas d'enseignement, il faut « que les hommes aient

dans les mains quelque livre utile, que l'un y lise et que l'autre écoute. S'il n'y a pas de livre, que l'un prie et que l'autre dise quelque parole profitable. » Il n'est absolument pas permis de s'occuper des choses inutiles, que « ce que la cité a fait, ce que le bourg a fait, ce que le roi a fait » ou pas plus que « ce que l'évêque a fait, ce que le prêtre a fait. » Il ne faut porter le regard qu'en haut, puisque la curiosité pour les choses du monde détourne l'attention de l'essentiel.

Puis Cyrille revient encore une fois sur la métaphore courante, des arbres fraîchement plantés. Probablement il le fait ainsi à plus forte raison, que le mot « néophyte » signifie précisément l'arbre fraîchement planté.

« Dis-toi que c'est le temps de la plantation des arbres : si nous ne creusons, et profondément, est-ce que notre plantation une fois manquée, pourra en un autre temps être réussie ? »

Après, tout à coup il change d'image: il commence à parler de la construction. C'est le système métaphorique de Pasteur d'Hermas ce qui apparaît de l'arrière plan:

« Dis-toi que la catéchèse est un édifice : si nous ne creusons pas pour les fondations, si nous n'assurons pas les joints de la construction, la cohésion de la maison, pour qu'elle ne comporte aucune malfaçon qui rendrait caduque la construction, absolument inutile sera lui-même le premier travail. Il faut au contraire joindre successivement pierre à pierre et accorder angle à angle, en arasant le superflu : c'est ainsi qu'il faut aboutir à élever une construction impeccable. De même, nous t'apportons, pour ainsi dire, les pierres de la science. Il faut écouter ce qui concerne le Dieu vivant ; écouter ce qui concerne le jugement ; écouter ce qui concerne le Christ ; écouter ce qui concerne la Résurrection. Il y a quantité d'enseignements successifs, actuellement donnés sans lien, mais qui, le moment venu, le seront d'une manière systématique. Mais si tu ne les relies pas en leur ensemble et si ta mémoire ne retient pas les premiers, puis les suivants, l'architecte aura beau bâtir, tu n'auras qu'un édifice fragile. » Vers la fin de son Prologue Cyrille mentionne la discipline du secret (*disciplina arcani*). Égérie, la pèlerine qui vit beaucoup plus après lui connaît aussi cela. Est-ce que seulement les souvenirs affreux qu'on garde de la persécution de chrétiens qui obligent cette discipline?

« Donc, lorsqu'on te donne la catéchèse, si un catéchumène cherche à savoir de toi ce qu'ont dit les maîtres, ne dis rien à quelqu'un de l'extérieur. Car nous te transmettons un mystère et une espérance du siècle à

venir. Garde le mystère pour Celui qui en retour donne la récompense! Que nul jamais ne te dise : « Quel inconvénient pour toi si je suis moi aussi au courant ? » — Les malades aussi réclament le vin ; mais si on leur en donne à contretemps, il produit la folie, et voici un double malheur : mort du malade et perte de la réputation du médecin. Ainsi en est-il également dans le cas du catéchumène qui s'instruit de la bouche d'un fidèle : le catéchumène délire car il ne comprend pas ce qu'il a entendu, discute et tourne en dérision ce qui lui a été dit... »

Le noyau central du christianisme, et la vie de foi ainsi que la vie de prière de l'Église sont secrets (il sont des mystères). Cela ne concerne que les initiés: « Ne jetez point vos perles devant les pourceaux! »

Les catéchismes de Cyrille sont des explications, commentaires de la symbole de foi. Avant le Dimanche des Rameaux il nous mentionne simplement que les cathéchumènes reçoivent en entier la symbole de foi. Dans son Journal de voyage, Égérie nous décrit ce que Cyrille ne nous exposa pas en détail, ce veut dire la fait que les cathéchumènes récitent la symbole de foi devant l'évêque. C'est la « reddito symboli », qui n'est pas toujours la condition du baptême, mais elle le précède toujours.

Selon Cyrille l'objectif n'est pas peu de chose: pas moins que le Paradis même. Dans cette perspective nous vaut la peine d'accepter toute sorte de renoncement. Dans son Catéchèse préliminaire aussi il met en relief l'importance de la confession, le pardon aux prochains et l'ascète, le jeûne, la prière car ils sont nécessaires pour la préparation de notre coeur qu'il soit capable d'accueillir l'Esprit Saint. Également il mentionne la valeur de ces quarante jours, la générosité du Bon Pasteur et la table dressée des baptisés.

Le catéchuménat chez saint Jean Chrysostome

Nous trouvons quelques catéchèses chez Jean Chrysostome, où tout d'abord il raconte l'achèvement de son propre catéchuménat, l'expérience magnéfique de la nuit du Baptême. L'orateur évoque avec émotion sa propre démarche de catéchumène, puis il décrit l'exorcisme. Avant tout il nous fait remarquer que ce rite est affectué toujours par les personnes qui sont chargées particulièrement de cette tâche. C'est justement l'exorcisme qui purifie la maison de la présence de tout mal, et ainsi il rendra possible l'entrée du Seigneur Rois dans cette demeure.

Jean Chrysostome mentionne aussi qu'à la fin du catéchuménat dans l'après-midi de Vendredi Saint, on administrait la dernière cérémonie:

le renoncement à Satan et l'adhésion au Christ. Saint Jean lui-même avait vécu cette célébration au cours de la nuit de Samedi Saint, mais ce rite entre 372 et 388 fut transféré au jour précédent. Jean Chrysostome rapporte que les catéchumènes prononcent à genoux les prières du renoncement à Satan et d'adhésion au Christ. Il accentue volontairement cette situation dramatique: dans l'après midi de Vendredi Saient les catéchumènes prient à genoux avec les bras levés vers le ciel. Ils s'opposent à Satan, à ses pompes, à son service et à toutes ses œuvres.

Nous voyons chez saint Jean Chrysostome que la prononciation des vœux est déjà séparable de la célébration du baptême, et malgré qu'il ne mentionne pas ici l'orientation des cathécumènes ou bien le fait qu'ils se tournent vers l'ouest, ce rite est considéré comme très important. À tel point que – selon son avis –, tout de même si on baptise des moribonds, de toutes les manières on doit prononcer les mots exprimants le renoncement à Satan et l'adhésion au Christ puisque ces vœux sont si contraignants qu'ils nous engagent comme le fait le mariage.

Cette profession est suivie par l'onction de l'huile des catéchumènes avant la célébration du baptême. Jean Chrysostome nous révèle déjà ce qui n'était pas clair auparavant : l'huile des catéchumènes ne rend pas les corps uniquement brillants, mais leur corp devient parfumé aussi. Puisque « cette onction est à la fois l'huile et baume ». Il semble qu'à Antioche selon le nouveau rituel on oignit leur front à Vendredi Saint, après les vœux d'adhésion au Christ, tandis que le corps entier fut oint juste dans les moments qui précédèrent le rite de baptême.

Quelques conclusions pratiques

Il serait très important qu'on prenne très sérieusement tout ce période de catéchuménat, les personnes elles-mêmes, ainsi que la pratique d'exorcisme, car celle-ci n'est pas un jeu ! Au contraire : c'est très sérieux, comme il est un duel mortel avec le mal. De plus son actualité est bien réelle encore aujourd'hui.

Il faudra faire de nouveau la distinction dans la durée entre l'intronisation catéchuménale et la célébration baptismale dans le rite byzantin.

Pas seulement l'enseignement et le programme d'enseignement ont une importance considérable: l'instruction concernant la prière et le jeûne sont encore beaucoup plus nécessaires. Ce que nous devons faire c'est surtout apprendre à prier et à jeûner le candidat, qu'il devienne une per-

sonne disciplinée, ayant la maîtrise de soi, patiquant le renoncement, et qu'il soit apte de prendre sur lui-même le joug du Christ. Ce serait vraiment nécessaire planter les vertus humaines et chrétiennes, puis faire en sorte que ces vertus soient bien familiarisées pour lui.

Il faut prendre sérieusement l'engagement chrétien: selon les Pères de l'Église, celui qui faisait sincèrement son catéchuménat, n'a rien à craindre des persécutions, puisque même si son sang est versé, dans le bain de son propre sang il parviendra au Paradis éternel.

Cependant il serait nécessaire filter et éliminer les motivatoins fausses des personnes concernées.

Prenons conscience de la possibilité unique, irripétibile, extraordinaire du baptême! On n'en fait pas les tentatives, on doit y aller à coup sûr.

Enfin, c'est très important d'éprouver et de laisser faire l'expérience des événements – comme le faisaient saint Jean Chrysostome et ses compagnons. Ainsi pour le baptisé ce temps de catéchuménat devienne une expérience pour la vie, et une expérience même jusque dans la vie éternell

MONS. DR. ATANÁZ OROSZ

CATECHESI SUL CONFINE TRA ORIENTE ED OCCIDENTE

Secondo l'”Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche” della Congregazione delle Chiese Orientali le chiese orientali sono rimaste „del tutto fedeli allo spirito dei Padri della Chiesa, secondo cui la liturgia è il luogo dov si concentrano la catechesi e l'insegnamento della religione... nel quadro del quale si svolge la preparazione dei catecumeni al battesimo... in modo tale che l'insegnamento ed i simboli sono in piena armonia l'una con gli altri, anzi, perfino la diaconia vi trova il suo posto. Tutta la vita della Chiesa è quindi concentrata nella liturgia. Ancora oggi le chiese orientali attingono ispirazione ad essa che le conferisce la forza. È da essa che deve provenire la visione che rivaluta il metodo mistagogico della formazione dei fedeli: dalla liturgia compresa ed accolta nasce lo sviluppo della vita in Cristo.”

Lo stesso documento chiarisce che „ogni libro di rituale cristiano descrive – sia in Oriente sia in Occidente – che l'amministrazione del battesimo deve essere preceduto da una preparazione. Nel quadro di questa si esprime gradualmente che il candidato si sta approssimando al Signore, e d'altra parte – subito prima del battesimo stesso – che è attaccato a Cristo, per cui contraddice a Satana e alle forze del male. Ne troviamo buoni esempi nelle omelie di San Giovanni Crisostomo o del suo contemporaneo, Teodoro di Mopsuestia, i quali sottolineano quanto è importante questa dimensione dell'iniziazione ai misteri di Cristo.”

„È (dunque) importante che anche l'impostazione spirituale dei candidati corrisponda alle formule del rito che esprimono questo. Nel caso degli adulti, personalmente...”

Ed a questo segue un'affermazione a cui fa seguito quasi un decreto:

„L'iniziazione cristiana è un processo di conversazione, arricchito da alcuni momenti del culto e in cui si manifesta la saggia pedagogia della salvezza. Oggi, nella maggioranza dei casi, il rito del battesimo viene ce-

lebrato assieme ai riti della prerazione. Siccome però il cammino della conversione richiede naturalmente un progresso, perciò è auspicabile restituire la prassi precedente che separa anche nel tempo la preparazione e il rito del battesimo stesso. Ancora più importante risulta la separazione dei due momenti laddove si tratta di battesimo di adulti.”

Quindi sarebbe raccomandabile „separare anche nel tempo la preparazione dal rito del battesimo stesso.”

Cerco in questa mia conferenza di oggi lo sfondo antico in Oriente.

Nell'attuale prassi greca, ereditata dall'età dei Padri della Chiesa, ancora molto prima del catecumenato e del rito del battesimo ha luogo „la preghiera della denominazione da recitare otto giorni dopo la nascita, nel quadro del rito del segnare il fanciullo con il segno della croce”.

Dopo questo i greci (eventualmente nel contesto del battesimo) recitano la 1. preghiera del catecumenato e poi quella dell'esorcismo. Il rito del cosiddetto „secondo catecumenato” che comprende questi, è diretto ormai espressamente sul battesimo. Ha inizio con il segno della croce sul bambino, poi con un'altra preghiera, a cui seguono tre esorcismi e la grande preghiera del catecumenato.

Testimonianze dei secoli 2- 4 sull'organizzazione della preparazione e sull'iscrizione

Già il documento paleocristiano tramandatoci col titolo „L'insegnamento dei dodici apostoli” (Didaché) testimonia che il battesimo significava l'immersione (o, in caso di necessità, oblazione tre volte) e che richiedeva degli atti preparatori (p.es. un digiuno di diversi giorni). Il pensiero di base del Didaché è rimasto anche in seguito.

Il confessore della fede Giustino testimonia un approccio alquanto diverso. Nella prima Apologia (I Apol. 61) espone che „tutti quelli che hanno accettato e credevano che è vero quel di cui noi parlavamo e che insegnavamo, ed hanno fatto il voto di vivere secondo questo per quanto ci riusciranno, gli viene insegnato di pregare e a chiedere col digiuno a Dio la remissione dei loro peccati precedenti, ed anche noi preghiamo e facciamo digiuno assieme a loro.” Cioè anche la preparazione ascetico-spirituale è assai importante. Solo dopo questo loro vengono condotti „dove c'è acqua...”

Poi chiarisce pure che qui si tratta non soltanto di remissione dei peccati, bensì di rinnovamento ed illuminazione: „Nell'acqua sopra colui

che ha deciso di volersi rinnovare e si è pentito dei suoi peccati, viene chiamato il nome del Padre dell'universo, il Dio che regna su tutto.”

Potremmo evocare l'epoca di Origene, il quale testimonia la cosciente preparazione della vita cristiana: il battesimo è preceduto da una preparazione di diversi anni, di carattere non solo catechetico, ma anche ascetico. Già anche lo Stromateon di Clemente d'Alessandria rispecchia che per una solida preparazione del catecumeno „c'è bisogno di tempo” abbondante. Secondo il 96,1 del secondo libro dal catecumeno appena iscritto non è possibile aspettare dei frutti, come neanche un albero appena piantato può portare subito frutti. Anche Clemente d'Alessandria – come più tardi Origene – paragona il catecumeno appena iscritto ad un albero appena piantato, il quale ha bisogno di almeno tre anni di sviluppo morale per raggiungere „il quartetto delle virtù”: potrà avere dimora stabile del Signore solo se si appropria di tutte e quattro le virtù cardinali.

La Traditio Apostolica, scritta proprio 1800 anni fa a Roma, descrive pure questa preparazione triennale, e dispone di applicarla in tutta la Chiesa.

In caso fortunato il catecumenato triennale già dal secolo III in poi ha inizio con l'iscrizione, cioè la presentazione ufficiale. La Traditio Apostolica che dimostra anche l'implementazione della tradizione orientale in Occidente, al capitolo 15 dice di loro che dovevano comparire ancora prima dell'arrivo del popolo „davanti agli insegnanti”, i quali „chiederanno loro per quale motivo si convertono alla fede. E quelli che li hanno condotti, devono dichiarare che sono capaci di ascoltare il Verbo. Gli devono chiamare pure in quale stato essi vivevano: hanno forse una moglie? Degli schiavi?”

Nel periodo imperiale questa presentazione acquista sempre maggiore significato. Non solo il rito del segno della croce diventa sempre più importante. Le omelie di Teodoro di Mopsuestia paragonano la persona che si presenta al battesimo ad un nuovo insediato che chiede la cittadinanza. Lui comincia la sua 12. omelia, dedicata all'analisi della presentazione al battesimo esponendo la cittadinanza celeste dei cristiani. Chi si vuole iscrivere „nel regno celeste del nostro Signore Cristo” (cioè, secondo il capitolo 12 della Lettera agli Ebrei, tra i primogeniti iscritti ai cieli), deve rivolgersi con richiesta ufficiale ed adeguato seguito al dirigente della chiesa. Originalmente chi si presentava si rivolgeva al diacono, il quale riferiva al vescovo.

Le omelie di Teodoro parlano però ormai esplicitamente del dirigente della Chiesa, il quale deve informarsi sulla moralità del candidato. La persona interessata però deve tacere, perciò è il suo fedelissimo (il futuro padrino di battesimo) a riferire su di lui, come anche per le persone richiedenti la cittadinanza deve riferire un cittadino vivente all'interno della città, prendendone la responsabilità. Teodoro di Mopsuestia fa però riferimento non solo al diritto secolare, ma anche alla nascita di Cristo: al modo con cui Maria e Giuseppe, ai tempi di Quirino, avevano dovuto sottomettersi alle leggi del censimento nella città di Betlemme.

Perciò quindi ha luogo la „registrazione” o iscrizione, con l'imposizione delle mani in occasione del presentarsi del candidato. Il 20. capitolo della Traditio Apostolica parla di ripetizione di questo gesto, ormai subito prima del battesimo. Di nuovo si deve chiarire l'onestà della vita privata, la forma di vita cristiana delle persone implicate, la loro impostazione nei confronti delle vedove e degli orfani, nonché dei poveri.

Il diario di viaggio di Egeria, del secolo IV, descrive nei dettagli come in Terra Santa (a Gerusalemme) il vescovo circondato dal clero accettava le persone che si presentavano al battesimo nel primo giorno della Quaresima. Il vescovo chiede ad uno ad uno ai compagni dei candidati sui costumi di questi, cioè gli fa un esame di moralità. E quando si raggiunge una certezza, alla presenza dei testimoni, annota di propria mano il loro nome. Questo è quindi l'interrogatorio che in epoca paleocristiana non è per nulla ridicolo o insignificante. Infatti, contemporaneamente ci sono i persecutori dei cristiani ad interrogarli e provarli.

Secondo l'esperienza dei catecheti, nelle prime settimane dopo l'iscrizione hanno a che fare on 'appena principianti” a cui „può accadere ancora qualsiasi cosa”. Lo sentivano così soprattutto i compagni di Origene che hanno diviso i catecumeni esplicitamente in due gruppi: gli „appena principianti” che „non hanno ancora ottenuto il simbolo della loro purificazione”, mentre nell'altro gruppo c'erano i „progrediti” che hanno già testimoniato di „non voler nient'altro a nessun costo se non le cose accettate dai cristiani”. Per la chiara distinzione delle due fasi leggiamo un felice esempio nel 17. capitolo dell'opera intitolata „Esortazione al martirio”. Questo passo fa vedere come all'inizio del catecumenato c'era stato un rito, nel quadro del quale i pagani che si presentavano al battesimo rinunciavano chiaramente all'idolatria. Per la comprensione del brano dobbiamo prendere coscienza del fatto che nel testo greco del

Septuaginta il nome di Giosué viene scritto come Gesù, perciò è facile far riferire tutto al nostro Signore Gesù Cristo. Vediamo quindi l' "esor-tazione" di Origene:

„Le Sacre Scritture ora ci può dire la stessa cosa che aveva detto Gio-sué al popolo introducendolo alla terra santa. Le sue parole erano state queste: „Temete dunque il Signore e servitelo con integrità e fedeltà!” (Gios 24,14). (...) Inizialmente quando abbiamo cominciato ad insegnar-vi la fede cristiana, avrebbero potuto dirvi a a dirritto: “Se vi dispiace di servire il Signore, scegliete oggi chi volete servire: se gli dei che i vostri padri servirono oltre il fiume oppure gli dei degli Amorrèi, nel paese dei quali abitate?” (Gios 24,15). E il vostro insegnante avrebbe potuto dirvi: „Quanto a me e alla mia casa, vogliamo servire il Signore, perché lui è santo” (ivi). Ma ora non è più possibile rivolgere a voi queste parole, sic-come voi avete detto: “Lungi da noi l’abbandonare il Signore per servire altri dei! Poiché il Signore nostro Dio” . Quando un tempo avete dato il vostro consenso alla nostra religione, avete risposto con queste parole ai vostri insegnanti: “Anche noi vogliamo servire il Signore, perché Egli è il nostro Dio”. Se la persona che viola l’accordo stipulato con gli uomini è fuori dall’accordo ed è lontano dalla salvezza, che cosa dobbiamo dire di coloro che aboliscono l’accordo con Dio tramite la negazione e ritornano da Satana a cui avevano contraddetto al momento del battesimo?”

Secondo gli esperti l’omelia di Origene descrive un’abitudine veramente esistente. Non solo nel momento direttamente precedente al battesimo, ma già all’inizio del catecumenato bisognava giungere a fare una certa promessa, con cui i candidati hanno rinunciato alle loro usanze incon-ciliabili con il cristianesimo. Anche Tertulliano dimostra che in quei tempi i catecumeni dovevano contraddire agli idoli due volte: „bis idolis renuntiamus”.

Ai tempi di Origene quindi il catecheta considera quindi la possibilità che una parte dei catecumeni si presentava con una falsa motivazione, e per la loro instabilità queste persone era meglio individuare queste ancora durante il cammino per non portarlo al battesimo. Infatti: chi si battezza una volta, magari dovrà testimoniare Cristo anche a prezzo del proprio sangue. Con gli occhi di oggi sono sorprendenti le allusioni coeve, secondo cui „se un catecumeno viene arrestato per via del nome del Signore, non deve preoccuparsi per essere martirizzato:... verrà giustificato, siccome ha raggiunto il battesimo nel suo proprio sangue.” (Traditio Apostolica, XIX). Cioè durante il periodo del loro catecume-

nato bisognava appropriarsi della disponibilità al totale sacrificio di sé stessi. Incontreremo pareri simili abbondantemente anche nel secolo successivo.

Le condizioni particolari ed i riti dell'accettazione al catecumenato nel secolo IV

All'inizio della catechesi di Cirillo di Gerusalemme è la procatechesi a indicare l'esigenza particolare di dover confermare seriamente la decisione personale: „È l'impegno serio che ti fa invitato, perché se è presente solo il tuo corpo, ma non il tuo spirito, allora non ne avrai nessun vantaggio.”

„Era venuto ai bagni anche Simone magio, si è pure immerso, ma non si è illuminato; il suo corpo si è immerso nell'acqua, ma il suo spirito non è stato illuminato dallo Spirito Santo; Il corpo si è immerso, e da lì è riemerso, ma lo spirito non si è sepolto con Cristo e quindi non è risorto con lui. Ti traccio gli esempi delle cadute affinché tu non ci caschi assieme. Perché ciò che è successo a loro come esempi, è stato scritto per ammonire coloro che continuano a frequentarlo. Che non ci sia nessuno tra di voi che mette a prova la grazia!”

„Tu credi forse che puoi esplorare i particolari? E intanto Dio non esplora il tuo cuore?”

Poi, anche nel Vangelo si può osservare che agli ospiti che arrivavano vestiti indegnamente il padrone di casa non ha vietato l'ingresso alle nozze, per la sua generosità, ma tu „entrando hai visto il vestito splendente di coloro che stavano per sedersi a tavola. Non avresti dovuto forse imparare da ciò che hai visto? Non avresti dovuto forse andartene per tempo, come eri entrato per tempo? Ora, siccome non sei entrato nel tempo dovuto, necessariamente verrai buttato fuori.” (Mt 22,13).”

Con questa immagine terribile Cirillo ammonisce i suoi discepoli: „Stai attento!” Ed a questo proposito ricorda l'iscrizione e l'accettazione:

„Perché noi, i diaconi di Cristo, abbiamo accolto tutti voi, e noi, appartenenti all'ordine delle guardie, abbiamo lasciato aperto la porta. Hai potto entrare anche se i peccati gravavano sulla tua coscienza e se avevi intenzioni luride. Sei entrato, ti hanno lasciato venire, hanno iscritto il tuo nome (...) Se il vestito della tua anima è la tirchieria, allora cambiati di vestito ed entra così. Togliti quel vestito, non coprirlo con un altro! Togliti la lascivia e dall'impurità, e mettiti il vestito splendente della

temperanza! Io ti ammonisco sin da ora, prima ancora che venisse lo Sposo della anime, Gesù e vedesse il tuo vestito. Hai ancora molto tempo, quaranta giorni per la penitenza, hai tempo per svestirti, per lavarti, per rivestirti ed entrare. Se però continui nella tua cattiva intenzione, chi parla non potrà essere accusato, invece tu non potrai aspettare di vincere la grazia.”

Il chiarimento della motivazione falsa non avviene quindi per poter mandare via qualcuno, bensì per la salvezza dell'anima della persona interessata. Colui durante il catecumenato deve liberarsi dalla lascivia e dalla tirchieria.

„Pensaci, quanta è la dignità che Gesù ti regala. La voce che si sente all'esterno ti chiama catecumeno, senti parlare di speranza e non capisci, di misteri, e non percepisci, senti che si sta parlando di scritture, e non ne conosci la profondità. La voce però ora non bussa solo dall'esterno, c'è anche dentro, perché lo Spirito abita in te, la tua mente è ormai fatta una dimora divina.”

La conclusione dell'esposizione è che „sei un uomo miserabile e ti viene conferito il nome Dio.” Cioè coloro che rinunciano allo stile di vita pagano possono arrivare nella speranza di farsi divini. Ne avevano parlato precedentemente anche Ippolito ed i suoi contemporanei.

Cirillo continua così

„Sei entrato nell'arengo, devi lottare fino alla fine della gara. Non ne avrai altra occasione. Quando arrivano i giorni delle tue nozze, non devi risparmiare fatica affinché tutti sia pronto per l'ospitalità. Quando vuoi sposare la tua anima con lo Sposo celeste, non puoi forse trovare il tempo ad occuparti dei fatti spirituali per via dei fatti del corpo?

Ma questo processo richiede del tempo, e ci vuole innanzitutto del tempo. Per questo i catecheti del secolo IV continuano a ripetere l'immagine cara agli alessandrini, precedenti a loro, sugli alberi appena piantati. La posta in gioco infatti è altissimo: il battesimo non è solo una cosa da provarci e poi magari ripetere:

„Non è possibile fare il bagno due, tre volte. Altrimenti si potrebbe dire: una volta non ci sono riuscito, ci provo di nuovo. Se una volta non ci riesce, non si può emendare. Infatti: „un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo” (Ef 4,5). Solo alcuni eretici vengono ribattezzato, per i quali nemmeno il primo è stato un vero battesimo.

Dio non chiede a noi che buona volontà. ... Dal giorno di oggi astieniti da ogni basso divertimento, la tua bocca non dica parole oscene, i tuoi occhi non pecchino più, non immergerti in cose inutili. Affrettati alla catechesi. Accetta gli esorcisimi con anima docile. Se ti si soffia o se ti fanno l'esorcismo: tutto è per la tua salvezza.

I riti dell'esorcismo nel secolo IV

Seguono quindi gli esorcisimi sempre più importanti. Cirillo continua così:

„Immagine di essere oro grezzo, pieno di scoria, di diversi materiali, rame, bronzo, ferro e piombo. Dobbiamo cercare di mantenere solo l'oro, ma l'oro non è possibile separare dalla scoria senza fuoco: allo stesso modo è impossibile purificare l'anima senza esorcismi che sono divini, perché sono stati raccolti dalle scritture sacre.”

Il diario del pellegrinaggio di Egeria racconta che a Gerusalemme nei giorni di digiuno la mattina svolgono sempre l'esorcismo. Poi il vescovo dall'ora prima alla terza spiega il Libro della Genesi e il simbolo della fede. Per sette settimane si svolge una catechesi di tre ore al giorno nelle chiese del Martyrium e dell'Anastasis, ma nella Settimana Santa ormai non c'è tempo per una catechesi continua di questo tipo.

A questo punto Cirillo anticipa ai suoi ascoltatori anche la tecnica:

„Il tuo viso viene coperto da un velo affinché i tuoi pensieri si stabiliscano, e affinché lo sguardo pellegrino non renda confuso il cuore. L'aver coperto gli occhi non ostacola i tuoi orecchi nel sentire ciò che è salutare. Si tratta di un'operazione come i maestri dell'oreficeria con uno strumento fine soffiano aria nel fuoco e lo continuano sull'oro nel crogiuolo finché la fiamma arriva all'altezza desiderata. Così procedono gli esorcisti che attraverso lo Spirito divino soffiano nell'anima il timore e come nella fucina, nel corpo fanno arroventare lo spirito e il demone cattivo fugge, rimanendo lì la salvezza, rimane la speranza della vita eterna e l'anima si libera in seguito dai peccati. Dobbiamo essere costanti nella speranza, fratelli, dobbiamo stare attenti a noi stessi e così avremo la speranza che il Dio dell'universo vedrà il nostro impegno, ci purificherà dai nostri peccati e in base alle nostre azioni ci darà la buona speranza, la conversione salutare.”

A proposito degli esorcismi anticipa anche il fatto che esso si svolge separatamente per gli uomini e per le donne „affinché l'occasione della salvezza non diventi una scusa per la dannazione”, cioè che „gli esorcizzati devono stare gli uomini con gli uomini e le donne con le donne”. Fa riferimento all'arca di Noè, dove „Noè assieme ai figli è da una parte, e la moglie e le mogli dei figli da un'altra”. Dalla sua omelia possiamo pure supporre che sono separate le donne nubili e quelle maritate. Ad ogni modo, a queste ultime vieta del tutto di parlare. Anche se „prega, le labbra possono muoversi, ma non si deve sentire la voce”. Chiaramente fa tacere le donne maritate e nubili in base al provvedimento di San Paolo (1 Cor 14,34). Ma anche agli uomini non concede intervalli leggeri: anche nelle „apuse dell'insegnamento” devono „prendere in mano qualche libro utile, uno deve leggere e l'altro ascoltare. Se non hanno un libro a portata di mano, uno deve pregare e l'altro parlare di una questione utile”. Non si deve per niente occuparsi ormai di cose futili, di „che cosa ha fatto la città, cosa è successo nel paese”. Ma neanche di „che cosa ha fatto il vescovo o come ha agito il presbitero”. Si può guardare solamente in alto, perché la curiosità delle cose terrene farebbe deviare l'attenzione dalla sostanza.

Poi Cirillo ritorna ancora una volta all'immagine amata da tutti, agli alberi appena piantati. Forse anche perché la parola „neofita” significa proprio questo: un albero appena piantato.

„Pensa al tempo della piantagione degli alberi: se non scaviamo la terra, se non prepariamo un fosso abbastanza profondo, quando possiamo piantare l'albero, se abbiamo già piantato qualcosa malamente?”

Poi, in maniera del tutto inaspettata passa all'immagine della costruzione. Dallo sfondo compare il sistema delle immagini del pastore di Erma:

„Pensa alla catechesi come ad un edificio. Se le fondamenta non sono profonde, se non abbiamo gettato fondamenta profonde, se le parti non sono assemblate bene così da non lasciare nessuna crepa e la casa è fatiscente, la fatica investita non ha nessuna utilità. Le pietre devono essere addossate alle altre pietre, quelle angolari a quelle angolari. Le parti ridondanti devono essere recise, solo così è possibile costruire una casa perfetta. Così ti forniamo le pietre della conoscenza. Devi sentire del Dio vivente, devi sentire del giudizio, devi sentire di Cristo, devi sentire della risurrezione e una dopo l'altra dobbiamo parlare di molte cose che ora menzioniamo solo per briciole, ma allora mettere una cosa delicatamente vicino all'altra. Se esse non vengono addossate bene una

all'altra e non ti ricordi della prima e poi della seconda, la costruzione dell'edificio va avanti, ma la tua casa sarà un rudere.”

Infine nell'introduzione di Cirillo viene trattata la disciplina arcani, cioè la regola del mantenimento del segreto che conosce anche Egeria, la pellegrina di epoca più tarda. Sarà forse solo per via della memoria terribile delle persecuzioni dei cristiani precedenti a prescrivere la regola strana?

„Dunque, mentre la catechesi va avanti e tu, catecumeno vieni interrogato, che cosa l'insegnante ti aveva detto, non devi dire nulla agli esterni! Infatti, sono stati affidati a te dei misteri, la speranza della vita futura. Custodisci il mistero per chi ti pagherà. Nessuno deve dirti cose di questo genere: Che mai può nuocere se ne so anch'io? Anche i malati desiderano il vino, ma se non lo ottengono in tempo adatto, cominciano a vaneggiare per via di esso. Così il risultato sarà un doppio male: come primo, il malato perisce, e anche il medico verrà accusato. Lo stesso vale per il catecumeno, quando viene a sapere certe cose dai fedeli. Anche il catecumeno vaneggerà...”

L'essenza centrale del cristianesimo e la vita di preghiera e di fede della Chiesa costituiscono un mistero. Possono avervi accesso solo le persone iniziate: „Non gettate le perle davanti ai porci!”

Le catechesi di Cirillo contengono la spiegazione del simbolo della fede. Prima della Domenica delle Palme allude solo al fatto che il credo è stato consegnato ai catecumeni. Egeria, nel suo diario del pellegrinaggio descrive anche quell che Cirillo non espone nei particolari: una settimana prima di Pasqua i catecumeni devono “ridire il simbolo della fede al vescovo”. Ciò è la „redditio symboli”, che anche se non è sempre una condizione, ma certamente un antecedente del battesimo.

Lo scopo secondo Cirillo non è meno che il giardino del paradiso. Per questa prospettiva vale la pena assumersi qualsiasi abnegazione. Cirillo sottolinea, anche nella sua catechesi introduttiva l'importanza della confessione dei peccati e del perdono dei peccati nei confronti degli uomini e che all'accoglienza dello Spirito Santo il cuore deve essere preparato in ascesi, digiuno e preghiera. Parla dell'importanza dei quaranta giorni e della generosità del Buon Pastore, alla tavola bandita che aspetta i battezzati.

Il catecumenato presso San Giovanni Crisostomo

In Crisostomo troviamo alcune interessanti catechesi, che raccontano innanzitutto la conclusione del proprio catecumenato, la grande esperienza della notte del battesimo, poi parla dell'esorcismo.

Innanzitutto osserva che questo rito viene svolto da persone che hanno esplicitamente questo compito. È propriamente l'esorcismo a purificare la casa da ogni presenza diabolica e rende possibile che vi entri il re e signore.

In San Giovanni Crisostomo troviamo anche delle allusioni al fatto che alla fine del catecumenato è stato trasferito l'ultimo rito precedente al battesimo al pomeriggio del Venerdì Santo: la contraddizione a Satana e l'impegno di seguire Cristo. Lo stesso San Giovanni ha vissuto questo rito ancora nella notte del Sabato Santo, ma nel periodo tra l'anno 372 e l'anno 388 esso è stato anticipato di un giorno.

In Crisostomo le parole della contraddizione a Satana e dell'impegno di seguire Cristo vengono recitate dai catecumeni in ginocchio, e lui sottolinea coscientemente questa situazione drammatica: nel pomeriggio del Venerdì Santo i catecumeni inginocchiati alzano le braccia verso il cielo, per pregare così. Contraddicono a Satana, a servirlo e ad ogni sua opera.

Dunque in San Giovanni Crisostomo anche la professione del voto può essere separata dal rito del battesimo, e anche se in questo punto non parla della loro orientazione o del loro rivolgersi verso Occidente, ritiene questo rito assai importante. Così tanto che secondo lui anche nel caso del battesimo di un moribondo bisogna far professare le parole della contraddizione a Satana e dell'impegno di seguire Cristo, le quali secondo lui sono così tanto obbligatorie come lo sposalizio.

Questa promessa viene seguita dall'unzione prima del battesimo con l'olio dei catecumeni. Crisostomo a questo punto dice anche quello che non era chiaro finora: l'olio dei catecumeni rende il corpo non solo splendente ma anche profumato, perché "questa unzione è allo stesso tempo olio e myro". Sembra che nell'ordine rituale formatosi ad Antiochia la fronte era unta ancora il Venerdì Santo, dopo le parole dell'impegno di seguire Cristo, mentre l'unzione di tutto il corpo con l'olio profumato era prevista nei momenti precedenti al battesimo.

Alcune conseguenze pratiche

Sarebbe importante prendere sul serio tutto il processo del catecumenato sin dall'iscrizione, e anche le stesse persone. E anche l'esorcismo. Non è un gioco, ma un duello serio col Male, e ciò è attuale anche al giorno d'oggi.

Nel rito bizantino dovremmo di nuovo separare nel tempo l'accettazione al catecumenato dal battesimo.

Non solo l'insegnamento e la materia di insegnamento sono importanti, ma ancora di più far imparare a pregare e digiunare le persone coinvolte. Così potrà diventare una persona disciplinata, prima o poi capace di abnegazione, capace di prendere su di sé il giogo di Cristo. E piantare virtù umane e cristiane, e, possibilmente, farle esercitare.

Prendere sul serio l'impegno del battesimo: chi ha preso sul serio il suo catecumenato, secondo i Padri della Chiesa non deve più temere i persecutori dei cristiani, perché anche se il suo sangue sarà sparso, nel bagno del proprio sangue giungerà al regno dei cieli...

Sarebbe intanto importante separare le motivazioni false, toglierle dalle persone implicate.

Dobbiamo renderli coscienti del fatto che il battesimo è un'occasione unica, irripetibile, senza pari! Non è possibile solo provarlo, bisogna esserne sicuri.

Infine è assai importante vivere e lasciare vivere gli eventi – come lo facevano San Giovanni Crisostomo ed i suoi compagni. Affinché il catecumenato sia un'esperienza per la vita terrena e per la vita eterna per le persone battezzate.

CONVERSION IN THE ECUMENICAL DIALOGUE

Blessed be God the Father of our Lord Jesus Christ, who in his great mercy has given us a new birth into a living hope through the resurrection of Jesus Christ from the dead. (1Pt 1:3)

In my presentation, I would like to give an overview of the ecumenical reflection of conversion, from official multilateral and bilateral declarations and the related declaration of the Groupe des Dombes, a unique spiritual and theological forum. This topic is closely linked to reflections about initiation and baptism that I will only touch upon briefly in my presentation. We are led by two focal points: What is documented about this topic? In addition, can we find contemporary convergence in connection with conversion?

1. About the ecumenical dialogue in short

For me as a Roman Catholic, the easiest way to formulate the sense of ecumenical dialogue is to follow the ecumenical decree of the Second Vatican Council: Christian communities believing in the Holy Trinity – despite all of their critical differences on occasion – can become instruments of salvation. They preserve a lot from a common heritage and what the Spirit realises in their communities at present helps Catholics, and I dare say every Christian, to grasp the mystery of Christ and the Church in a more perfect way. Thus we need a dialogue in order to have a clearer picture about other Christian communities and about our own one as well, and finally we need dialogue to be able to bear witness to our faith and celebrate our sacraments together.

The ecumenical dialogue is an umbrella term, it applies to many different situations: it can mean the practical coordination of religious education teachers and pastors; it can be an event, where regional social questions are debated, like the European Catholic-Orthodox Forum; or a world-wide official dialogue of the last few decades, which issue

common theological declarations at certain distinguished occasions, e.g. the Joint Declaration on the Doctrine of Justification confirmed by the Lutheran World Federation and the Roman Catholic Church. In addition, non-official workshops, like the French Groupe des Dombes, or the Italian religious-spiritual centre Bose, or even Taizé, have a great significance.

The weight of these dialogues differ of course, like the genre of the documents summarizing their achievements, ranging from a simple report describing the current state of the dialogue to the joint declarations discussing issues at the highest levels. In the case of the latter we are speaking about more than 200 documents comprising of more than 3000 pages. The theology that endeavours to reflect on the life of Christian communities, and desires to help them – e.g. in the form of formation – is faithful to its vocation if it incorporates the fruits of these dialogues.

These dialogues, together with the reception of their results, constitute an ecumenical theology, which does not mean thinking independently of existing churches, since those who engage in these dialogues are inevitably living in the tradition of their own community. Ecumenical theology is an interpretation of differences for the sake of unity; it is a hermeneutical work that is intellectual in nature springing from loving empathy. This work consists of two incremental methodical steps: the first is comparison, when we show how a given question is being dealt with, how it emerges and how it is answered within the life and teachings of different Christian communities – since instead of common places and distorted views, we need genuine knowledge about other communities. The other step is interpreting the differences and convergences, aiming at the unity of the Church: Is the difference between us closely related to the foundations of the faith, or is it rather a cultural difference? Is the difference that divides us still significant? Is it an obstacle of unity? How does the given question lead to Christ? This is the backbone of Christian doctrine that in Catholic theological terms is called the hierarchy of truths. Thus the correct approach of ecumenical theology is not to oversimplify the problem, but to investigate how the given question is linked (directly or indirectly) to the centre of our faith. In other words, it makes the position of a given question more visible; it interprets it in its context. In my presentation I aim to do the same in connection with the question of conversion.

2. The issues of conversion in an ecumenical context

In the 1960s, the issues of conversion were on the way to the centre of ecumenical interest, since it affects the problem of unity in several ways: it can mean the completely new faith of someone in Christ, or the transitioning between Christian confessions, or the transformation of nominal Christian life into personal faith. Biblical research in those years amplified certain traits of conversion: directing our personality to God cannot be deduced from a decision necessitated from psychological aspect, but it has to do with God's Kingdom arriving in Christ, with the partaking in Christ's death and resurrection that recreates. Conversion implies direct consequences in relationships; it means commitment for the future and liberation from the burden of the past. Ecumenical thinking is not only open for biblical research but also for patristic insights: in this field it was important to recognise that conversion has several patterns, e.g. the search for justice (Justin), protest (Augustine), imitation of Christ (Francis of Assisi), integrative experience (Luther, Wesley), and none of these can be circumvented for the sake of the other. Also the context of the 1960s fostered a renewed interest in conversion: the new image of the human being was inspired by psychology, a new proximity for followers of different religions, and the acceleration of secularization emerged.

3. The topic of conversion in the multilateral dialogue

The ecumenical documents that arose from the multilateral dialogues of the 1960s and 70s were mainly talking about conversion in connection with missions in so-called non-Christian territories; therefore, the cultural aspects of conversion were highlighted. The most important fruit of the multilateral dialogue was the Lima Document published in 1982, which focused on the key content and ecumenical context of baptism, eucharist and ministry. The topic of conversion appears without any special explanation and very cautiously in the chapter about baptism: "The baptism which makes Christians partakers of the mystery of Christ's death and resurrection implies confession of sin and conversion of the heart" (4). According to the text the essence of conversion is repentance, which is the human side of baptism. It mirrors the contemporary approach of official dialogues that the document then focuses on the moral dimension of baptism: "... those baptized ... are given as part of their baptismal experience a new ethical orientation under the guidance of the Holy Spirit" (4). The protestant reactions given

on this passage of the document highlight this approach even further. The text notes at the same time that the sense of the sacrament in connection to conversion must be illuminated during the liturgy of baptism (cf. 21).

The narrow understanding of the meaning of conversion and its focus on ethical dimensions has resulted in critique in ecumenical thinking. The essence of this critique was that the notion of conversion is too much defined by the individualistic image of human being in Western society. Conversion is not only an individually subjective decision (e.g. joining one of the churches), but is also connected to God's Kingdom. David J. Bosch illuminates it very precisely: "Conversion is not... joining of a community in order to procure 'eternal salvation'; it is rather a change in alliance in which Christ is accepted as Lord and Centre of one's life. A Christian is ... somebody ... who accepts the responsibility ... to promote God's reign in all its forms."

The notion of conversion can be liberated from the individualistic approach, if it really expresses the person's authenticity and dynamics; if – faithfully to the biblical testimony – we rediscover that it belongs to the deepest existence, mission and ministry of the Church; and that it means taking responsibility in society as well.

In the light of this criticism the document *One Baptism: Towards Mutual Recognition*, published in 2011, is indeed a novelty. In this text conversion appears on the one hand as baptism, that happens once and mirrors and enumerates catechumenate, and on the other as a life-long process of integration into the body of Christ. In both of them – while a person gives testimony of their faith – the Holy Spirit is active. Christian tradition is rich in educational and liturgical patterns of formation before and after baptism, but from an ecumenical point of view there are three elements of special significance: educating to faith (catechism and catechumenate), baptism and initiation itself, and participation in the community. According to the text, conversion belongs to the first: "The experiences of hearing, learning, and doing are intended to lead to conversion, appropriation of the faith in the heart and mind, trust in the triune God, and baptism" (43). The document highlights further that conversion together with baptism means joining the mission of God through the Church: if believers "accept the gospel of Jesus, partake in the life of the body of Christ and participate in a historical tradition" (74).

4. The topic of conversion in the bilateral dialogues

Next I am going to focus on the dialogues among Catholics, Lutherans and Orthodox, but I will also address the results of the official dialogues with the Pentecostal and Evangelical Christians.

4.1. Conversion in the Lutheran-Catholic dialogue

In the history of the Lutheran-Catholic dialogue the question of conversion appears on an official level for the first time in 1980 in the document titled *Ways to Community* in an ecclesiological-ecumenical context: “ecclesial communion is a gift of God’s grace, we must give priority to spiritual ecumenism in our strive for church unity”, then it quotes *Unitatis redintegratio*, the decree of the Second Vatican Council: “There can be no ecumenism worthy of the name without a change of heart. For it is from newness of attitudes, from self-denial and unstinted love, that yearnings for unity take their rise and grow towards maturity. We should therefore pray to the divine Spirit for the grace to be genuinely self-denying, humble, gentle in the service of others, and to have an attitude of brotherly generosity towards them” (UR 7). The dialogue text comments on all of these aspects: “The Reformation also understood itself as a call to repentance and renewal in the one church; indeed, it demanded that the life of Christians be a daily penitence” (57). The document sees it as a sign of conversion, if the participants seek real historical, liturgical, theological and spiritual information about each other instead of prejudice (cf. 59-60).

In addition, the document *Church and Justification*, published in 1993 puts conversion also into an ecclesiological context: The fundamental experience of Israel – the election of which was a permanent prerequisite for the Church – was that God was always open to the conversion of the community unfaithful to the covenant (cf. 15). In the genesis of the Church, Jesus’s appeal to conversion is a fundamental experience (cf. 11.). The document calls this appeal a Catholic emphasis that when the Church: “calling people to action in this world is in fact stimulated by Christ’s call to conversion and newness of life” (274). Further it highlights that “as justified sinners we ourselves are constantly in need of repentance and conversion” (284), and it links this not only to liturgical penance but also to the scandal of division between the churches.

The peak of the dialogue between the two communities was the Joint Declaration on the Doctrine of Justification in 1999, in which they ended

centuries of debate: “sinners are justified by faith ... Such a faith is active in love and thus the Christian cannot and should not remain without works” (25). This common credo continues in point 28. as follows: “We confess together that in baptism the Holy Spirit unites one with Christ, justifies, and truly renews the person. But the justified must all through life constantly look to God’s unconditional justifying grace. They also are continuously exposed to the power of sin still pressing its attacks ... and are not exempt from a lifelong struggle against the contradiction to God within the selfish desires of the old Adam ... The justified also must ask God daily for forgiveness ..., are ever again called to conversion and penance, and are ever again granted forgiveness.” This doctrine jointly confessed is probably the most important part of the Joint Declaration. The document puts conversion again into a moral context.

For the 500th anniversary of the Lutheran Reformation a special document was published with the title *From Conflict to Communion*, which contains five ecumenical appeals in its final chapter. The first one, like a foundation, invites Lutherans and Catholics to depart – instead of dividedness – from a common standpoint, which means that they are parts of Christ’s one body, and this is expressed first of all by baptism. This new starting point “requires a continual conversion of the heart” (238-239).

4.2. Conversion in the Orthodox-Catholic dialogue

Compared to the previous one, conversion in the Orthodox-Catholic dialogue has a strong communal and eschatological emphasis. The first official document of the dialogue (*The Mystery of Church and of the Eucharist in the Light of the Mystery of the Holy Trinity*, München, 1982) looking on eucharistic ecclesiology as a common ground understands the mystery of the Church – many members being united in love – as the real novelty, i.e. in the Church the community of the Holy Trinity is communicated to the human being by the eucharist (cf. II. 1). “The *koinonia* is eschatological. It is the newness which comes later. That is why everything in the eucharist, as in the life of the church, begins with conversion and reconciliation. The eucharist presupposes repentance (*metanoia*) and confession (*exomologesis*), which find in other circumstances their own sacramental expression” (II. 2). In other words the deep sense of conversion opens a gate on final reality: community with the Holy Trinity and with others through the eucharist.

The second document (Faith, Sacraments and the Unity of the Church) published in Bari in 1987 continues this reasoning: the full unity among Christians is visible when sharing the eucharist, but this assumes a unity of faith. This faith is the gift of the Holy Spirit, but it “involves a conscious and free response from the human person and a continual change of heart and spirit. Consequently, faith is an interior change and a transformation, causing one to live in the grace of the Holy Spirit who renews the human person. It seeks a reorientation towards the realities of the future kingdom which, even now, is beginning to transform the realities of this world. Faith is a presupposition of baptism and the entire sacramental life which follows it. Indeed, one participates through baptism in the death and resurrection of Jesus Christ ... Thus begins a process which continues all through Christian existence” (11-12). We can see how radically conversion permeates the life of a believer in the perspective of this dialogue.

4.3. Conversion in the Pentecostal-Catholic and Evangelical-Catholic dialogue

Without addressing the formal characteristics of the dialogue with the Pentecostal, focusing on its content, we must note that conversion and initiation are central to it. Right at the beginning of the dialogue it was clear that the Pentecostal movement distinguishes between conversion and baptism in the Holy Spirit (receiving the Holy Spirit). As long as the first means turning away from sin, the other is an experience in which the Spirit reveals himself and transforms the person with his gifts. Though Catholics emphasize the continuity through sacraments and the Pentecostals emphasize the power of the Spirit experienced in a decisive moment, they all agree that “a deep personal relationship to Christ is essential to Christian life. They also see how conversion is not only a personal or individual act, but an act that presupposes a proclaiming community before conversion and requires a nurturing community for growth after conversion.”

Based on the thoughts outlined above, the topic of conversion is further expanded in the document *On Becoming a Christian: Insights from Scripture and the Patristic Writings with some contemporary Reflections* (2006). This document has its special feature: it is partly relying on another document, the *Rite of Christian Initiation of Adults (RCIA)* – which was published by the Congregation of Divine Worship and the

Discipline of the Sacraments in 1972 – as a common platform and referential point for both communities in the question of conversion and in understanding the importance of conversion for both the individual life and for the life of the community (cf. 48). “This reflects the agreement between Pentecostals and Catholics that conversion is understood as entrance into a covenant involving a mysterious interplay between the divine and human. The baptismal event itself, the culmination of the catechumens’ journey, is presented in the rite as an immersion into and identification with the mystery of Christ’s dying and rising ...” (49).

The dialogue with Evangelical Christians has also a special characteristic, namely its participants jointly confess: communicating the Gospel implies an appeal for answer, i.e. an appeal for conversion: “the work of the Holy Spirit in Christian conversion has to be seen as the actual continuation of his previous creative and redemptive activity throughout history.” The document expresses surprise about the unanimity of the participants concerning the connection between baptism and conversion.

In the document *Church, Evangelization and the Bonds of Koinonia*, published in 2002, the participants of the dialogue identify three constituents that increase the koinonia between one another: turning away from those factors that divert from God’s design (repentance); turning to God in Christ (conversion); commitment to proclaim the Gospel inspired by the Spirit (cf. 56-59). Christian conversion is threefold: moral, that is “we are freed by grace to value what God values”; intellectual, that is “we learn and embrace the truth”; and religious, that is “we come to abide in the love of God (58).

5. The ecumenical questions of conversion in the documents of the Groupe des Dombes

The Dombes Group is a special forum of ecumenical dialogue initiated by the French Roman Catholic priest Paul Couturier in 1937. It is a gathering of French speaking Protestant and Roman Catholic priests and theologians, who come together annually in order to learn about one-another with the help of common prayer and friendly dialogue. Since the 1950s, instead of using a comparative method they try to work out a common theology, mainly in ecclesiological questions. The theology of the group is based on the spiritual conviction that the reconciliation of the churches can only be the fruit of a common conversion-process in

which the participants recognize “how to do justice to all the fundamental and essential demands, in a common truth that is not behind us, but ahead of us”. The group’s declarations are not official documents but have a strong inspiring influence on ecumenical thinking and practice.

One of their most significant work, which is related to our topic, was published in 1991 with the title *For the Conversion of the Churches*. The starting point of the document is that “identity and conversion call for each other: there is no Christian identity without conversion; conversion is constitutive of the church; our confessions do not merit the name of Christian unless they open up to the demand for conversion” (8). Besides conversion, the other key word of the document is identity, which – according to the group – is a dynamic notion. Identity, from an anthropological point of view, is the expression of the harmonic or wounded unity of the continuity (origin) of the self and its changes (cf. 10). This is also true for the collective identities (cf. 11). “It is our conviction here that conversion is an essential constituent of an identity that seeks to remain alive and, quite plainly, faithful to itself. For this reason we want to deal with Christian, ecclesial, and confessional conversions as being all part of the same process” (14). Below I will only give the outline of the first part of the document containing preliminary clarifications, which gives the framework of the whole text.

5.1. Christian identity and conversion

The Christian and the ecclesial identity is the same factual reality from two points of view. The Christian attribute “expresses the relation that unites the believer to the person of Christ. Thus Christian identity is constituted by an existential confession of faith in relation to Christ, which is enshrined in the Trinitarian confession and professed in the church” (16).

The most important characteristics of the Christian identity are: a) it can be understood on the basis of the Creed and as it is expressed by the sacramental celebration and doctrine of the Church; b) it is dynamic: we are always just becoming Christians, open for the final times; c) it does not define itself in opposite to others, it dedicates its diversity to the service of the whole community; d) its referential point is the serving Christ (diakonia), it works in a self-emptying activity (cf.15-21).

The Christian identity is based on a fundamental, dramatic or gradual conversion, which necessarily leads to a continuous conversion and di-

rectly involves the believer and opens his or her personality up to some kind of a task: “The kingdom of God has come near; repent, and believe in the good news” (Mk 1,15). “This conversion is required for the coming and the resurrection of Jesus Christ. (...) never accomplished fully in this world. This conversion to faith is initiated and celebrated in baptism” (39-40).

In summary: The faith of a person answers on the invitation of God coming through Christ, and this faith realises itself in a continuous conversion. A Christian identity is actually “one’s belonging to Christ, which is founded on the gift of baptism and lived out with a faith nourished by the Word of God – the word that is proclaimed and the eucharistic word. This belonging equally concerns each individual and the church as the people of God” (54-55).

5.2. Ecclesial identity and conversion

If Christian identity means the connection with Christ, then the attribute ecclesial refers to how a believer is connected to Christ. The ecclesial identity: the belonging of the Christian identity to or the participation of the Christian identity in the One, Holy, Catholic and Apostolic Church (cf. 54); whereas “the doctrine about the church is not the ultimate truth of Christianity” (22). The two aspects can be distinguished, but they are not separate. The document does not forget that the Church is a mystery and a human society at the same time.

The most important characteristics of ecclesial identity are: a) it is an eschatological gift, which we always ask for. There is a tension in it between the present and future: in its present form, none of the churches (confessions) can be identified fully with the Church of Jesus Christ; b) it is always on the way to its catholicity (fullness and universality). The catholicity of every church is wounded, waits for conversion; c) the faithfulness of God and the unfaithfulness of the human being is inextricable in it: the promises of salvation are always accessible, but from psychological and sociological aspects it is vulnerable, therefore there is tension between the Christian identity as proclamation of the Gospel and the experience of the ecclesial reality. Ecclesial identity has to serve Christian identity. Sometimes it contradicts the Christian message that it carries; thus it requires conversion. (cf. 22-25).

The ecclesial conversion is identical with the Christian conversion, but

it concerns us as members of the church, “as members of the same communion of faith and sharing certain sinful attitudes. Ecclesial conversion is the constant effort of the church community as such to strive towards its Christian identity.” (41-44).

5.3. Confessional identity and conversion

The Roman Catholic Church and the Orthodox Church accept their confessional-denominational distinctive feature only in historical and sociological terms, for the Churches of the Reformation confession does not mean simply a denominational feature but is a measure. Confessional identity consists of concrete historical, cultural, doctrinal, spiritual, and liturgical aspects, and that we live with special accents as our own ecclesial and Christian identity (cf. 26-29).

The most important features of confessional identity are: a) it has to strive for fullness and universality, since it draws on the Tradition, which is beyond confessional traditions; b) it appeared as a result of division: though it has many positive aspects but often it exists on the basis of refusal of the other, to the extent that it can become detached from the Gospel in some aspects, it can contradict Christian identity, and as such it can cause wounds; c) confessional faithfulness is good: Christians can be thankful for their specific spiritual heritage; and they have to share it with other confessions. On the other hand, denominationalism only hardens confessional identity, being self-justification. The first one is the condition of the real ecumenical dialogue, the latter one is its obstacle.

In summary, the confessional identity is belonging to a church in the confessional sense, which came to existence in particular cultural and historical contexts, and it has a particular spiritual and doctrinal aspect (cf. 54). Confessional identity has to become Christian identity: it always has to convert to the Gospel (cf. 30-335).

Confessional conversion means ecumenical efforts, in fact it means ecclesial conversion in the concrete situation of dividedness. Confessional conversion also has to go through the confession of sins: we have to acknowledge that we are not able to accept certain elements of the Tradition (e.g. in the field of the language of faith, or in church structures or in existential realisation of Christian reality). Confessional identity implies confessional conversion, i.e. we have to open it to the values

carried by other confessions. Confessional conversions are never symmetric, since shortages are not symmetric either; and they cannot be programmed, since we receive them as gifts. Conversion does not happen at the expense of the confession but as an approach to the Gospel. In other words, confessional conversion is an ecumenical effort, during which a Christian confession cleans and enriches its own heritage in order to rediscover the full community together with the other confessions (cf. 45, 55).

Summary

My presentation was an endeavour to unfold the question of conversion according to the ecumenical insights of multilateral and bilateral official dialogues and also of the Groupe des Dombes. The topics of initiation and baptism are strictly connected to this question, but as far as possible, I would like to deal with them in another presentation. Theological thinking is time-consuming even if not as much as conversion: it takes time while God in loving graduality permeates the levels and layers of our identity; it takes time while we allow God to enter our life and relationships. In this time a living hope that leads us ahead, the living hope into which our Father “has given us a new birth, through the resurrection of Jesus Christ from the dead” (1Pt 1:3).

BEKEHRUNG IM ÖKUMENISCHEN DIALOG

Gelobt sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns nach seiner großen Barmherzigkeit wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten (1Pet 1,3)

In meinem Vortrag möchte ich vor allem einen Überblick der ökumenischen Reflexion zum Thema Bekehrung geben. Dabei befolge ich die offiziellen bi- und multilateralen Erklärungen und untersuche die einschlägige Erklärung eines besonderen spirituellen und theologischen Forums namens Groupe des Dombes. Der Themenbereich schließt eng an die Reflexion über Einweihung und Taufe an, die ich in meinem Referat nur kurz ansprechen werde. Wir richten unser Augenmerk auf zwei zentrale Fragen: Was sagen die Dokumente zu unserem Thema, bzw. lassen sich im Zusammenhang mit der Bekehrung gegenwärtig Konvergenzen erkennen?

1. Kurz zum ökumenischen Dialog

Als Katholik kann ich den Sinn des ökumenischen Dialogs am einfachsten anhand des II. Vatikanischen Konzils formulieren: Die Gemeinschaften der an die Heilige Dreifaltigkeit glaubenden Christen können trotz mitunter schwerer Diskrepanzen Mittel des Heils sein, haben vieles von dem gemeinsamen Erbe bewahrt, und das, was von dem Geist jetzt in ihren Gemeinschaften vollzogen wird, kann den Katholiken – vielleicht ist es nicht viel zu gewagt, den Kreis auszudehnen und zu sagen: allen Christen – zum besseren Begreifen des Geheimnisses Christi und der Kirche verhelfen. Der Dialog ist also nötig, um ein klareres Bild über andere christliche Gemeinschaften und über unsere eigene zu bekommen, und letztendlich, um gemeinsam Zeugnis für unseren Glauben ablegen und unsere Sakramente gemeinsam feiern zu können.

Der ökumenische Dialog ist ein Sammelbegriff, der auf vielerlei Situationen passt: Er kann zum Beispiel praktische Rücksprachen zwischen Religionslehrern und Geistlichen eines Ortes bedeuten; er kann ein Ereignis zur Diskutierung regionaler gesellschaftlicher Fragen be-

zeichnen wie etwa das Europäische Orthodox–Katholische Forum oder einen jahrzehntelang geführten offiziellen Dialog auf Weltebene, dessen wichtigste Stationen die gemeinsamen Erklärungen theologischen Inhalts darstellen, so etwa die 1999 von Lutheranern und Katholiken unterzeichnete gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Auch die Arbeiten nicht offizieller Werkstätten wie z.B. des französischen Groupe des Dombes, oder das monastische und spirituelle Zentrum Bose in Italien oder eben Taizé.

Diese Dialoge sind freilich unterschiedlich gewichtet, und genau so umfassen die ihre Ergebnisse resümierenden Dokumente eine breite Gattungspalette von aktuellen Statusberichten des Dialogs bis hin zu gemeinsamen Erklärungen der obersten Verhandlungsebene. Bei letzteren haben wir es mit über 200 Dokumenten auf über 3000 Seiten zu tun. Eine auf das Leben der christlichen Gemeinschaft reflektierende Theologie, die dieses Leben – zum Beispiel mit Bildungsmaßnahmen – fördern will, wird die Früchte dieser Dialoge integrieren, falls sie ihrer Zweckbestimmung treu bleiben will.

Die Dialoge bilden einschließlich der Rezeption ihrer Ergebnisse eine ökumenische Theologie, die allerdings keine von den konkreten Kirchen unabhängige Denkweise bedeutet, weil ihre Mitgestalter notwendigerweise inmitten der Tradition ihrer eigenen Gemeinschaft stehen. Die ökumenische Theologie ist ein auf Einheit ausgerichtetes Verständnis der Unterschiede, also eine aus liebevoller Empathie resultierende geistige, d.h. hermeneutische Arbeit. Sie umfasst zwei aufeinander aufbauende methodologische Schritte: Im ersten Schritt kommt es zum Vergleich, wobei man zeigt, wie sich eine bestimmte Frage im Leben und in der Lehre der verschiedenen christlichen Gemeinschaften stellt und beantwortet wird – denn statt Gemeinplätze und Fehlvorstellungen über die jeweils Anderen brauchen wir authentische Kenntnisse. Der zweite Schritt umfasst eine Interpretation von Abweichungen und Übereinstimmungen, die ausdrücklich auf eine Einheit der Kirche abzielt: Betrifft der zwischen uns bestehende Unterschied direkt die Grundlagen des Glaubens oder ist er vielmehr von kultureller Natur? Ist der Unterschied so gewichtig, dass er uns scharf voneinander trennt und ein Hindernis für die sichtbare Einheit darstellt? Wie führt die betreffende Frage zu Christus hin? Es geht darum, was man als Rückgrat der christlichen Lehre, mit einem Fachausdruck der katholischen Theologie: als Hierarchie der Wahrheiten bezeichnet. Wenn sie also richtig vorgeht, entblößt die ökumenische Theologie das betreffende Thema nicht von

seinen Wesensmerkmalen, sondern untersucht es auf seine direkte oder indirekte Beziehung zum Zentrum unseres Glaubens; genauer: sie lässt den Stellenwert der konkreten Frage innerhalb des Ganzen erkennen. Mein Vortrag dient in erster Linie ebenfalls diesem Zweck, und zwar hauptsächlich im Zusammenhang mit Fragen der Bekehrung.

2. Die ökumenische Bekehrungsthematik

Die Thematik der Bekehrung rückte in den 1960er Jahren in den Mittelpunkt des Interesses, war sie doch mehrfach mit dem Problem der Einheit verbunden: Bekehrung kann den ganz neuen Glauben eines Menschen an Christus, eine Konversion zwischen Konfessionen oder den Übergang eines nur dem Namen nach christlichen Lebens in persönlichen Glauben bedeuten.

Die damalige Bibelforschung ließ bestimmte Merkmale der Bekehrung stärker hervortreten: Die Ausrichtung unserer Person auf Gott kann nicht aus einer aus psychologischer Sicht notwendigen Entscheidung abgeleitet werden, sondern sie hat mit dem mit Christus ankommenden Reich Gottes zu tun, mit der Teilhabe an Christi Tod und Auferstehung, die den Menschen neu schafft. Eine Bekehrung hat stets konkrete Folgen für die Beziehungen, sie bedeutet eine Verpflichtung für die Zukunft und eine Befreiung von den Lasten der Vergangenheit.

Die ökumenische Denkweise ist nicht nur für die biblische Forschung, sondern auch für patristische Einsichten offen: Auf diesem Gebiet war es eine wichtige Erkenntnis, dass verschiedene Muster für die Bekehrung existieren, z.B. Suche nach der Wahrheit (Justin), Protest (Augustinus), Nachahmung Christi (Franz von Assisi), integrative Erfahrung (Luther, Wesley), und diese dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden.

Auch der Kontext der 1960er Jahre förderte das Interesse für die Bekehrung: Es trugen dazu das von der Psychologie inspirierte neue Menschenbild, eine neuartige Nähe der Anhänger verschiedener Religionen und die Beschleunigung der Säkularisierung bei.

3. Das Thema der Bekehrung im multilateralen Dialog

Die im multilateralen Dialog der Sechziger- und Siebzigerjahre entstandenen ökumenischen Dokumente behandelten die Bekehrung hauptsächlich im Kontext der Mission auf nicht traditionell christlichen Gebieten und akzentuierten daher die kulturellen Zusammenhänge der Bekehrung.

Die bis heute bedeutendste Frucht des multilateralen Dialogs ist je-

doch das 1982 veröffentlichte Lima-Papier, das auf die zentralen Inhalte und ökumenischen Zusammenhänge der Taufe, der Eucharistie und des kirchlichen Amtes fokussiert. Im Dokument kommt das Thema der Bekehrung im Kapitel über die Taufe zur Sprache, jedoch ohne nähere Erläuterung und besonders vorsichtig: „Die Taufe, die Christen zu Teilhabern am Geheimnis von Christi Tod und Auferstehung macht, schließt Sündenbekenntnis und Bekehrung des Herzens in sich“ (4, siehe Fußnote 8). Der Text erkennt den Inhalt der Bekehrung in erster Linie in der Reue, die die menschliche Seite der Taufe ist. Es spiegelt die Auffassung der damaligen offiziellen Dialoge wider, dass das Dokument im weiteren den moralischen Bezug der Taufe betont: „Die Getauften ... empfangen ... eine neue ethische Orientierung unter der Führung des Heiligen Geistes“ (4, siehe Fußnote 8). Die protestantischen Antworten auf diesen Abschnitt des Dokuments würden diesen Aspekt noch mehr verstärken.

Im Text wird allerdings vermerkt, dass im Rahmen der Tauf liturgie der Sinn dieses Sakraments im Hinblick auf die Bekehrung beleuchtet werden muss (vgl. 21).

Die enge, auf die ethische Dimension konzentrierte Erläuterung des Inhalts der Bekehrung zeigt deutlich die Richtung, die im ökumenischen Denken stark kritisiert wurde. Diese Kritik besagt im Wesentlichen, dass der Begriff der Bekehrung viel zu stark von dem individualistischen Menschenbild der westlichen Zivilisation geprägt ist. Die Bekehrung sei ja nicht lediglich eine individuell-subjektive Entscheidung (z.B. über den Beitritt zu einer Kirche), sondern sie ist mit dem Reich Gottes verbunden.

David J. Bosch weist sehr genau darauf hin: „Bekehrung heißt nicht, dass sich jemand zum Erlangen des 'ewigen Heils' einer Gemeinschaft anschließt, sondern dass er Christus als Herrn und Mittelpunkt seines Lebens akzeptiert. Der Christ ... ist ein Mensch, der sich dafür einsetzt, ... das Reich Gottes in jeder Form voranzutreiben.“

Den Begriff der Bekehrung kann man aus der individualistischen Auffassung befreien, wenn sie die Authentizität und Dynamik der Person tatsächlich ausdrückt; wenn wir – dem biblischen Zeugnis getreu – wieder entdecken, dass sie zur tiefsten Existenz, Sendung und zum tiefsten Dienst der Kirche gehört; außerdem bedeutet sie auch ein Engagement im Bereich der gesellschaftlichen Verantwortung.

Im Lichte dieser Kritik erscheint das 2011 veröffentlichte Dokument *One Baptism: Towards Mutual Recognition as Novum*. Darin wird die

Bekehrung im Zusammenhang der das Katechumenat widerspiegelnden und zusammenfassenden (einmaligen) Taufe und der lebenslangen Integration in Christus dargestellt. In beiden agiert – während der Mensch seinen Glauben bekennt – der Heilige Geist. Die christliche Tradition besitzt eine reiche Vielfalt an Bildungs- und liturgischen Mustern der Erziehung vor bzw. nach der Taufe, aus ökumenischer Sicht haben jedoch drei Komponenten eine besondere Bedeutung: die Erziehung zum Glauben (Katechese während des Katechumenats), die Taufe und Einweihung selbst bzw. die Teilnahme an der Gemeinschaft. Dem Text nach gehört die Bekehrung zur ersten Komponente: „Das Hören des Wortes, das Lernen und das Handeln wollen zur Bekehrung führen, zur Aneignung des Glaubens im Herzen und im Verstand, zum Vertrauen im dreieinigen Gott und zur Taufe ” (43). Das Dokument betont ferner, dass die Bekehrung zusammen mit der Taufe eine Mitwirkung bei der Sendung Gottes durch die Kirche ist: dadurch, dass „[der Gläubige] das Evangelium Jesu anerkennt, hat er Anteil am Leben des Leibes Christi und beteiligt sich an einer historischen Tradition” (74).

4. Bekehrungsthematik in bilateralen Dialogen

Im Folgenden wird auf Dialoge fokussiert, die mit der Teilnahme von Katholiken, Lutheranern und Orthodoxen geführt werden, aber ich werde auch auf die Ergebnisse der offiziellen Dialoge mit Pfingst- und evangelikalischen Kirchen zu sprechen kommen.

4.1. Bekehrung im evangelisch-katholischen Dialog

In der Geschichte dieses Dialogs wurde die Frage der Bekehrung erstmals 1980 auf offizieller Ebene aufgegriffen, und zwar im ausdrücklich ekklesiologisch-ökumenischen Zusammenhang in einem Dokument mit dem Titel *Ways to Community*: „Die Kirchengemeinschaft ist ein Gnadengeschenk Gottes, deshalb muss im Kampf um die Einheit der Kirche die spirituelle Ökumene an erster Stelle stehen”, anschließend wird das Dekret *Unitatis redintegratio* des II. Vatikanischen Konzils zitiert: „Es gibt keinen echten Ökumenismus ohne innere Bekehrung. Denn aus dem Neuwerden des Geistes (24), aus der Selbstverleugnung und aus dem freien Strömen der Liebe erwächst und reift das Verlangen nach der Einheit. Deshalb müssen wir vom göttlichen Geiste die Gnade aufrichtiger Selbstverleugnung, der Demut und des geduldigen Dienstes

sowie der brüderlichen Herzensgüte zueinander erleben.“ (UR 7). Der Text bringt dazu einen wichtigen Kommentar: „Die Reformation fasste sich als Herausforderung zur Reue und Erneuerung in der einzigen Kirche auf; sie wollte sogar tägliche Buße im Leben der Christen“ (57). Das Dokument sieht es als Zeichen der Bekehrung an, wenn sich die Parteien statt Vorurteile um wirkliche historische, liturgische, theologische und spirituelle Kenntnisse übereinander bemühen (vgl. 59-60).

Die Bekehrung wird auch im 1993 erschienenen Dokument *Church and Justification* in einen ekklesiologischen Kontext gestellt: In der Grunderfahrung Israels – dessen Auswahl eine fortbestehende Voraussetzung für die Kirche darstellt – ist Gott zu jeder Zeit offen für die Bekehrung der dem Bund untreuen Gemeinschaft (vgl. 15). In der Entstehung der Kirche bedeutet Jesu Aufforderung zur Bekehrung eine grundlegende Erfahrung (vgl. 11.). Es ist interessant, dass es im Dokument als katholischer Akzent identifiziert wird, dass wenn die Kirche „zum Handeln im Diesseits aufruft, dies eigentlich durch Christi Aufforderung zur Bekehrung und zur Erneuerung des Lebens motiviert wird“ (274). Das Dokument hebt hervor, dass der Mensch auch als „gerechtfertigter Sünder stets auf Buße und Bekehrung angewiesen ist“ (284), und dies wird nicht nur mit dem liturgischen Reueakt, sondern auch mit dem Skandal der Teilung zwischen den Kirchen verbunden.

Der Dialog der beiden Gemeinschaften gipfelt im 1999 herausgegebenen Dokument *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, in der sie dem Jahrhunderte langen Streit gemeinsam ein Ende setzten: „der sündige Mensch ... wird durch Glauben gerechtfertigt ... Dieser Glaube ist in der Liebe tätig; darum kann und darf der Christ nicht ohne Werke bleiben“ (25). Das gemeinsame Glaubensbekenntnis wird in Punkt 28 wie folgt fortgesetzt: „Wir bekennen gemeinsam, daß der Heilige Geist in der Taufe den Menschen mit Christus vereint, rechtfertigt und ihn wirklich erneuert. Und doch bleibt der Gerechtfertigte zeitlebens und unablässig auf die bedingungslos rechtfertigende Gnade Gottes angewiesen. Auch er ist der immer noch andrängenden Macht und dem Zugriff der Sünde nicht entzogen ... und des lebenslangen Kampfes gegen die Gottwidrigkeit des selbstsüchtigen Begehrens des alten Menschen nicht enthoben ... Auch der Gerechtfertigte muß wie im Vaterunser täglich Gott um Vergebung bitten ..., er ist immer wieder zu Umkehr und Buße gerufen, und ihm wird immer wieder die Vergebung gewährt.“ Diese gemeinsam bekannte Lehre ist vielleicht der wichtigste Teil der Gemeinsamen Erklärung. Allerdings wird die Bekehrung

in diesem Dokument wieder im ethischen Zusammenhang dargestellt. Zum 500. Jahrestag der Reformation erschien ein besonderes Dokument mit dem Titel *Vom Konflikt zur Gemeinschaft*, dessen Schlusskapitel fünf ökumenische Aufforderungen enthält. Die erste fordert gleichsam eine Grundlegung: Lutheraner und Katholiken sollen statt der Spaltung davon ausgehen, dass sie Glieder im einzigen Leibe Christi sind, was vor allem in der Taufe zum Ausdruck kommt. Dieser neue Ausgangspunkt „... erfordert eine fortwährende Umkehr des Herzens“ (238-239).

4.2. Bekehrung im orthodox-katholischen Dialog

In diesem Dialog bekommt der Bekehrung, verglichen mit dem Vorstehenden, einen neuen, stark gemeinschaftlichen und eschatologischen Akzent. Das Geheimnis der Auffassung des ersten offiziellen Dokuments (*Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der heiligen Dreifaltigkeit*, München, 1982), das die eucharistische Ekklesiologie als gemeinsame Grundlage betrachtet, besteht darin, wie die vielen Mitglieder der Kirche eine Einheit in der Liebe bilden; das richtige *Novum* ist dabei, dass dem Menschen durch die Eucharistie in der Kirche die Gemeinschaft der Heiligen Dreifaltigkeit vermittelt wird (vgl. II.1). „Die *Koinonia* hat eschatologischen Charakter. Sie ist das Neue, das in den letzten Zeiten kam. Deshalb beginnt, wie im Leben der Kirche, so auch in der Eucharistie, alles mit der Bekehrung und der Versöhnung. Die Eucharistie setzt die Umkehr (*metanoia*) und das Bekenntnis (*exhomologese*) voraus, die aber in anderem Zusammenhang ihren sakramentalen Ausdruck finden.“ (II. 2). Der radikale Sinn der Bekehrung bedeutet also nichts anderes, als eine Tür zur endgültigen Wirklichkeit aufzumachen: zur Gemeinschaft mit der Heiligen Dreifaltigkeit und gleichzeitig mit den anderen Menschen durch die Teilhabe an der Eucharistie.

Das zweite, 1987 in Bari herausgegebene Dokument (*Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche*) führt diesen Gedanken weiter: Die vollständige Einheit zwischen den Christen zeigt sich durch die gemeinsame Teilhabe an der Eucharistie, die jedoch Einheit im Glauben voraussetzt. Dieser Glaube ist eine Gabe des Heiligen Geistes, aber er „... schließt also eine bewusste und freie Antwort vonseiten des Menschen und einen ständigen Wandel des Herzens und des Geistes ein. Er ist eine innere Umwandlung und Umgestaltung; er bewirkt, dass

man in der Gnade des Heiligen Geistes bleibt, der den Menschen erneuert. Er will die Neuausrichtung auf die Wirklichkeit des kommenden Reiches, welches schon jetzt die Wirklichkeit in dieser Welt umzuformen beginnt. Der Glaube ist Voraussetzung für die Taufe und für das ganze sakramentale Leben, das darauf folgt. Durch die Taufe gewinnt man tatsächlich Anteil am Tod und an der Auferstehung Jesu Christi ...; so beginnt ein Werdegang, der sich durch die ganze christliche Existenz fortsetzt” (11-12). Es ist ersichtlich, wie radikal die Bekehrung im Rahmen dieses Dialogs die gläubige Existenz durchsetzt.

4.3. Bekehrung im pfingstkirchlich-katholischen und im evangelikal-katholischen Dialog

Ohne hier auf die formalen Besonderheiten des Dialogs mit Pfingstgemeinschaften einzugehen, muss aus inhaltlicher Sicht vermerkt werden, dass dieser Dialog die Bekehrung und Einweihung als erstrangige Themen behandelt. Es wurde bereits am Anfang des Dialogs deutlich, dass die Pfingstbewegung einen Unterschied macht zwischen der Bekehrung und der Taufe im Heiligen Geist (dem Empfang des Heiligen Geistes). Erstere ist eine Abkehr von der Sünde, letztere eine Erfahrung, bei der der Geist sich offenbart und mit seinen Gaben den Menschen umformt.

Obwohl Katholiken die Kontinuität durch die Sakramente betonen, während Pfingstler sich für die in einem entscheidenden Augenblick erfahrene Macht des Heiligen Geistes aussprechen, sind sich die beiden Parteien soweit einig, dass „eine tiefe persönliche Beziehung zu Christus zum Wesenskern des christlichen Lebens gehört. Sie sehen auch, dass die Bekehrung nicht lediglich ... ein individuelles Handeln ist, sondern vor der Bekehrung eine das Wort verkündende Gemeinschaft voraussetzt und eine erziehende Gemeinschaft zum Wachstum nach der Bekehrung erfordert.”

Das Thema Bekehrung wurde in dem Dokument *On Becoming a Christian: Insights from Scripture and the Patristic Writings* (2006) auf das Vorstehende aufbauend sehr gründlich bearbeitet. Die Besonderheit des Textes, der reichlich patristische Zeugnisse heranzieht, besteht darin, dass die von der Gottesdienstkongregation des Heiligen Stuhls 1972 herausgegebene Anordnung „Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche (OICA) über das Katechumenat beinahe als gemeinsame Plattform, als Bezugsgrundlage zum Verständnis des Wesens, der persönlichen und gemeinschaftlichen Bedeutung der Bekehrung

rung dient (vgl. 48). „Es widerspiegelt das Einvernehmen von Pfingstlern und Katholiken, wonach sie die Bekehrung als Beitritt zum Bund auffassen, der eine mystische Wechselwirkung des Göttlichen und des Menschlichen einschließt. Das Taufereignis selbst, der Gipfel auf dem Weg des Katechumenats, erscheint im Ritus als Untertauchen und Identifizierung im Mysterium des Todes und der Auferstehung Christi“ (49).

Es ist ein Spezifikum des Dialogs mit den evangelikalen Christen, dass die Parteien gemeinsam bekennen, dass die Aufforderung zu einer Antwort, also zur Bekehrung, eng zur Verkündung des Evangeliums dazugehört. „In der Bekehrung muss man das Werk des Heiligen Geistes als konkrete Fortsetzung dessen ansehen, was Er in der Geschichte als Schöpfungs- und Erlösungstätigkeit entfaltet.“ Das Dokument spricht staunend über das Einvernehmen, das bezüglich des Zusammenhangs von Bekehrung und Taufe besteht.

In dem Dokument *Church, Evangelization and the Bonds of Koinonia* aus dem Jahr 2002 definieren die Parteien drei Faktoren der zwischen ihnen bestehenden Koinonia: Abkehr von Faktoren, die einen von den Absichten Gottes ablenken (Reue); Hinwendung zu Gott in Christus (Bekehrung); ein von dem Heiligen Geist ermöglichtes Engagement zur Verkündigung des Evangeliums (vgl. 56-59). Die dreifache Bedeutung der Bekehrung heißt: in moralischem Sinne „durch die Gnade wird man frei, um zu schätzen, was Gott als wertvoll ansieht.“ In intellektuellem Sinne „bekehrt man sich zur Wahrheit.“ Und aus religiöser Sicht „verweilt man in der Liebe Gottes“ (58).

5. Die ökumenische Thematik in den Dokumenten der Groupe des Dombes

Die Gruppe von Dombes ist ein spezielles Forum des ökumenischen Dialogs, ins Leben gerufen 1937 von dem französischen katholischen Priester Paul Couturier, damit französischsprachige protestantische und katholische Geistliche auf ihren jährlichen Zusammenkünften einander durch gemeinsames Beten und freundschaftliches Zuhören besser kennen lernen. Von den 50er Jahren an waren sie statt der Anwendung der komparatistischen Methode eher bestrebt, eine gemeinsame Theologie hauptsächlich in ekklesiologischen Fragen auszuarbeiten. Die Theologie der Gruppe basiert auf der spirituellen Überzeugung, dass eine Versöhnung zwischen den Kirchen nur als Ertrag eines gemeinsamen Bekehrungsprozesses möglich ist, wobei die Parteien erkennen,

„wie sie allen grundlegenden und wesentlichen Ansprüchen durch eine gemeinsame Wahrheit gerecht werden können, die nicht hinter ihnen, sondern vor ihnen liegt“. Die Erklärungen der Gruppe sind keine offiziellen Dokumente, haben jedoch eine starke inspirative Kraft für die ökumenische Denkweise und Praxis.

Eines ihrer wichtigsten Werke, das 1991 herausgegebene *For the Conversion of the Churches*, zeigt hohe Relevanz für unser Thema. Im Dokument wird davon ausgegangen, dass „Identität und Bekehrung aufeinander angewiesen sind: Es gibt keine christliche Identität ohne Bekehrung; Bekehrung ist eine Komponente der Kirche; unsere Konfessionen verdienen die Bezeichnung ‚christlich‘ nicht, wenn sie sich dem Befehl der Bekehrung nicht öffnen“ (8). Ein weiterer Schlüsselbegriff des Textes neben Bekehrung ist die Identität, die die Gruppe als dynamischen Begriff ansieht, indem sie aus anthropologischer Sicht erkennt, dass die Identität einen Ausdruck unserer Kontinuität (unseres Ursprungs) und unseres Werdegangs in einer konkreten, harmonischen Einheit bedeutet (vgl. 10). Das gilt auch für die kollektive Identität (vgl. 11). „Wir sind überzeugt, dass die Bekehrung ein wesentlicher Bestandteil der Identität ist, einer Identität, die lebt, einfacher: sich selbst treu bleiben will. Deshalb wollen wir uns mit der christlichen, kirchlichen und konfessionellen Bekehrung befassen, zumal sie Teile ein und desselben Vorgangs sind“ (14). Nachstehend wird nur der erste Teil des Dokuments, der die Begriffe klärt und den Rahmen absteckt, zusammengefasst.

5.1. Christliche Identität und Bekehrung

Christliche und kirchliche Identität sind die gleiche konkrete Wirklichkeit aus zwei Blickwinkeln betrachtet. Das Attribut christlich drückt in erster Linie „die Beziehung aus, die den Gläubigen mit der Person Christi vereint. Das heißt, die christliche Identität wird von einem an Christus anschließenden, existentiellen Glaubensbekenntnis gebildet, das in dem trinitologischen Glaubensbekenntnis bewahrt und in der Kirche bekannt wird“ (16).

Die wichtigsten Merkmale der christlichen Identität: a) Sie kann aufgrund des Glaubensbekenntnisses verstanden werden, wie sie in der sakramentalen Feier und in der Lehre der Kirche zum Ausdruck kommt; b) sie befindet sich in Bewegung: Wir sind stets gerade im Begriff, offen für die Endzeit zu Christen zu werden; c) sie definiert sich nicht durch Abgrenzung gegen andere, sie stellt ihre Unterschiede in den Dienst der

universalen Gemeinschaft; d) ihr Bezugspunkt ist der dienende Christus (Diakonie), sie wirkt in ihrer Entäußerung (vgl. 15-21).

Der christlichen Identität liegt eine grundlegende, dramatische oder sukzessive Bekehrung zugrunde, die auf jeden Fall zu einer kontinuierlichen Bekehrung führt und die Persönlichkeit des Gläubigen unmittelbar berührt und für irgendeine Aufgabe öffnet: „...Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium...“ (Mk 1,15). Diese Umkehr wird von der Ankunft und Auferstehung Jesu Christi gefordert, und sie kann in dieser Welt nicht erfüllt werden. Die Taufe führt zu ihr hin und feiert sie (39-40).

Zusammengefasst: Auf den Ruf Gottes, der uns über Christus erreicht, antwortet der Glaube des Menschen, der sich in der permanenten Bekehrung vollzieht. Die christliche Identität ist im Grunde genommen „unsere Zugehörigkeit zu Christus, die auf dem Geschenk der Taufe beruht und die man durch den Glauben erlebt, der von dem verkündeten und dem eucharistischen Wort genährt wird. Diese Zugehörigkeit betrifft jeden Gläubigen einzeln und die Kirche als Volk Gottes“ (54-55).

5.2. Kirchliche Identität und Bekehrung

Besteht die christliche Identität in der Beziehung zu Christus, bezeichnet das Attribut kirchlich die Art und Weise, auf die der Gläubige mit Christus verbunden ist. Die christliche Identität ist die Zugehörigkeit der christlichen Identität zu oder ihre Teilhabe an der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche (vgl. 54); während „die Lehre über die Kirche nicht die letztendliche Wahrheit des Christentums ist“ (22). Die beiden Aspekte können zwar unterschieden, aber nicht voneinander getrennt werden. Das Dokument vergisst nicht die Tatsache, dass die Kirche gleichzeitig ein Mysterium und ein Zusammenschluss von Menschen ist.

Die wichtigsten Merkmale der kirchlichen Identität: a) eschatologisches Geschenk, um das stets gebeten wird. Sie ist spannungsgeladen zwischen Gegenwart und Zukunft: In ihrer gegenwärtigen Form kann keine Kirche (Konfession) mit der Kirche Jesu Christi identifiziert werden; b) sie ist stets zu ihrer Katholizität (Vollständig und Universalität) unterwegs. Jede Kirche ist in ihrer Katholizität verwundet und wartet auf Bekehrung; c) Gottes Treue und die Untreue des Menschen lassen sich darin nicht entflechten: Die Verheißungen des Heils sind stets erreichbar, aber

die Identität ist aus psychologischer und soziologischer Sicht verwundbar, deshalb entsteht eine Spannung zwischen der christlichen Identität als Verkündung des Wortes und der Erfahrung der kirchlichen Realität. Die kirchliche Identität muss im Dienste der christlichen Identität stehen. Sie kann allerdings der christlichen Botschaft widersprechen, obwohl sie deren Träger ist; deshalb ist sie auf Bekehrung angewiesen. (vgl. 22-25).

Die kirchliche Bekehrung ist identisch mit der christlichen Bekehrung, aber sie betrifft uns als Mitglieder der Kirche, die wir derselben Glaubensgemeinschaft angehören und an bestimmten sündhaften Verhaltensformen gemeinsam teilhaben. Die kirchliche Bekehrung ist eine fortwährende Anstrengung der kirchlichen Gemeinschaft, um zur christlichen Identität zu gelangen. Die kirchliche Bekehrung ist ein Bestandteil der kirchlichen Identität (41-44).

5.3. Konfessionelle Identität und Bekehrung

Die Katholische Kirche und die Orthodoxe Kirche akzeptieren ihren konfessionellen Charakter nur in historischem und soziologischem Sinne; für die Kirchen der Reformation bedeutet dagegen das Glaubensbekenntnis keinen konfessionellen Charakter, sondern einen Maßstab. Die konfessionelle Identität besteht darin, dass man seine kirchliche und christliche Identität auf spezifische Weise mit konkreten historischen, kulturellen, lehrebezogenen, spirituellen und liturgischen Akzenten erlebt (vgl. 26-29).

Die wichtigsten Merkmale der konfessionellen Identität: a) sie muss nach Vollständigkeit und Universalität streben, weil sie aus einer Tradition schöpft, die jenseits der konfessionellen Tradition liegt; b) sie erschien als Ergebnis der Spaltung: sie hat zwar viele positive Elemente, aber sie existiert oft durch Ablehnung der Anderen, und zwar so stark, dass in bestimmten Akzenten eine Abkoppelung vom Evangelium möglich ist, dass sie der christlichen Identität möglicherweise widerspricht und damit Wunden verursachen kann; c) konfessionelle Treue ist gut: Die Christen können für ihr spezielles spirituelles Erbe dankbar sein und müssen es mit den übrigen Konfessionen teilen. Konfessionalität ist nur eine Verhärtung der konfessionellen Identität, eine Art Selbstbestätigung. Erstere ist eine Voraussetzung, letztere ein Hemmschuh für den richtigen ökumenischen Dialog.

Zusammengefasst: Konfessionelle Identität bedeutet die Zugehörigkeit zu einer Kirche in konfessionellem Sinn, die in einem speziellen kulturellen und historischen Kontext entstanden ist und ein charakteristisches Image in Spiritualität und Lehre aufweist (vgl. 54). Die konfessionelle Identität muss zur christlichen Identität werden: sie muss sich immer wieder zum Evangelium bekehren (vgl. 30-35).

Die konfessionelle Bekehrung bedeutet die ökumenischen Anstrengungen, eigentlich die kirchliche Bekehrung in der konkreten Situation der Spaltung. Auch die konfessionelle Bekehrung geht durch das Bekennen der Sünde: Wir müssen zugeben, dass wir bestimmte Elemente der Tradition nicht aufnehmen können (z.B. im Bereich der Sprache des Glaubens, der existentiellen Verwirklichung kirchlicher Strukturen oder der christlichen Realität). Die konfessionelle Bekehrung ist ein Bestandteil der konfessionellen Identität, das heißt, wir müssen uns für die von anderen Konfessionen getragenen Werte öffnen. Konfessionelle Bekehrungen sind nie symmetrisch, die Mängel sind es ja ebenfalls nicht, und sie sind auch nicht programmierbar: man bekommt sie geschenkt. Die Bekehrung erfolgt nicht zugunsten der Konfession, sondern zu ihrer Annäherung zum Evangelium. Die konfessionelle Bekehrung ist also eine ökumenische Anstrengung, bei der eine christliche Konfession ihr Erbe bereinigt und bereichert, um die volle Gemeinschaft mit den übrigen Konfessionen wiederzuentdecken (vgl. 45, 55).

Zusammenfassung

In meinem Vortrag versuchte ich das Thema der Bekehrung anhand der offiziellen bi- und multilateralen Dialoge und anschließend der Erkenntnisse der Groupe des Dombes aus ökumenischer Sicht darzulegen. Damit eng verbunden ist die Thematik der Einweihung und der Taufe, diese möchte ich jedoch, soweit möglich, in einem anderen Vortrag untersuchen. Theologisches Denken ist zeitaufwendig – selbst wenn es nicht so viel Zeit braucht wie die Bekehrung selbst. Es dauert eine Weile, bis Gott mit der Sukzessivität der Liebe die Schichten unserer Identität durchdringt. Es braucht Zeit, bis wir Ihm in unser Leben und unsere Beziehungen Einlass gewähren. Es ist die lebendige Hoffnung, die uns durch die Zeit vorwärts führt; hierfür hat uns unser Vater „in seinem großen Erbarmen neu geboren, damit wir durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten eine lebendige Hoffnung haben“ (1Pet 1,3).

CSABA OROVA

CONVERSIONE NEL DIALOGO ECUMENICO

Sia benedetto Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo; nella sua grande misericordia egli ci ha rigenerati, mediante la risurrezione di Gesù Cristo dai morti, per una speranza viva, (1Pt 1,3)

Nella mia conferenza vorrei offrire innanzitutto una rassegna della riflessione ecumenica sulla conversione. Facendolo seguo le dichiarazioni ufficiali bilaterali o multilaterali, ed esamino la dichiarazione in merito di un forum teologico e spirituale speciale, il Groupe des Dombes. Il tema si lega strettamente alla riflessione sull'iniziazione e sul battesimo che però saranno solo appena toccati nella mia conferenza. La nostra attenzione è orientata a due punti: che cosa dicono questi documenti sul nostro tema e se possiamo ravvisare una convergenza attuale a proposito della conversione?

1. Brevi cenni sul dialogo ecumenico

Come cattolico posso formulare il senso del dialogo ecumenico più semplicemente partendo dal Concilio Vaticano II: le comunità dei cristiani che credono nella Santa Trinità, nonostante le differenze a volte gravi, possono essere gli strumenti della salvezza, custodiscono molti elementi del patrimonio comune; quel che lo Spirito realizza attualmente nelle nostre comunità può aiutare i cattolici (forse non è arduo estendere il cerchio a tutti i cristiani) a comprendere più profondamente il mistero di Cristo e della Chiesa. Il dialogo è quindi necessario per poterci dare un'immagine più chiara delle comunità cristiane e anche della nostra, e in prospettiva affinché possiamo testimoniare insieme la nostra fede e celebrare insieme i nostri sacramenti.

Il dialogo ecumenico è un concetto generale che si adatta a molti tipi di situazioni: può significare per esempio le organizzazioni pratiche dei catechisti e pastori di un luogo determinato, può corrispondere ad un evento che ha per scopo discutere questioni che interessano una regione, come il Forum Cattolico-Ortodosso dell'Europa, oppure può indicare il dialogo ufficiale mondiale che dura diversi decenni che ha come

tappe importanti le dichiarazioni congiunte su contenuti teologici, come per esempio il documento sulla giustificazione, firmato nel 1999 da luterani e cattolici. Hanno grande importanza anche i lavori dei gruppi non ufficiali, come i centri religiosi-spiritali Groupe des Dombes in Francia o di Bose in Italia, o la stessa comunità di Taizé.

Il peso di questi dialoghi certamente varia, come anche i generi dei documenti che ne riassumono i risultati, dalle relazioni che descrivono la situazione attuale del dialogo fino alle dichiarazioni congiunte che trattano la data questione al livello più alto. Per quanto riguarda questo ultimo tipo, possiamo parlare di più di 200 documenti che comprendono più di 3.000 pagine. La teologia che riflette sulla vita della comunità cristiana e la aiuta (per esempio con la formazione), in quanto agisce secondo la sua vocazione, integra in sé stessa i frutti di questo dialogo.

I dialoghi, assieme alla ricezione del loro risultato, formano una teologia ecumenica che non significa un pensiero slegato dalle chiese concrete, perché i suoi coltivatori necessariamente sono inseriti nella tradizione della propria comunità. La teologia ecumenica è un lavoro razionale, ermenutica che cerca di comprendere le differenze con lo scopo di creare l'unità con empatia e carità. Comprende due passi metodologici che si susseguono. Il primo passo è quello del paragone, quando mostriamo come una determinata questione si pone e come ottiene risposta nella vita e nell'insegnamento delle diverse comunità cristiane – infatti, abbiamo bisogno di conoscenze autentiche al posto dei luoghi comuni e delle idee erronee sull'altro. Il secondo passo è quello dell'interpretazione delle divergenze e delle coincidenze, con lo scopo esplicito dell'unità della Chiesa: la differenza tra di noi riguarda strettamente le fondamenta della fede oppure è di carattere piuttosto culturale? Il peso della divergenza è tale da separarci nettamente e creare un ostacolo all'unità visibile? Come la data questione ci conduce a Cristo? Si tratta del concetto che è la colonna portante dell'insegnamento cristiano, con un termine tecnico della teologia cattolica, la gerarchia delle verità. La teologia ecumenica quindi, se procede giustamente, non toglie nulla, ma esamina come la data questione si lega (direttamente o indirettamente) al centro della nostra fede, più precisamente come mostra il luogo, il peso della determinata questione nell'insieme più grande. Anche nella nostra conferenza avremo questo come scopo, innanzitutto in base alle questioni della conversione.

2. La problematica ecumenica della conversione

La problematica della conversione è entrata al centro dell'interesse dell'ecumenismo negli anni 1960, siccome toccava il problema dell'unità per diversi aspetti: essa può significare la fede totalmente nuova in Cristo di qualcuno, può significare il passaggio da una confessione ad un'altra ma anche la trasformazione di una vita nominalmente cristiana in una fede personale. La ricerca biblica dell'epoca ha rafforzato certi aspetti della conversione: l'orientamento della nostra persona a Dio non è deducibile da una decisione necessaria dal punto di vista psicologico, ma c'entra col regno di Dio che arriva con Cristo, con la partecipazione alla morte e alla risurrezione di Cristo che ci rigenera. La conversione ha sempre conseguenze concrete per quanto riguarda i rapporti personali, richiede un impegno per il futuro ed una liberazione dal peso del passato. Il pensiero ecumenico è aperto non solo alle ricerche bibliche, ma anche alle riflessioni patristiche. In questo contesto è stata una scoperta notevole capire che la conversione ha modelli diversi, p.es. la ricerca della verità (Giustino), il rifiuto (Agostino), l'imitazione di Cristo (Francesco d'Assisi), esperienza integrativa (Luther, Wesley), e questi non si possono contrapporre l'uno all'altro. Anche il contesto degli anni 1960 ha promosso l'interesse per la conversione: la nuova immagine dell'uomo, ispirata alla psicologia, la vicinanza nuova dei seguaci delle diverse religioni e l'accelerazione della secolarizzazione.

3. Il tema della conversione nel dialogo multilaterale

I documenti ecumenici nati nel dialogo degli Sessanta e Settanta parlavano della conversione soprattutto nel contesto della missione dei territori tradizionalmente non cristiani, perciò hanno posto particolare accento sui legami culturali della conversione. Il frutto più importante del dialogo multilaterale fino ad oggi risulta il cosiddetto Documento di Lima che è concentrato sui contenuti centrali e sui riferimenti ecumenici del battesimo, dell'Eucaristia e del ministero ecclesiale. Il tema della conversione viene trattato in questo documento nel capitolo sul battesimo, senza particolare illuminazione, con grande cautela: „Il battesimo che rende partecipi i fedeli del mistero della morte e della risurrezione di Cristo comprende la confessione dei peccati e la conversione del cuore”(4). Il testo vede il contenuto della conversione innanzitutto nel pentimento che è il lato umano del battesimo. Rispecchia la concezione di base dei dialoghi ufficiali dell'epoca il fatto che il documento in seguito

sottolinea l'aspetto morale del battesimo: „I battezzati... ottengono anche un nuovo orientamento etico sotto la guida dello Spirito Santo” (4). Anzi, le risposte da parte protestante a questo passaggio del testo hanno ulteriormente confermato questa visione. Il testo fa notare allo stesso tempo che nell'ambito della liturgia del battesimo conviene illuminare il senso di questo sacramento legato alla conversione (cf. 21).

L'esposizione angusta del contenuto della conversione, concentrata all'aspetto etico mostra bene la direzione che è stata fortemente criticata all'interno del pensiero ecumenico. L'essenza di questa critica sta nel fatto che il concetto della conversione è troppo fortemente determinato dall'immagine individualista dell'uomo della civiltà occidentale. La conversione non è solo una decisione soggettiva dell'individuo (per esempio di entrare in una delle chiese), ma si riferisce al regno di Dio. David J. Bosch mette puntualmente in risalto: „La conversione non consiste nella scelta di qualcuno che in vista di ottenere 'la salvezza eterna' comincia a far parte di una comunità, ma piuttosto che accetta Cristo come Signore e centro della propria vita. Il cristiano... è una persona che si assume ... di promuovere il regno di Dio in ogni sua forma”

Il concetto della conversione può essere liberato dalla concezione individualista se esprime veramente l'autenticità e la dinamica della persona; se (fedelmente alla testimonianza biblica) riscopriamo che essa appartiene all'esistenza, alla missione e al ministero più profondi della Chiesa, e che comporta un impegno anche nel campo della responsabilità sociale.

Alla luce di questa critica, il documento *Un battesimo: sul cammino verso il mutuo riconoscimento*, pubblicato nel 2011, significa una novità.

In esso la conversione viene presentata in connessione con il battesimo (unico) che riflette e riassume il catecumenato e dell'integrarsi in Cristo durante il cammino di vita. In ambedue i momenti, mentre la persona confessa la propria fede, è il Santo Spirito ad agire. La tradizione cristiana è ricca di modelli formativi e liturgici che precedono e seguono il battesimo, ma dal punto di vista ecumenico ci sono tre elementi che assumono una particolare importanza: l'educazione alla fede (la catechesi durante il periodo del catecumenato), lo stesso battesimo e l'iniziazione, e infine la partecipazione alla comunità. Secondo il testo la conversione appartiene al primo tra questi: „L'ascolto del Verbo, lo studio e l'agire vogliono condurre alla conversione, alla conoscenza della fede nel cuore e nella ragione, alla fiducia nel Dio della Trinità e al battesimo” (43). Il

documento sottolinea inoltre che la conversione, assieme al battesimo è cominciare a far parte della missione di Dio attraverso la Chiesa: il fedele „accettando il Vangelo di Gesù, condivide la vita del corpo di Cristo e partecipa ad una tradizione storica” (74).

4. Il tema della conversione nei dialoghi bilaterali

In seguito mi concentrerò sui dialoghi svolti tra cattolici, luterani ed ortodossi, ma prenderò in considerazione anche i risultati dei dialoghi ufficiali con i cristiani pentecostali ed evangelicali.

4.1. La conversione nel dialogo luterano-cattolico

Nella storia di questo dialogo la questione della conversione è stata presa in considerazione la prima volta a livello ufficiale nel 1980, nel documento intitolato *Cammini che conducono alla comunione*, con riferimento esplicito all'ecclesiologia e all'ecumenismo: „la comunità ecclesiale è un dono di grazia di Dio, perciò nella nostra lotta per l'unità dobbiamo porre al primo posto l'ecumenismo spirituale”, poi cita dal decreto del Concilio Vaticano II intitolato *Unitatis redintegratio*: „Non esiste un vero ecumenismo senza interiore conversione. Infatti il desiderio dell'unità nasce e matura dal rinnovamento dell'animo, dall'abnegazione di se stessi e dal pieno esercizio della carità. Perciò dobbiamo implorare dallo Spirito divino la grazia di una sincera abnegazione, dell'umiltà e della dolcezza nel servizio e della fraterna generosità di animo verso gli altri.” (UR 7). Il testo aggiunge una osservazione importante a questo punto: „La Riforma si è concepita come invito alla penitenza e alla rinnovazione nell'unica Chiesa, anzi voleva che la vita dei cristiani fosse una penitenza giornaliera” (57). Il documento considera come segno della conversione se le parti cercano di sostituire ai pregiudizi le reali conoscenze storiche, liturgiche, teologiche e spirituali le une delle altre. (cf. 59-60).

La conversione viene collocata anche dal documento *Chiesa e giustificazione* pubblicato nel 1993 in un quadro ecclesiologico: nell'esperienza fondamentale di Israele – la scelta del quale è una condizione preliminare per l'esistenza della Chiesa – Dio è sempre aperto alla conversione della comunità diventata infedele all'alleanza (cf. 15). Nella costituzione della Chiesa invece l'esperienza di base è costituita dall'invito di Gesù alla conversione (cf. 11). È interessante il fatto che il documento fa corri-

spondere ad una sottolineatura cattolica che quando la Chiesa „invita ad un agire in questo mondo, ciò avviene seguendo l'urgenza dell'invito di Cristo a convertirsi ed a rinnovare la propria vita” (274). Il documento rileva che „come peccatori giustificati abbiamo costantemente bisogno di pentimento e di conversione” (284), e ciò viene collegato non solo alla penitenza nella liturgia, bensì anche con lo scandalo della divisione tra le chiese.

Il culmine del dialogo delle due comunità corrisponde al documento del 1999, intitolato Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione, in cui mettono insieme fine ad una discussione durata diversi secoli: „il peccatore viene giustificato mediante la fede [...] Questa fede è attiva nell'amore e per questo motivo il cristiano non può [...] restare inoperoso” (25). La confessione congiunta va avanti al punto 28: „Insieme confessiamo che nel battesimo lo Spirito Santo unisce l'uomo a Cristo, lo giustifica e effettivamente lo rinnova. E tuttavia il giustificato, durante tutta la sua vita, non può mai fare a meno della grazia incondizionatamente giustificante di Dio. Inoltre l'uomo non è svincolato dal dominio che esercita su di lui il peccato e che lo stringe nelle sue spire, né egli può esimersi dal combattimento di tutta una vita contro l'opposizione a Dio [...]. Anche il giustificato deve chiedere ogni giorno perdono a Dio [...]; egli è continuamente chiamato alla conversione e alla penitenza e continuamente gli viene concesso il perdono.” Questa dottrina, comunemente confessata corrisponde alla parte forse più significativa della Dichiarazione Congiunta. La conversione comunque viene posta anche da questo documento in un quadro di riferimento etico.

Nel 500. anniversario della Riforma è stato pubblicato un documento straordinario col titolo Dal conflitto alla comunione, il capitolo conclusivo del quale contiene cinque inviti ecumenici. Il primo tra questi, quasi gettando le basi per i seguenti, ci invita a fare questo: i luterani ed i cattolici devono partire invece che dalla divisione dal fatto che sono parti dell'unico corpo di Cristo, il che viene manifestato innanzitutto dal battesimo. Questo nuovo punto di partenza „richiede una costante conversione del cuore” (238-239).

4.2. La conversione nel dialogo ortodosso-cattolico

In questo dialogo la conversione riceve un accento nuovo rispetto a quelli precedenti, fortemente comunitaria ed escatologica. Nella concezione del primo documento ufficiale di tale dialogo (Il mistero della Chiesa e

dell'Eucaristia alla luce del mistero della Santissima Trinità, München, 1982) che guarda all'ecclesiologia come fondamento comune, il mistero corrisponde a come i tanti membri della Chiesa riescono a formare un'unità nella carità; la vera novità è costituita dalla concezione secondo cui attraverso l'Eucaristia nella Chiesa viene comunicata la comunione della Santa Trinità (cf. II.1). Questa „koinonìa è escatologica. È questa la novità che giunge negli ultimi tempi. è per questo che nella vita della Chiesa tutto comincia con la conversione e la riconciliazione. L'Eucaristia suppone la penitenza (metanoia) e il riconoscimento dei peccati (exomologesis), i quali tra altre circostanze hanno la propria manifestazione sacramentale.” (II. 2). Cioè il senso radicale della conversione è aprire una porta verso la realtà definitiva: attraverso la partecipazione all'Eucaristia apre alla comunione con la Santa Trinità e al tempo stesso agli altri.

Il secondo documento, pubblicato a Bari nel 1987 (Fede, sacramenti e l'unità della Chiesa) porta avanti questo pensiero: l'unità piena dei cristiani si manifesta nella partecipazione comune all'Eucaristia, il che però ha come condizione l'unità della fede. Questa fede è un dono dello Spirito, ma comprende la risposta cosciente e libera della persona umana e il cambiamento continuo del suo cuore. Di conseguenza, la fede è un cambiamento e una trasformazione interiore, attraverso cui la persona vive nella grazia dello Spirito Santo che la rinnova. Orienta verso la realtà del regno che verrà, il quale comincia a trasformare ora le realtà di questo mondo. „La fede è una condizione preliminare del battesimo e di tutta la vita di fede che lo segue. Anzi, nel battesimo partecipiamo alla morte e alla risurrezione di Gesù Cristo (...) Così inizia un processo che penetra continuamente l'esistenza cristiana” (11-12). Possiamo vedere quanto radicalmente nel quadro di questo dialogo la conversione influenza l'esistenza del fedele.

4.3. La conversione nel dialogo pentecostale-cattolico e in quello evangelico-cattolico

Senza prendere qui in considerazione le specificità formali del dialogo svolto con le comunità pentecostali, dal punto di vista contenutistico è importante notare che hanno come tema centrale la conversione e l'iniziazione. Già all'inizio è diventato chiaro che il movimento pentecostale distingue tra conversione e il battesimo nello Spirito Santo (l'accettazione dello Spirito Santo). Mentre la prima è voltare le spalle al peccato,

il secondo è un'esperienza quando è lo Spirito a rendersi manifesto e trasforma la persona tramite i suoi doni. Benché i cattolici sostengano la continuità attraverso i sacramenti, mentre i pentecostali il potere dello Spirito sperimentato nei momenti decisivi, le parti sono d'accordo nel fatto che „il rapporto profondo personale appartiene all'essenza della vita cristiana. Vedono pure che la conversione non è solamente [...] un atto dell'individuo, ma presuppone una comunità che annuncia il Verbo prima della conversione e richiede una comunità educativa per la crescita che segue la conversione.”

Basandosi su questi presupposti, la questione della conversione viene elaborata in maniera molto dettagliata dal documento *Diventare cristiani: considerazioni bibliche e patristiche, riflessioni contemporanee* (2006). Il testo che si appoggia coraggiosamente sulla testimonianza patristica ha la specificità che il documento sul catecumenato intitolato *Iniziazione degli adulti nella vita cristiana (OICA)*, pubblicato dalla Congregazione per il Culto Divino della Santa Sede nel 1972 serve quasi da piattaforma comune e punto di riferimento per la comprensione del concetto della conversione e del suo significato individuale e comunitario (48). „Riflette la concordia tra i pentecostali ed i cattolici che concepiscono la conversione come un entrare nell'alleanza che contiene l'effetto reciproco del divino e dell'umano. Lo stesso evento battesimale, culmine del cammino dei catecumeni, si presenta nel rito come immersione ed identificazione nel mistero della morte e della risurrezione di Cristo” (49).

La specificità del dialogo con i cristiani evangelicali consiste nel fatto che le parti confessano insieme: appartiene all'annuncio del Vangelo anche l'invito a rispondere alla conversione. „Nella conversione dobbiamo vedere l'opera dello Spirito Santo come continuazione concreta di ciò che lui svolge nella storia come attività creatrice e salvifica”. Il documento parla con sorpresa della concordia che esiste in merito al legame tra la conversione ed il battesimo.

Nel documento *La Chiesa, l'evangelizzazione ed i legami della koinonìa*, del 2002 le parti stabiliscono tre fattori dello sviluppo della koinonìa tra di loro: volgere le spalle (pentirsi) rispetto ai fattori che ostacolano la sequela della volontà di Dio; rivolgersi a Dio (conversione); impegno reso possibile tramite lo Spirito all'annuncio del Vangelo (cf. 56-59). Il triplice significato della conversione: in senso morale: „tramite la grazia diventiamo liberi ad apprezzare quello che Dio vede come

prezioso”. In senso intellettuale: „ci convertiamo alla verità”. Dal punto di vista religioso: „soggiorniamo nell’amore di Dio” (58).

5. La problematica ecumenica della conversione nei documenti del Groupe des Dombes

Il Gruppo di Dombes è un forum speciale del dialogo ecumenico, iniziato dal sacerdote cattolico francese Paul Couturier nel 1937, affinché sacerdoti e pastori francofoni protestanti e cattolici si conoscessero meglio nell’ambito della preghiera e nella condivisione fraterna. A partire dagli anni Cinquanta a sostituire il metodo del paragone si è cercato di elaborare una teologia comune, soprattutto nelle questioni ecclesologiche. La teologia del gruppo poggia sulla convinzione che la riconciliazione tra le chiese può verificarsi solamente come frutto di un processo di conversione, durante il quale le parti riconoscono „come possono adempiere tutte le esigenze fondamentali ed essenziali tramite una verità comune che non sta dietro di loro, bensì davanti a loro”. Le dichiarazioni del gruppo non sono documenti ufficiali, ma hanno una forza ispiratrice seria sul pensiero e sulla prassi ecumenici.

Una delle loro opere principali, intitolato *Per la conversione delle chiese*, del 1991, si lega strettamente al nostro tema. Il documento parte dal presupposto che „l’identità e la conversione si chiamano a vicenda: non esiste identità cristiana senza conversione, la conversione è un elemento costruttivo della Chiesa; le nostre confessioni non meritano il nome cristiano se non si aprono all’imperativo della conversione” (8). Oltre al termine conversione l’altro termine chiave del testo è identità, che il gruppo considera un concetto dinamico, tenendo conto del fatto antropologico che l’identità non è altro che la manifestazione della continuità (origine) e del cambiamento della nostra persona, da inserire in un’unità concreta ed armoniosa (cf. 10). Tutto questo vale anche nel caso di identità collettive (cf. 11). „La nostra convinzione è che la conversione è un elemento essenziale dell’identità che vive, o più semplicemente vuole restare fedele a sé stessa. Perciò vorremmo occuparci della conversione dei cristiani, delle chiese e delle confessioni, siccome tutte queste fanno parte dello stesso processo” (14). In seguito riassumo solo la prima parte del documento che chiarisce i concetti e serve da quadro comprensivo.

5.1. *L'identità cristiana e la conversione*

L'identità cristiana e quella ecclesiale sono la stessa realtà concreta vista da due diversi punti di vista. L'aggettivo cristiano esprime innanzitutto „quel legame che unisce il fedele alla persona di Cristo. Cioè l'identità cristiana è formata da una confessione di fede legata a Cristo, custodita dalla confessione di fede trinitaria e viene dichiarata nella chiesa” (16).

Le caratteristiche più importanti dell'identità cristiana: a) può essere compresa in base alla confessione della fede, come lo esprime la celebrazione sacramentale della Chiesa e la sua dottrina; b) è in movimento: diventiamo sempre appena cristiani, aperti ai tempi ultimi; c) non definisce sé stessa in opposizione ad altri, la specificità propria viene posta al servizio della comunità universale; d) il suo punto di riferimento è Cristo che serve (diakonìa), svolge attività di esaurimento di sé stessa (cf. 15-21).

L'identità cristiana è basata su una conversione fondamentale, drammatica o graduale, la quale conduce in ogni modo ad una conversione continua e tocca direttamente la personalità del fedele, aprendola ad un compito specifico: „...Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo...” (Mc 1,15). Questa conversione è richiesta dalla venuta e dalla risurrezione di Gesù Cristo e non può compiersi in questo mondo. Il battesimo conduce ad essa e la celebra (39-40).

Riassumendo: alla chiamata che viene da Dio attraverso Cristo, risponde la fede dell'uomo, la quale attraversa una conversione continua. L'identità cristiana fundamentalmente corrisponde „alla nostra appartenenza a Cristo, fondata sul dono del battesimo che viviamo tramite la fede annunciata e nutrita dal Verbo eucaristico. Questa appartenenza riguarda ogni singolo fedele e come popolo di Dio, l'intera Chiesa” (54-55).

5.2. *L'identità ecclesiale e la conversione*

Se l'identità cristiana è il legame con Cristo, l'aggettivo ecclesiale indica il modo con cui il fedele appartiene a Cristo. L'identità ecclesiale: l'appartenenza o la partecipazione dell'identità cristiana alla Chiesa una, santa cattolica ed apostolica (cf. 54); mentre „l'insegnamento sulla Chiesa non è la verità definitiva del cristianesimo” (22). I due aspetti si possono distinguere, ma non separare. Il documento non si dimentica del fatto che la Chiesa è allo stesso tempo mistero ed una società fatta di uomini.

I tratti più importanti dell'identità ecclesiale: a) è un dono escatologico che noi avevamo sempre chiesto. C'è una tensione tra il presente ed il futuro: nella sua forma attuale nessuna chiesa (confessione) può essere fatta identificare con la chiesa di Gesù Cristo; b) è sempre in cammino verso la propria cattolicità (integrità e universalità). La cattolicità di ogni chiesa è ferita e richiede conversione; c) la fedeltà di Dio e l'infedeltà dell'uomo sono inseparabili in essa: le promesse della salvezza sono sempre raggiungibili, ma dal punto di vista psicologico e sociologico risulta vulnerabile, perciò si crea una tensione tra l'identità cristiana come annuncio del Verbo e l'esperienza della realtà ecclesiale. L'identità ecclesiale deve servire l'identità cristiana. Può però contraddire al messaggio cristiano che porta, perciò ha bisogno di conversione (cf. 22-25).

La conversione ecclesiale è identica alla conversione cristiana, ma ci tocca come membri di una chiesa, come appartenenti alla comunione della stessa fede e condividiamo anche alcuni comportamenti peccaminosi. La conversione ecclesiale è uno sforzo continuo della comunità ecclesiale a raggiungere l'identità cristiana. La conversione ecclesiale è un elemento costruttivo dell'identità ecclesiale (41-44).

5.3. L'identità confessionale e la conversione

La Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa accetta solo in senso storico e sociologico il proprio essere unità basata a confessione di fede, mentre per le chiese della Riforma protestante la confessione di fede non determina un'identità confessionale, ma una misura. L'identità confessionale consiste nel vivere con sottolineature speciali, storiche, culturali, dottrinali, spirituali e liturgiche la nostra identità ecclesiale e cristiana. (cf. 26-29).

I tratti più importanti dell'identità confessionale: a) deve cercare l'integrità e l'universalità, siccome attinge ad una Tradizione che è oltre la tradizione della confessione; b) si è presentata come conseguenza della divisione: anche se ha elementi positivi, esiste spesso nella forma del rifiuto degli altri, così che essa può anche separarsi dal Vangelo e dall'identità cristiana in alcuni suoi accenti e perciò può causare delle ferite; c) la fedeltà alla confessione è una cosa positiva: i cristiani possono essere grati della propria eredità spirituale che devono condividere con le altre confessioni. La confessionalità però è solo l'indurirsi dell'identità confessionale, un'autogiustificazione. La prima è una condizione del vero dialogo ecumenico, la seconda lo ostacola.

Riassumendo, l'identità confessionale è l'appartenenza ad una chiesa intesa in senso confessionale, creatasi in uno speciale contesto culturale e storico e che ha una sua fisionomia spirituale e dottrinale speciale (cf. 54). L'identità confessionale deve trasformarsi in identità cristiana, deve ritornare sempre al Vangelo (cf. 30-35).

La conversione delle confessioni significa fare sforzi ecumenici, la vera e propria conversione ecclesiale nella situazione concreta della divisione. Anche la conversione confessionale attraversa la fase del riconoscimento delle proprie colpe: dobbiamo riconoscere che non riusciamo ad accogliere certi elementi della Tradizione (p.es. nel campo della lingua della fede, delle strutture ecclesiastiche o della realizzazione esistenziale della realtà cristiana). Fa parte dell'identità confessionale la conversione confessionale, cioè dobbiamo aprirci ai valori rappresentati dall'altra confessione. Le conversioni confessionali non sono mai simmetriche, siccome neanche le lacune lo sono, e non sono nemmeno programmabili: la riceviamo come dono. La conversione non avviene a danno della confessione, ma come avvicinamento al Vangelo. Cioè la conversione confessionale è uno sforzo ecumenico, durante il quale una confessione cristiana pulisce ed arricchisce la propria eredità per riscoprire la sua piena unità con le altre confessioni (cf. 45, 55).

Sintesi

Nella mia conferenza ho cercato di presentare la problematica della conversione dal punto di vista ecumenico, in base ai dialoghi ufficiali bilaterali e multilaterali, e poi in base alle vedute del Groupe des Dombes. A tutto questo si allaccia strettamente la questione dell'iniziazione e del battesimo, ma vorrei esaminare quest'ultima possibilmente in un'altra conferenza futura. L'analisi teologica richiede del tempo, anche se non quanto ne richieda la conversione. Ci vuole tempo per lasciare che Dio penetri gli strati della nostra identità con la gradualità della carità; ci vuole tempo per lasciarlo entrare nella nostra vita e nelle nostre relazioni. Nel tempo ci conduce la speranza viva, a cui il nostro Padre „nella sua grande misericordia egli ci ha rigenerati, mediante la risurrezione di Gesù Cristo dai morti” (1Pt 1,3).

CONVERSION – FROM A PSYCHOLOGICAL ASPECT

Psychological definitions of conversion

- conversion can be defined as a significant change in a person's religious identity;
- a conscious restructuring of the self that is articulated and expressed to everyone (Beit-Hallahmi, Argyle, 1997)
- it produces a radical change in a person's life

Conversion can have several different directions (1) from irreligiousness to religiousness (2) from one religion to another religion (3) from a formal religiousness to a living religiousness (4) from religiousness to irreligiousness.

In all cases it is a result of a **process**.

E.g.: The staircase model of Rambo (1992) about the process of conversion (the stairs do not necessarily lead in the same direction and they do not follow each other in a strict order).

1. *Context*: the social, cultural, religious and personal environment influences / can influence the person in order to reach or change their religious devotion.

2. *Crisis*: It can cause confusion, stress, perplexity in one's life, but it also carries the opportunity for change as well.

3. *Quest*: when a person experiences a personal crisis and searches for answers to key questions, such as: "What is the purpose of life?", or, "What is the goal of my life?" in a more intensive way.

4. *Encounter*: between a possible converting person and other persons helping the conversion.

5. *Interaction*: the person enters into a religious community, starts

learning the habits, frequents meetings, liturgies, learns about the teachings, views, and the expectations of the group.

6. *Commitment*: the converted person expresses in an explicit way that he/she belongs to a new community, or that he/she became a member of a religion (e.g. baptism).

7. *Consequences*: depends on the type of conversion, its process and intensity. The experience of a conversion is only the first step, which is the first station of a long process.

Conversion is **influenced** by

- emotional
- cognitive
- social factors.

Süle (1997): in case of a conversion it can be dangerous if the social effects prevail, since in these cases the conversion won't be the result of an interior process (e.g. in highly emotional charismatic groups).

On the basis of the conversion-process we can distinguish between **two fundamental types** (HOOD et al, 2003):

Sudden conversion

- the process is rather emotional than rational
- the person is passive, influenced by strong outside forces
- dramatic transformation of the self takes place
- changes in behaviour are a consequence of changes in the faith
- one time and long-lasting

Gradual conversion:

- the process is rather rational
- the person is active in quest
- the person is characterised by self-actualization
- the change in faith is the consequence of a change in behaviour
- the conversion is not necessarily long-lasting, it can take place several times

The empirical study of conversion

Religious Conversion Process Questionnaire (P. Halama, 2007). The questionnaire asks about different aspects of conversion (e.g. history, feelings and experiences during conversion, consequences). The study

was based upon the Hungarian version of the questionnaire, with a sample of 700 Hungarian individuals (Gyombolai-Kocsis F, Kézdy A. 2010, 2017). (A total of 733 people were surveyed; 453 female, 280 male. The average age was 36. The average age of conversion was 23.19 years with a coefficient variation of 10).

Factors of the Conversion Process Questionnaire (Hungarian sample)

1. positive emotions (e.g. joy, a great sense of relief, healing)
2. social effect (e.g. religious upbringing)
3. quest for reason
4. struggle (e.g. doubt, crisis, insecurity)
5. compensation (positive relationship with God in order to compensate for a negative relationship with the parents)

Types of conversion

These five factors produced five characteristic patterns in the results; we can deduce five main types of conversion. (Of course, beyond these five groups, other patterns can evolve as well.)

Group 1 - Conversion with struggle (in our sample 131 persons)

Its highest value it takes is for the factor of struggle, the lowest one, the factor of compensation. The starting point of the conversion is presumably a crisis (negative experience, or a critical event in life). The converted person experienced very strong negative feelings during the process of their conversion (e.g. fear, a sense of struggle or guilt). The conversion process with struggle was presumably followed by relief and peace. Members of different religious groups play a more important role in the conversion of the person than their individual search for reason.

Vergote (2001) describes a similar conversion type: in case of a crisis or traumatic experience, the person seeks refuge in religion. According to Vergote this type of conversion is not long lasting – and this aspect was beyond the scope of this research. This type of conversion was scarcely influenced by other mental health factors (a sense of life, self-actualisation).

Psychological background: Situations where one experiences an incurable disease, suffering, or the death of a relative, are moments, in which religion, as a result of confrontation with existential questions emerges as a possible answer.

At the same time, the consequences are significant too: Tedeschi, Park and Calhoun (1998) mentions the spiritual growth among post-traumatic growths – i.e. there is a maturation process, a form of personal development as a consequence of coping successfully with a traumatic experience. The spiritual growth as a consequence of a traumatic experience can appear in the relationship with the Transcendent, or in a deeper experience of God, in a greater commitment to religious traditions, in a better understanding of religious belief, or even in conversion.

Group 2 - Conversion influenced by social contacts (109 people in our sample)

This takes two peak values in the factors of social influence and compensation. The lowest value it has is in the factor of searching for meaning in life. In the factors of positive emotions and struggle, similarities in the average number of points were recorded.

This conversion type is mainly influenced by the personal relations (social environment, family) and is influenced by emotional rather than cognitive processes. Presumably, the person compensates for an unsatisfactory relationship with parents by drawing from their own religious socialization or from their already existing religious relations.

Group 3 - Compensating conversion (in our sample 212 people, the biggest group)

The third group takes exceptionally high values in the factor of compensation, which is followed by the factor of positive emotions. The effect of social relations is very low, i.e. prior to their conversion those surveyed had not encountered faith. (Since the process of conversion is accompanied by positive emotions, we can presume that the conversion itself would be a “spiritual” one.)

Psychological background: the relation of a religious person with God can be described as the relationship of an attached person to an attachment figure, since God can be described with the characteristics of an attachment figure (shelter, endeavour to secure proximity, a safe base for exploring the world) (Kirkpatrick, 2005).

Several theories have been proposed whereby early childhood attachment patterns influence attachment style in adulthood (e.g. a safely attached child most probably will be able to attach safely in an adult relationship as well). The attachment of adults to God seems to be a more complicated issue; several hypotheses have been proposed to explain

the relation between the attachment patterns of early child and adulthood, and religiousness (Urbán, 2013); the most relevant hypothesis that describes the dynamics of adult conversion the best, is the one of compensational hypothesis.

According to the compensational hypothesis, those people take refuge in God as an attachment figure, who have failed to find protection and a safe basis in their original attachment figure, and carry a negative representation about themselves, about the primary caregiver (the other) or about both. This intimate relationship with God often evolves from a conversion at a young (or adult) age. By replacing the attachment figure with God, someone who was uncertain in their attachment, will find a relationship that they had not previously experienced before their conversion. As a result of this new relationship with God, negative working models can be restructured and relationships with a safe attachment pattern can be established.

Group 4.: Conversion with searching for meaning (110 people in our sample)

In this conversion group the highest value was in the factor of searching for meaning, i.e. the persons were mostly characterized by looking for meaning in existential and philosophical questions. The lowest value was found in the factor of social effect and positive emotions. The value of struggling and compensational factors is average. (Since these factors can appear as well, it is imaginable that the active search for meaning began with a smaller crisis or through an unsatisfactory relationship with the parents; or even by searching for healing in relationships with the help of religion.) It is accompanied by good mental health factors.

Group 5.: Socialized or transforming conversion (171 people in our sample, the second biggest group)

In the fifth group, we cannot observe significant, exceptionally high values like in the other groups. Its highest value, is the social effect factor, its lowest is the factor of positive emotions. This type of conversion is characterised by a low emotional temperature. Inherited religious background, a religious community, or a slight tendency to search for meaning influenced the conversion of those surveyed. It would seem to indicate a long lasting conversion without strong emotional effects; religiousness coming from the family can become more intimate, or it can be built in to an individual's personality.

Psychological background: All these types of conversion are connected

to the development of religious identity. Commitment to religion and the world view is also part of one's identity (Erikson, 1968). Re-evaluation of religiousness received during one's education seems to be an unavoidable ingredient of religious development and the evolvement of personal faith. As long as faith carries extensive conventional content in the early and middle period of adolescence, in young adulthood, these should be investigated through critical personal reflection from a distance, so that at the end, the person commits to values personally experienced and accepted (Benkó, 1998). This process is described by Fowler in his theory about the development of faith (1981). According to him, the critical evaluation of faith-contents takes place during late adolescence and early adulthood (but also occurs when a person reaches the age of thirty or forty), the personal faith will be established; this makes commitment based on a conscious decision possible (the period of individual-reflective faith).

The Catholic part of the sample

In the sample 414 participants identified themselves as Catholic. We did not find any difference between the types of conversion among the different denominations.

Among Catholics there were 20% Conversion with struggle, 13.5% Conversions influenced by personal relationships, 25.6% Compensational conversions, 14% of the conversions were in Search for meaning, and 26.6% of them were Transforming faith with socialised conversion.

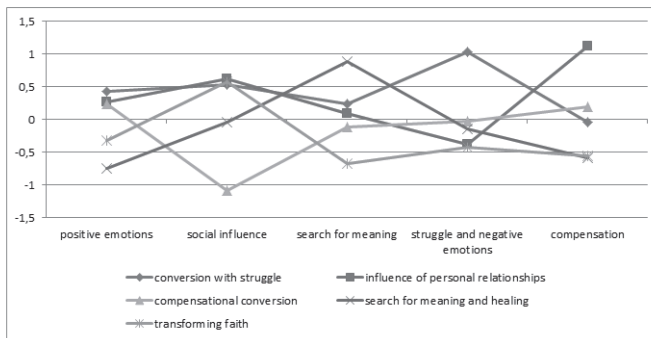


Figure 1.

Five patterns of religious conversion based on the five factors of RCPQ.

DIE BEKEHRUNG – AUS PSYCHOLOGISCHER SICHT

Psychologische Funktionen der Bekehrung

- Bekehrung kann als wahrnehmbare Veränderung der religiösen Identität des Individuums definiert werden;
- Eine bewusste Umformung des Ichs, die gegenüber den Mitmenschen verbal ausgedrückt und offenbart wird (Beit-Hallahmi, Argyle, 1997)
- Sie bewirkt radikale Veränderungen im Leben der betreffenden Person.

Bekehrung kann mehrere Richtungen haben: (1) von Religionslosigkeit zur Religiosität, (2) von einer Religion zu einer andern, (3) von einer formalen zu einer lebendigen Religiosität, (4) von Religiosität zur Religionslosigkeit.

Bekehrung ist in jedem Fall das Ergebnis eines **Vorgangs**.

Beispiel: Rambos (1992) Stufenmodell für den Bekehrungsprozess (die Stufen führen nicht nur in eine Richtung und folgen einander nicht in einer gebundenen Reihenfolge).

1: *Kontext*: Das soziale, kulturelle, religiöse und persönliche Umfeld hat/kann auf die Person einen Einfluss haben, damit diese sich religiös verpflichtet oder ihre vorhandene Verpflichtung ändert.

2: *Krise*: kann im Leben des Menschen Verstörung, Stress, Ratlosigkeit verursachen, birgt aber auch die Möglichkeit der Veränderung in sich.

3. *Suche* (Quest): Wenn man sich in einer Krisensituation befindet, beginnt man noch intensiver nach Antworten zu suchen auf Fragen wie „Was ist der Sinn des Lebens“ oder „Was ist der Zweck des Lebens?“

4. *Begegnung*: zwischen den potentiellen Konvertiten und den die Bekehrung unterstützenden Personen.

5. *Wechselwirkung*: Die Person wird Mitglied der religiösen Gemeinschaft, erlernt allmählich die Bräuche, besucht die Zusammenkünfte und Rituale, lernt die Lehren, Ansichten und Erwartungen der Gruppe kennen.

6. *Verpflichtung*: Der Konvertit bekennt auf explizite Weise, Mitglied einer neuen Gemeinschaft oder Religion geworden zu sein (z.B. er lässt sich taufen)

7. *Folgen*: Sie hängen von der Natur, dem Prozess und der Intensität der Bekehrung ab. Das Erlebnis der Bekehrung ist lediglich ein Anfangsschritt, der die erste Station auf einem langen Weg darstellt.

Die Bekehrung wird also **beeinflusst** durch:

- emotionale
- kognitive
- soziale Einwirkungen.

Süle (1997): Es kann gefährlich sein, wenn die (sozialen) Wirkungen der Umgebung bei der Bekehrung überwiegen, denn in diesem Fall wird die Bekehrung nicht das Ergebnis einer internen Entwicklung sein (z.B. bei charismatischen Gruppen mit extremer Emotionalität).

Aufgrund des Bekehrungsprozesses können **zwei grundlegende Formen** unterschieden werden (HOOD et al, 2003): die *plötzliche* und die *allmähliche* Bekehrung:

Plötzliche Bekehrung:

- Der Prozess ist eher emotional als rational geprägt,
- die Person bleibt passiv, es wirken starke externe Kräfte auf sie ein,
- es kommt zu einer dramatischen Veränderung des Ichs,
- die Veränderung des Verhaltens resultiert aus der Veränderung des Glaubens,
- die Bekehrung ist einmalig und dauerhaft.
- Allmähliche Bekehrung:
- eher rational geprägt,
- die Person ist aktiv, ein Sucher,
- für die Person ist Selbstverwirklichung typisch,
- die Veränderung des Glaubens resultiert aus der Veränderung des Verhaltens,
- die Bekehrung ist nicht unbedingt von Dauer, sie kann sich mehrmals wiederholen.

Empirische Untersuchung der Bekehrung

Religious Conversion Process Questionnaire (P. Halama, 2007). Im Fragebogen wird nach verschiedenen Aspekten der Bekehrung gefragt (z.B. Vorgeschichte, Gefühle und Erlebnisse während der Bekehrung, Folgen). Die vorliegende Forschung wurde mit Hilfe der ungarischen Fassung des Fragebogens an einem ungarischen Muster mit über 700 Personen durchgeführt (Gyombolai-Kocsis F, Kézdy A. 2010, 2017). (Es wurden Angaben von insgesamt 733 Personen – 453 Frauen und 280 Männern – ausgewertet. Durchschnittsalter: 36 Jahre. Das Durchschnittsalter im Bekehrungszeitpunkt betrug 23,19 Jahre; Streuung: 10).

Faktoren des Fragebogens zur Bekehrung (an einem ungarischen Muster)

1. positive Gefühle (z.B. große Freude, gewaltige Erleichterung, Heilung)
2. soziale Einwirkung (z.B. religiöse Erziehung)
3. Sinnsuche
4. Kampf (z.B. Zweifel, Krise, Unsicherheit)
5. Kompensieren (positive Gottesbeziehung zur Kompensierung der negativen Elternbeziehung)

Bekehrungstypen

Die bei den fünf Faktoren erreichten Ergebnisse bilden 5 typische Muster; das lässt auf fünf wichtigste Bekehrungstypen schlussfolgern. (Selbstverständlich können sich über diese fünf Gruppen hinaus auch andere Muster ergeben.)

1. Gruppe: Kampfvolle Bekehrung (in unserem Muster: 131 Personen)

Der höchste Wert zeigt sich beim Faktor Kampf und der niedrigste beim Faktor Kompensieren. Der Ausgangspunkt des Bekehrungsprozesses ist vermutlich eine Krise (negatives Erlebnis, Lebensereignis). Der Konvertit hat während seiner Bekehrung sehr starke negative Gefühle erlebt (z.B. Angst, Kampf, Schuldbewusstsein). Dem kampfvollen Bekehrungsprozess folgten wahrscheinlich Entspannung, Friede, Beruhigung. Bei der Bekehrung der Person spielen Mitglieder verschiedener religiöser Gruppen eine größere Rolle als die eigene Sinnsuche.

Vergote (2001) beschreibt einen ähnlichen Bekehrungstyp: Jemand sucht im Falle einer Krise oder eines Traumas Zuflucht in der Religion. Vergote meint, diese Bekehrung sei nicht von Dauer – dieser Aspekt

wurde von unserer Studie nicht erfasst. Allerdings wies diese Gruppe die niedrigsten Parameter der mentalen Gesundheit (Sinn des Lebens, Selbstaktualisierung) auf.

Psychologischer Hintergrund: Unheilbare Krankheiten, Leiden, der Tod eines Angehörigen sind Situationen, in denen die Religion, vermutlich infolge der unvermeidbaren Konfrontation mit existentiellen Fragen, sich in den meisten Fällen als mögliche Antwort anbietet.

Wichtig sind dabei auch die Folgen: Tedeschi, Park und Calhoun (1998) zählen das spirituelle Wachstum unter den Aspekten des posttraumatischen Wachstums – d.h. des durch erfolgreiche Verarbeitung eines Traumas eintretenden Persönlichkeitsentwicklungs- oder Reifeprozesses – auf. Das infolge des Traumas auftretende spirituelle Wachstum kann in einem tieferen Erleben der Beziehung mit dem Transzendenten oder der Präsenz Gottes, einer engeren Verpflichtung zur religiösen Tradition, einem deutlicheren Begreifen des religiösen Glaubens oder sogar als Bekehrung erscheinen.

Gruppe 2: Durch persönliche Kontakte bedingte Bekehrung (in unserem Muster: 109 Personen)

Es zeigen sich zwei außerordentlich hohe Gipfelwerte, und zwar bei den Faktoren soziale Einwirkungen und Kompensieren. Die niedrigste Punktzahl entfällt auf den Faktor Sinnsuche. Bei den Faktoren positive Gefühle bzw. Kampf erreichten die Befragten ähnliche und durchschnittliche Punktzahlen.

Diese Bekehrungsform ist also durch die persönlichen Kontakte (soziales Umfeld, Familie) determiniert, und es wirken eher emotionale als kognitive Prozesse bei der Bekehrung mit. Die Person kompensiert vermutlich eine weniger zufriedenstellende Elternbeziehung, indem sie auf ihre religiöse Sozialisation und ihre vorhandenen religiösen Beziehungen zurückgreift.

Gruppe 3: Kompensierende Bekehrung (in unserem Muster: 212 Personen, die stärkste Gruppe)

Der dritte Bekehrungstyp weist beim Faktor Kompensieren einen außerordentlich hohen Wert auf, und diesem folgt der Faktor positive Gefühle. Soziale Einwirkungen spielen eine sehr geringe Rolle, das heißt, die Person war dem Glauben vor der Bekehrung wahrscheinlich nicht begegnet. (Weil der Bekehrungsprozess von positiven Erlebnissen begleitet wird, kann man annehmen, dass die Bekehrung von „mystischer“ Art sein wird.)

Psychologischer Hintergrund: Die Beziehung der religiösen Person zu Gott kann als Beziehung zwischen einer Bindungsperson und einer Bindungsfigur interpretiert werden, Gott kann ja mit den Merkmalen der Bindungsfigur beschrieben werden (sichere Zuflucht, Bemühen um Aufrechterhaltung der Nähe, sichere Basis zur Entdeckung der Welt) (Kirkpatrick, 2005).

Es gibt zahlreiche Theorien, wonach im Kindesalter entstandene Bindungsmuster den Bindungsstil im Erwachsenenalter determinieren (z.B. wird ein Kind mit sicheren Bindungen auch in seinen Beziehungen als Erwachsener mit größerer Wahrscheinlichkeit sichere Bindungen aufbauen). Bezüglich der Bindung von Erwachsenen zu Gott scheint die Situation jedoch komplexer; zur Erklärung des Zusammenhangs zwischen dem Bindungsmuster im Kindes- und Erwachsenenalter und der Religiosität wurden mehrere Hypothesen aufgestellt (Urbán, 2013); unter diesen ist es die Kompensationshypothese, die die Dynamik (im Erwachsenenalter) am besten beschreibt. Laut Kompensationshypothese flüchten jene Menschen zu Gott als Bindungsfigur, die in ihrer ursprünglichen Bindungsfigur keine sichere Zuflucht und keine sichere Basis gefunden haben, sowie negative Repräsentationen über sich selbst, über den primären Betreuer (die andere Person) oder über beide tragen. Diese innige Gottesbeziehung kommt oft durch Bekehrung im jungen (oder Erwachsenen-) Alter zustande. In der Beziehung zur Ersatz-Bindungsfigur – also Gott – konnten die Personen mit unsicheren Bindungen eine Beziehung erleben, wie sie sie vor ihrer Bekehrung nicht kannten; als Folge der neuen Beziehung können sich negative interne Arbeitsmodelle neu entwickeln, und es wird möglich, dem sicheren Bindungsmuster entsprechende Beziehungen zu gestalten.

Gruppe 4: Bekehrung als Sinnsuche (in unserem Muster: 110 Personen)

In dieser Konvertitengruppe trägt der Faktor Sinnsuche den höchsten Wert, das heißt, für die Personen waren die Erforschung existentieller Fragen und philosophische Sinnsuche ausschlaggebend. Die niedrigsten Werte ergaben sich bei den Faktoren soziale Einwirkungen und positive Gefühle. Die Faktoren Kampf und Kompensieren zeigen durchschnittliche Werte. (Weil auch diese Faktoren erscheinen können, ist es denkbar, dass geringere Krisen oder nicht zufriedenstellende Elternbeziehungen die aktive Sinnsuche veranlassen; das heißt, die Person bemüht sich um Antworten auf existentielle Fragen und Probleme bzw. darum, mit Hilfe der Religion Heilung in ihren Beziehungen zu finden.) Dieser Typ verbindet sich mit guten mentalen Gesundheitsmerkmalen.

Gruppe 5: Sozialisierte oder umformende Bekehrung (in unserem Muster: 171 Personen, zweitstärkste Gruppe)

Abweichend von den übrigen Gruppen kann man bei dem fünften Bekehrungstyp keine ausgefallenen hohen Werte beobachten. Den höchsten Wert weist die Gruppe beim Faktor soziale Einwirkung, den niedrigsten beim Faktor positive Gefühle auf. Diese Bekehrungsform ist also von geringer emotionaler Intensität gekennzeichnet. Bei der Bekehrung der Personen spielten eher der erlebte religiöse Hintergrund, eine religiöse Gemeinschaft oder eine weniger ausgeprägte Tendenz der Sinnsuche eine Rolle. Es lässt sich vermutlich eine längerfristige Bekehrung ohne starke emotionale Wirkungen voraussagen; möglicherweise kommt es zur Verinnerlichung der aus der Familie mitgebrachten Religiosität und zu ihrer Integrierung in die Identität.

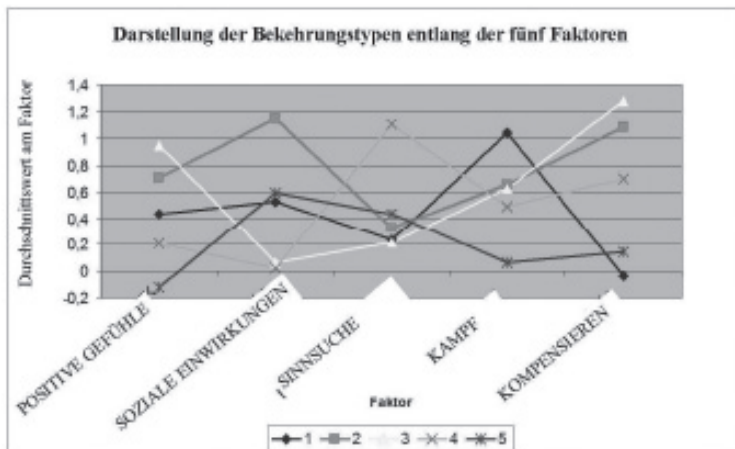
Psychologischer Hintergrund: Dies alles kann mit dem Entwicklungsprozess der religiösen Identität zusammenhängen. Die religiöse und weltanschauliche Verpflichtung gestaltet die Entwicklung der Identität mit (Erikson, 1968). Eine Art Umarbeitung der während der Erziehung vermittelten Religiosität scheint bei der Entwicklung der Identität eine unerlässliche Voraussetzung für die religiöse Entwicklung und die Entstehung eines persönlichen Glaubens zu sein. Während der Glaube in der frühen bzw. mittleren Phase der Pubertät sehr viele konventionelle Inhalte, von der Gemeinschaft übernommene Elemente trägt, müssen diese Inhalte in den Jugendjahren mit einer gewissen kritischen Entfernung einer persönlichen Reflexion unterzogen werden, damit man sich schließlich für die persönlich erkannten und akzeptierten Werte verpflichtet (Benkó, 1998). Diesen Vorgang beschreibt Fowler ausführlich in seiner Theorie über die Entwicklung des Glaubens (1981). Seiner Meinung nach kommt es in der späten Pubertät und den Jugendjahren (aber in vielen Fällen erst mit 30 oder 40 Jahren) zu einer kritischen Überprüfung von Werten und Glaubensinhalten; dies ermöglicht eine auf bewusster Entscheidung beruhende Verpflichtung (Phase des individuell-reflektiven Glaubens).

Der katholische Anteil des Musters

414 Personen im Muster waren Katholiken. Bezüglich der Bekehrungstypen konnten keine Abweichungen zwischen den verschiedenen Konfessionen nachgewiesen werden.

Unter den Katholiken war die kampfvolle Bekehrung mit 20%, die durch persönliche Beziehungen bedingte Bekehrung mit 13,5%, die kompen-

sierende Bekehrung mit 25,8%, die Sinnsuche mit 14% und die sozialisierte oder umformende Bekehrung mit 26,6% präsent.



LA CONVERSIONE – DAL PUNTO DI VISTA DELLA PSICOLOGIA

Definizioni psicologiche della conversione

- Possiamo definire la conversione come cambiamento percepibile dell'identità religiosa dell'individuo;
- Trasformazione cosciente dell'io, pronunciata ed annunciata verso tutti (Beit-Hallahmi, Argyle, 1997)
- Porta con sé un cambiamento radicale nella vita della persona.

La conversione può avvenire in direzioni diverse: (1) dall'irreligiosità alla religiosità; (2) da una religione all'altra; (3) dalla religiosità formale alla religiosità viva; (4) dalla religione all'irreligiosità.

È sempre frutto di un **processo**.

P. es.: modello a gradini di Rambo (1992) del processo di conversione (i gradini non conducono nella stessa direzione e non si susseguono in un ordine prestabilito).

1: *Contesto*: l'ambiente sociale, culturale, religioso e personale ha/può avere un'influenza sulla persona, per acquisirla o per trasformare il proprio impegno religioso.

2: *Crisi*: può creare confusione, stress, disorientamento nella vita della persona, ma cela anche una possibilità di cambiamento.

3. *Ricerca (Quest)*: quando la persona si trova in crisi, comincia a cercare di più la risposta alle domande Quale è il senso della vita? oppure Quale fine ha la vita?

4. *Incontro*: tra le persone in via di conversione possibile e quelle che aiutano la conversione.

5. *Effetto reciproco*: la persona entra a far parte di una comunità religiosa, comincia ad imparare le abitudini, frequenta gli incontri, i riti, viene a conoscere gli insegnamenti, le visioni, le aspettative del gruppo.

6. *Impegno*: la persona convertita si impegna in maniera esplicita di far parte della nuova comunità o religione (p.es. si fa battezzare).

7. *Conseguenze*: dipendono dalla natura, dalla procedura, dall'intensità della conversione. L'esperienza della conversione è solo un primo passo che significa la prima tappa di un lungo processo.

La conversione è quindi **influenzata** da effetti:

- sentimentali
- cognitivi
- e sociali.

Süle (1997): può costituire un pericolo se nell'atto della conversione prevalgono le influenze dell'ambiente (sociali), siccome allora la conversione non sarà il frutto di un'evoluzione interiore (p.es. nel caso di gruppi carismatici sentimentalmente molto ardenti).

In base al processo della conversione possiamo distinguere due forme fondamentali (Hood et al., 2003): la conversione immediata e quella graduale:

Conversione immediata:

- il processo è più sentimentale che razionale;
- la persona è passiva su cui influiscono forze esterne notevoli;
- avviene un drammatico cambiamento dell'io;
- il cambiamento del comportamento proviene dal cambiamento della fede;
- è unica e duratura.

Conversione graduale:

- è piuttosto razionale;
- la persona è attiva, sta cercando;
- la persona è caratterizzata dalla realizzazione di sé stesso;
- il cambiamento di fede proviene dal cambiamento di comportamento;
- la conversione non è necessariamente duratura, può ripetersi più volte.

Esame empirico della conversione

Religious Conversion Process Questionnaire (P. Halama, 2007). Il questionario interroga su alcuni aspetti della conversione (p.es. precedenti, sentimenti ed esperienze durante la conversione, conseguenze). La ricerca è stata fatta con l'aiuto della versione ungherese del questionario,

su un campione di più di 700 persone ungheresi (F. Gyombolai-Kocsis, A. Kézdy 2010, 2017). (Sono stati esaminati i dati di 733 persone in tutto, di cui 453 sono donne, 280 uomini. L'età media corrisponde a 36 anni. Nel momento della conversione l'età media era 23,19 anni; scarto tipo: 10 anni).

I fattori del questionario sulla conversione (sul campione ungherese)

6. sentimenti positivi (p.es. grande gioia, enorme sollievo, guarigione)
7. influenza sociale (p.es. educazione religiosa)
8. ricerca di senso
9. lotta (p.es. dubbi, crisi, incertezza)
10. compensazione (una relazione positiva con Dio per compensare la relazione negativa con i genitori)

Tipi di conversione

I risultati che si ottengono tramite i cinque fattori formano cinque modelli caratteristici che lasciano dedurre cinque tipi principali della conversione. (Certamente oltre a questi cinque gruppi si possono dare anche altri modelli.)

1. gruppo: Conversione sofferta (nel nostro campione: 131 persone)

Mostra il massimo valore sul fattore lotta e il minimo valore sul fattore compensazione. Il processo di conversione inizia probabilmente da una crisi (un'esperienza o evento di vita negativo). Il convertito vive sentimenti negativi fortissimi durante la sua conversione (p.es. paura, lotta, senso di colpa). Il processo di conversione sofferta è stato seguito probabilmente da sollievo, pace, calma. Nella conversione della persona rivestono un ruolo importante piuttosto le persone dei gruppi religiosi diversi e non la ricerca del senso dell'individuo.

Anche Vergote (2001) descrive un tipo simile della conversione: la persona nel caso di una crisi o di un trauma cerca asilo nella religione. Secondo Vergote questa conversione non è duratura – la nostra ricerca non si estendeva a questo aspetto. Allo stesso tempo questo tipo era correlato ai valori più bassi della salute mentale (senso della vita, auto attualizzazione).

Sfondo psicologico: Le malattie incurabili, la sofferenza, l'esperienza della morte di un parente sono delle situazioni quando, probabilmente per conseguenza di dover inevitabilmente affrontare le questioni esistenziali, sorga la religione come risposta possibile nella maggioranza dei casi.

Allo stesso tempo anche le conseguenze sono importanti: Tedeschi, Park e Calhoun (1998) elencano la crescita spirituale tra gli aspetti della crescita post-traumatica, cioè dell'evoluzione o maturazione della personalità in seguito all'elaborazione riuscita di un trauma. La crescita spirituale che avviene come conseguenza del trauma può manifestarsi nello sperimentare più profondamente il rapporto con la trascendenza o con la presenza di Dio, nell'impegno più stretto alla tradizione religiosa, nella comprensione più chiara della fede religiosa o addirittura nella conversione.

2. gruppo: Conversione determinata da contatti personali (nel nostro campione: 109 persone)

Mostra due valori massimi: sul fattore *dell'influenza sociale* e sul fattore della *compensazione*. Il valore minimo si vede sul fattore della *ricerca di senso*. Sui fattori dei *sentimenti positivi* e della lotta queste persone mostrano valori simili e medi.

Questa forma di conversione quindi è determinata dalle relazioni personali (ambiente sociale, famiglia) e la conversione è guidata più da processi sentimentali che cognitivi. Probabilmente l'individua compensa la sua relazione meno soddisfacente con i genitori con i rapporti della socializzazione religiosa, dalle sue relazioni religiose esistenti.

3. gruppo: Conversione compensativa (nel nostro campione: 212 persone, il gruppo più numeroso)

Il terzo tipo di conversione mostra un valore altissimo sul fattore compensazione, seguito dal fattore dei *sentimenti positivi*. L'effetto sociale è molto basso, cioè l'individuo prima della conversione probabilmente non ha incontrato la fede. (Siccome il processo della conversione è accompagnato da sentimenti positivi, possiamo supporre che la conversione sarà di tipo „mistico”).

Sfondo psicologico: Il rapporto della persona religiosa e Dio può essere interpretato come il rapporto tra una persona dipendente e la figura da cui dipende, siccome Dio è descrivibile con le caratteristiche della figura da cui la detta persona dipende (asilo sicuro, ricerca di mantenimento della vicinanza, base sicura per scoprire il mondo) (Kirkpatrick, 2005).

Sono state formulate numerose teorie che suppongono che il modello di rapporto formatosi nell'età infantile determini lo stile dei rapporti in età adulta (p.es. il bambino con rapporto sicuro sarebbe capace con più alta probabilità relazionarsi sicuramente anche nei suoi rapporti da

adulto). Per quanto riguarda però i legami degli adulti a Dio, la situazione sembra essere più complessa: per spiegare la correlazione tra il modello di rapporti in età adulta e la religiosità sono state formulate diverse ipotesi (Urbán, 2013); tra queste la dinamica della conversione in età adulta viene meglio descritta dall'ipotesi della compensazione. Secondo l'ipotesi della compensazione a Dio come figura a cui legarsi si rifugiano quelle persone che non hanno trovato l'asilo sicuro e la base certa nella primordiale figura a cui legarsi e portano di sé stessi, della primordiale figura di cura (dell'Altro) o di ambedue rappresentazioni negative. Questo rapporto vissuto intimamente con Dio si realizza spesso in conseguenza della conversione in età giovane (o in età adulta). Le persone con legami incerti fanno esperienza di un rapporto con la figura di compensazione che non avevano sperimentato prima della conversione. In seguito al nuovo rapporto i modelli di lavoro negativi possono riorganizzarsi e si apre la possibilità di realizzare rapporti corrispondenti al modello dei legami sicuri.

4. gruppo: Conversione in cerca di senso (nel nostro campione: 110 persone)

In questo gruppo di conversione il valore massimo viene conferito al fattore della *ricerca del senso*, cioè queste persone erano caratterizzate per lo più dalla ricerca delle questioni esistenziali, dalla ricerca filosofica del senso. I valori minimi si mostrano nel fattore *dell'influenza sociale* e dei *sentimenti positivi*. I valori dei fattori della lotta e della *compensazione* sono medi. (Siccome possono essere presenti anche questi fattori, è immaginabile che la ricerca attiva del senso scatti in seguito a crisi minori o da rapporti insoddisfacenti coi genitori; cioè la persona cerca di ottenere delle risposte alle sue domande esistenziali, ai suoi problemi o a trovare guarigione tramite la religione nei suoi rapporti.) È correlato a valori buoni di salute mentale.

5. gruppo: Conversione socializzata o trasformatrice (nel nostro campione: 171 persone, il secondo più numeroso gruppo)

Nel quinto tipo di conversione nessun possiamo osservare un valore altissimo, determinante, come negli altri quattro tipi. Il gruppo mostra il valore più alto sul fattore *dell'influenza sociale*, il valore più basso sul fattore dei *sentimenti positivi*. Questa forma di conversione è quindi caratterizzata da bassa temperatura sentimentale. La conversione di queste persone dipendeva piuttosto dallo sfondo religioso precedente, da una determinata comunità religiosa o da una tendenza alla ricerca del senso di dimensioni minori. Probabilmente comporta una conversione

duratura, senza effetti sentimentali forti: è la interiorizzazione della religiosità che viene dalla famiglia, la sua integrazione nella personalità.

Sfondo psicologico: Tutto ciò può essere in rapporto con il processo dell'evoluzione dell'identità religiosa. La formazione dell'identità personale comprende anche un impegno identitario religioso-di visione del mondo (Erikson, 1968). Sembra che nel corso della formazione dell'identità propria, della fede personale sia inevitabile una certa rielaborazione della religiosità ricevuta nel quadro dell'educazione religiosa. Mentre nella prima adolescenza e nella fase media di essa la fede comprende molti contenuti convenzionali, elementi mutuati della comunità, negli anni dell'età di giovane adulto questi contenuti vanno esaminati con un certo distacco critico, una riflessione personale affinché la persona possa impegnarsi con i valori personalmente accettati e riconosciuti (Benkó, 1998). È questo il processo che Fowler descrive nella sua teoria sull'evoluzione della fede (1981). Secondo lui verso la fine dell'adolescenza e l'inizio dell'età adulta (ma spesso all'età dei trenta-quaranta anni) avviene l'esame critico dei valori e dei contenuti della fede, la costruzione della fede personale, è questo che rende possibile l'impegno basato su una decisione cosciente (tappa della fede individuale-riflessa).

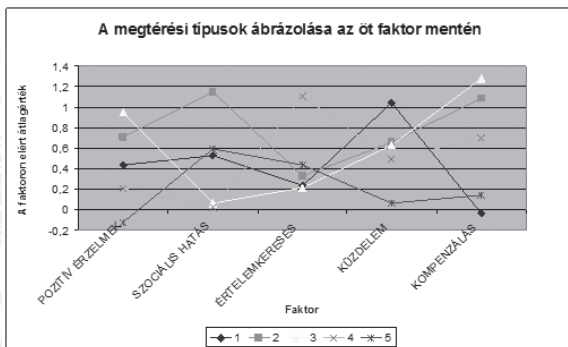
La parte cattolica del campione

Nel campione i cattolici erano 414. Non troviamo differenze significative tra le varie confessioni per quanto riguarda i tipi di conversione.

Tra i cattolici le conversioni sofferte corrispondevano al 20 %, quelle docute a rapporti personali al 13,5%, le conversioni per compensazione al 25,8%, quelle per ricerca di senso al 14%, le conversioni socializzate o trasformatrici al 26,6%.

I tipi di conversione secondo i cinque fattori sentimenti positivi; ricerca di senso compensazione influenza sociale lotta

valori
medi
rilevati
per
fattore



ICONOGRAPHY AND CATECHESIS IN THE EARLY CHURCH WITH SPECIAL REGARD TO SOPIANAE (PÉCS)

Introduction

Only a limited number of sources exist about catechesis and liturgy from the first four Christian centuries. The available texts, which include the New Testament, the writings of the Apostolic Fathers and the Apologists, as well as the pseudo-apostolic canonic documents clearly testify to the fact that the Church primarily defined itself as a sacramental-liturgical community, “built over the waters” (Hermas Past. Vis 3.3-5), in which the purified and enlightened fed on the bread and wine mixed with water, i.e. on the body and blood of Christ (Justin, 1Apol. 66, 1-2). More reliable information concerning the details of the sacramental initiation and its theological understanding date from the second half of the 4th century. Father Bishop Atanáz has carefully reviewed the Greek sources. I will turn to the Latin tradition in order to show images instead of analyzing texts. First, I will offer a few general remarks on the close relationship between the early Christian initiation and visual art. Next I offer a brief description of the so-called „Peter-Paul” burial chamber in Pécs (the Roman Sopianae). Finally, I offer some thoughts with a view toward present-day adult catechesis.

1. Initiation and Early Christian art

The sacramental theology of Western Christianity, influenced by Rome and Milan in the first four or five centuries, can be understood with the help not only of texts but also of architectural monuments. The funerary art, including catacomb-painting and sarcophagus-carving, is a crucially important source. The imagery of the gold-glasses (fondo d’oro) is equally significant since they were commonly used by Christians to denote the tombs of their loved ones. Their Greek and Latin inscriptions: *zéses* and *vivas* (“live”) expressed the wish to receive eternal life. (or you can say “expressed the wish for eternal life”)

Death is a concept with several meanings for Christians, and is closely linked to the hope of resurrection. There is the physical death of body which does not represent the final state, because the body will be resurrected. Another death is that of the soul, that is sin, from which a prodigal son can rise up: “for this, my son, who was dead, is living again,

he was lost and is found” (Lk 15:24). Baptism is also considered to be a death in which the human being is buried with Christ to rise again with him (cf. Rom 6.4). Finally, the book of Revelation speaks about the second death (2.11; 20.4-6, 20.13-14; 21.7-8) interpreted by the Fathers, starting with Lactantius (Div. inst. 2.12.8; 7.10.9.11.), to mean eternal damnation after the resurrection.

The most common representations of Christian funerary art elaborate on the Biblical themes of death-resurrection, tribulation-salvation, disease-healing with simple visual tools. However poor the new imagery was in its visual language and expressive artistic power, it was able to communicate complex theological messages. Early Christian art did make use of symbols, pictograms and other visual references, but its most important interpretive principle was the typology well-known from Christian exegesis. Typology is based on the parallels of foreshadowing and truth, shadow and reality, prophecy and fulfillment, and was considered the best method for expressing the Christian message in both exegesis and visual culture. Old Testament scenes were always interpreted in terms of fulfillment, following the method of Saint Paul, the Evangelists, and the Fathers of the Church. In accordance with the exegesis of Saint Paul, images like the bringing forth of water or the crossing of the Red Sea were understood to refer to Baptism and Eucharist.

I want you to know, brethren, that our fathers were all under the cloud, and all passed through the sea, and all were baptized into Moses in the cloud and in the sea, and all ate the same supernatural food, and all drank the same supernatural drink. For they drank from the supernatural Rock which followed them, and the Rock was Christ. (1Cor 10:1-4)

The Rock stands for Christ and the water for the font, the living water sanctified by the Holy Spirit in which the sins, Pharaoh's army, are destroyed. The newly baptized person crosses from death to life in order to participate in Christ's Eucharistic feast of spiritual food and drink.

The sacramental nature of early Christian typology has often been overlooked. Starting with the baptismal typology, the meaning of the Exodus widens to become an overall symbol of the whole life of the baptized. Chased by demons and living amid temptations, the one who was born again in Christ and led by Him can cross the stormy sea of the world, as Origen describes beautifully in his Homilies on Exodus. Everyone is saved in and through water, like Noah and his family in the ark, which is a preview of both the Church and the cross.

Early Christian visual art is, therefore, not directly sensual. It is not intended to create aesthetic beauty but to grasp the relationship between the prefiguring and fulfillment in an intellectual way. Even the most artfully constructed early Christian sarcophagi or catacomb paintings cannot compete with the masterpieces of contemporary pagan funerary art in creating symbols and mythological scenes, while proclaiming general moral teachings on the transiency of the present life and the hope or hopelessness of the afterlife.

The artifacts of Christian visual culture which evolved during the 3d-5th centuries were not supposed to moralize or illustrate Christological or Trinitarian dogmas, as some art historians have assumed. In the vast majority of cases patrons expressed messages about the fall and restoration of human beings not only in general but individually, in that they used visual language to tell something about themselves: how they related to the history of salvation, how they were reborn in the Church, and what they expect after bodily death. As they had previously died and resurrected in a sacramental manner, they definitely expect immortality and resurrection to eternal life.

Thus, the relationship between early Christian visual representations and catechesis is very close. The connection can be seen already in one of the earliest known baptisteries (Dura Europos), in the Roman catacombs, and in the painted burial chambers of Sopiana, the administrative center of the Roman province called Valeria.

2. The iconography of the Peter-Paul burial chamber in Sopiana (Pécs – Hungary)

The paintings of the Peter and Paul burial chamber indicate regular symmetrical arrangement both on the walls and on the vault. Entering through the narrow entrance cut into the southern wall, our vision is immediately directed by the gestures of the two Apostle figures toward the Christogram painted over the fenestella on the northern wall. The Christogram symbolizes the risen Christ, because early Christian art did not represent Christ's passion and resurrection directly. Symmetry rules the eastern and western walls as well. Three biblical scenes appear on both sides according to highly conscious compositional principles. The placement of Biblical scenes, both next to and opposite each other, is important. The three images on the western wall are considered the three youths in the fiery furnace, Mary and the Child, Noah and the ark. On the eastern wall, the Jonah scene appears in front of the three youths, and the scene from the Fall in front of Noah. Consequently, on

the western panels there is a New Testament scene placed between two Old Testament stories. One rightly assumes that on the western panels a New Testament scene was also painted in between the panels of the Fall and Jonah. This is confirmed by the different coloring of the frames, a phenomenon which has not previously received special attention from interpreters. In contrast to the yellow frames of the Old Testament scenes, the two middle panels possess thick green framing, including Mary with the Child and the destroyed image in front of that. Thus, the frame of an Old Testament scene is always yellow, whereas that of the New Testament scene is painted green. What could be the subject of the missing image within green framing? Based on the size of the surface, the panel needs a central figure on its axis. For reasons of content this figure would need to be someone from the New Testament. The Good Shepherd seems to be the most appropriate figure for this purpose.

Let us suppose that a Good Shepherd was painted on the middle panel of the eastern wall, and consider the iconographical program of the burial chamber! Imagine that we are standing in the geometrical center of the oblong chamber back to the entrance. Possibly, this is the point where a sarcophagus was to be set. While standing at this point, we stretch out our hands sideways so that our body forms the shape of a cross. Our sight falls exactly upon the Christogram on the northern wall. There is a Christogram above our head on the vault as well. Our left hand points to the Infant Jesus while our right hand points to the Good Shepherd. The cross-shape is both horizontally and vertically outlined. In both cases the Christogram appears on the height of the vertical shaft. Just as the cross appears in the two Christograms, which include the X (chi), a symbol of the cross, so the shape of the cross is the organizing principle of the arrangement of the paintings. As the two shafts of the cross intersect four rectangular fields out of the space, so four Old Testament scenes can be seen in rectangular frame intersected by the two shafts of the cross. All the four scenes often occur in early Christian art, because these Old Testament stories played a very important role during the Christian initiation.

The scene of the Fall indicates how and why death has entered our world and why we have lost the happy life. Opposed to this, traditional scenes of the flight occur in the other three corners. They express the hope that we can escape from the power of death and regain original blessedness, as Noah was saved from the flood, Jonah from the belly of the fish, and the youths from the fiery furnace.

Christians regarded these stories as prefigurations of Christ's life and work of salvation. Noah prefigures Christ the Savior. Jesus himself refers to the parallel between the days of Noah and the coming of the Son of Man (cf. Mt 24:27 and Luke 17:26-27). As Noah saved the human race from extinction in his ark, so Christ saved human souls from spiritual death in his Church.

Jonah symbolizes the Christ who descended into Hell. "For as Jonah was three days and three nights in the belly of the whale, so will the Son of man be three days and three nights in the heart of the earth" (Matthew 12:39-41, cf. Mt 16:4; Luke 11:29-32.).

As far as the Babylonian youths are concerned, early Christian authors emphasized that they symbolize the Trinity, to the knowledge of whom Christ has led us. On the other hand, the liberation of the youths was possible only through "the Son of God", "the Lord's angel" (cf. Daniel 3:49 and 92), who descended into the furnace. This element of the story was generally considered a reference to the incarnation of God's Word.

Consequently, in accordance with the New Testament symbolism based upon the Old Testament (cf. Jer 23:3-4; Isaiah 40.11, Ezekiel 34:11-16 Psalm 23), it is probable that the Good Shepherd who lays down his life for the sheep (John 10:11, cf. Luke 15:4-6) was depicted in front of Mary and Child as its counterpart. Birth and death, Incarnation of the Word and the Passion of the Shepherd are closely connected. It would be logical the Jonah scene to be placed immediately next to the Good Shepherd. Jonah symbolized the Savior descending into the heart of the earth.

Turning to the four Old Testament scenes, one of them reminds us of the cause of the Fall, and three refer to the elevation of fallen men through the three principal works of redemption. Christ's incarnation is referred to by the three youths; His death by Jonah, and His resurrection by Noah. What the Old Testament scenes indicate in typology, the symbolism of the New Testament makes evident on the central images of the three walls: Mary with Child near the three youth, the Good Shepherd near Jonah, and the Christogram near Noah.

3. Concluding remarks

Although Christian art followed preexisting patterns and used several elements of Greco-Roman art in many ways, it was in general based on a completely new typological iconography, clearly distinguishable from

any other cult. Early Christian visual culture was basically developed from the process of sacramental initiation. The initiation is aimed at transforming the whole person. At the very beginning, the Church made it clear that the candidate of the sacraments should purify his or her senses and mind, and that no one was able to grasp the truth merely with using perception and reason. Understanding is always a gift of the Holy Spirit. It is the Holy Spirit who through baptism activated the spiritual senses of the baptized, so that the neophyte could understand the teachings, rituals and all the events that he or she had heard and seen. As a member of the body of Christ the baptized received the faculty of true understanding. From that time on the faithful possessed everything that was needed for confirming the assurance of things hoped for (Heb 11:1), believing in the mysteries, and transforming the person whose final goal was the vision of God, that is, the blessed life.

The early Church was very deliberate in using the possibilities offered by visual media. The images that accompanied the Christian through the whole of life and which played a prominent role on the burial monuments reminded the baptized of the initiation process. The pictures recalled the time of catechesis and made baptismal rebirth continuously present in the Christian's mind. In fact, when we remember, a past event is made present for us. This means that the Christian images can lead us back to our first conversion and baptism, and are effective tool of the everyday conversion. Today when our world is full of pictures, the Christian communities can use their particularly deep, well-tested tradition and experience of how adults can be led to Christ in a way that allows the images to play a crucial role.



GYÖRGY HEIDL

IKONOGRAPHIE UND KATECHESE IN DER FRÜH-CHRISTLICHEN KIRCHE MIT BESONDEREM HINBLICK AUF DAS ANTIKE SOPIANAE

Aus den ersten vier Jahrhunderten des Christentums liegen nur spärliche Quellen zur Liturgie oder Katechese vor. Aus den auffindbaren Texten einschließlich des gesamten Textkorpus des Neuen Testaments, der Schriften der apostolischen Väter und der Apologeten sowie der pseudoapostolischen Kirchenordnungen geht eindeutig hervor, dass sich die Kirche primär als sakramental-liturgische Gemeinschaft definierte, die „über den Wassern“ gegründet wurde und in der die Gereinigten und Erleuchteten sich von dem verwandelten Brot und dem mit Wasser vermischten Wein, das heißt vom Leib und Blut des fleischgewordenen Christus, ernähren.

Verlässlichere Belege zu den Details und zur theologischen Auslegung der sakramentalen Einweihungsrituale liegen seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts vor. Bischof Athanasius hat uns einen gründlichen Überblick der einschlägigen griechischen Quellen gegeben. Nun will ich auf die lateinische Tradition zurückgreifen, jedoch nicht um Texte zu interpretieren, sondern um Ihnen Bilder zu zeigen. Eingangs sollen einige allgemeine Aussagen über den engen Zusammenhang zwischen frühchristlicher Einweihung und visueller Kunst getroffen werden, anschließend werde ich die Ikonographie in der Grabkammer Petrus und Paulus zu Pécs als Beispiel kurz erläutern. Zum Schluss möchte ich einige aktuelle Überlegungen zur Erwachsenenkatechese unserer Zeit äußern.

1. Einweihung und frühchristliche Kunst

Neben den Textbelegen sind uns auch Baudenkmäler und bildliche Darstellungen behilflich, um die Sakramentaltheologie Roms und des vom römischen Einfluss geprägten westlichen Christentums in den ersten vier Jahrhunderten zu begreifen. Als erstrangige Quelle erweist sich hierfür die Funeralkunst mit ihren Katakombenmalereien und Sar-

kophagplastiken, aber genauso wichtig ist auch die bildliche Welt der Fondo d'oro, zumal diese im 4. Jahrhundert auch als Geschenkartikel geschätzten Glasgefäße mit Goldeinsätzen auch von Christen zur Kennzeichnung der Gräber ihrer Angehörigen verwendet wurden. Ihre häufige Inschrift, der Wunsch „Lebe!“ (griechisch *seses*, lateinisch *vivas*), bezog sich im Sinne des Evangeliums auf die Teilhabe am ewigen Leben.

Der Tod ist für Christen ein komplexer, mehrdeutiger Begriff, der eng mit der Hoffnung auf Auferstehung verbunden ist. Ein Tod ist der Tod des Leibes, der kein endgültiger Zustand ist, weil der Leib ja auferstehen wird. Ein Tod ist der Tod der Seele in der Sünde, aus dem man als verlorener Sohn auferstehen kann: *Denn mein Sohn war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden.* (Lk 15,24). Ein Tod ist das Untertauchen, denn in der Taufe wird der Mensch mit Christus begraben, damit er mit ihm auferweckt wird (vgl. Röm 6,4). Schließlich erscheint der zweite Tod in der Offenbarung des Johannes (2,11; 20,4-6; 20,13-14; 21,7-8), der Begriff wird von den Vätern seit Lactantius auf die ewige Verdammnis nach der Auferstehung bezogen.

Die häufigsten Darstellungen der christlichen Funeralkunst greifen die biblischen Themen Tod/Auferstehung, Heimsuchung/Rettung, Krankheit/Heilung mit ziemlich einfachen visuellen Mitteln auf. Diese in ihrer Formensprache und künstlerischen Aussagekraft eher ärmliche bildliche Welt war durchaus imstande, komplexe theologische Botschaften zu vermitteln. Weit über die Bedeutung der frühchristlichen visuellen Symbole, Piktogramme und Hinweise hinaus geht das Interpretationsprinzip, das auf die aus der Exegese wohlbekannten Parallelen Vorbild/Wahrheit, Schatten/Wirklichkeit, Prophetie/Erfüllung aufbaut, das heißt die Typologie, die von der christlichen Kirche zur ausschlaggebenden Methode ihrer Exegese und visuellen Kultur etabliert wurde. Im Einklang mit den neutestamentlichen Grundlagen und den patristischen Schriftdeutungen wurden alttestamentliche Szenen stets von der Erfüllung her interpretiert. Der Felsenschlag in der Wüste oder die Überquerung des Roten Meeres weisen in den bildlichen Darstellungen typologisch genau so auf Taufe und Eucharistie hin wie in der Exegese des Apostels Paulus: *Ihr sollt wissen, Brüder, dass unsere Väter alle unter der Wolke waren, alle durch das Meer zogen und alle auf Mose getauft wurden in der Wolke und im Meer. Alle aßen auch die gleiche gottgeschenkte Speise und alle tranken den gleichen gottgeschenkten Trank; denn sie tranken aus dem Leben spendenden Felsen, der mit ihnen zog. Und dieser Fels war Christus* (1Kor 10,1-4). Der Fels ist Christus, das Wasser ist das vom Heiligen Geist geweihte lebende Was-

ser, in dem die Sünden wie das Heer des Pharaos vernichtet werden, und der Getaufte wandelt gereinigt, sozusagen mit trockenen Füßen, aus dem Tod ins Leben, um anschließend des eucharistischen Mahls, der gottgeschenkten Speise und des gottgeschenkten Tranks, also Christi selbst, teilhaftig zu werden.

Es wird in der Regel nur wenig beachtet, dass die Typologie der Urkirche zutiefst sakramental geprägt war. Von der Typologie der Taufe ausgehend weitet sich später die Bedeutung des Exodus und der Überquerung aus und wird zum umfassenden Symbol für das ganze Leben des Getauften. Von Dämonen verfolgt und Versuchungen gepeinigt, aber von Christus geführt und in Christus wiedergeboren überquert der Mensch das stürmische Meer der Welt, wie es Origenes in seinen Homilien zum Exodus so faszinierend erläutert. Der Mensch wird auf dem Wasser und durch das Wasser gerettet, wie Noah samt Familie in der Arche, die gleichzeitig ein Vorbild für die Kirche und für das Kreuz darstellt.

Die frühchristliche visuelle Kunst ist eben deshalb nicht unmittelbar sinnlich, nicht auf die Schaffung ästhetischer Schönheit bedacht, sondern sie will die Beziehung zwischen dem Vorbild und der Erfüllung begreiflich machen. Nicht einmal die noch so kunstvoll gestalteten frühchristlichen Sarkophage oder Katakombenmalereien können es mit den damaligen Meisterwerken der heidnischen Funeralkunst aufnehmen, an denen Symbole, mythologische Szenen erscheinen, um allgemeine moralische Lehren über die Vergänglichkeit des Erdenlebens und über die vorhandene oder nicht vorhandene Hoffnung auf ein Leben im Jenseits zu verkünden. Die Werke der gerade in Entstehung begriffenen christlichen visuellen Kunst aus dem 3.-5. Jahrhundert wollen nicht moralisieren und stellen in erster Linie keine trinitologischen oder christologischen Dogmen dar, wie es ein Teil der Kunsthistoriker bei manchen Werken annimmt. Die Auftraggeber formulierten in der überwiegenden Mehrheit der Fälle keine Botschaften über den Menschen im Allgemeinen, über dessen Sturz und Wiederherstellung, sondern erzählten in der Sprache der Bilder über sich selbst, über ihre Heilsteilhabe, ihre Wiedergeburt in der Kirche, und darüber, was sie anhand ihres Glaubens nach dem leiblichen Tod erwartete. Weil sie früher auf sakramentale Art gestorben und auferstanden waren, hofften sie auf Unsterblichkeit und auf die Auferstehung des Leibes für das ewige Leben.

Zwischen den bildlichen Darstellungen des frühen Christentums und der frühchristlichen Katechese besteht also ein enger Kontakt, den

nicht nur die Bilder in einer der ältesten Taufkapelle (Dura Europos), Sarkophage und bemalte Grabkammern von Katakomben belegen, sondern auch Grabesstätten wie die bemalten Friedhofskapellen in Sopianae, einer Stadt in einer Grenzprovinz des Römischen Reiches.

2. *Ikongraphie der Grabkammer Petrus und Paulus (Sopianae, Pécs)*

Die Malereien der Grabkammer Petrus und Paulus zeigen sowohl an den Seitenwänden als auch am Gewölbe eine symmetrische Anordnung. Betritt man den Raum durch den engen Eingang an der Südwand, lenken die Handbewegungen der beiden Apostel den Blick sofort auf die Mitte der nördlichen Wand, auf ein Christogramm über einer kleinen Nische (fenestella). Das Christogramm steht für den auferstandenen Christus: In der frühchristlichen Kunst wurde nämlich weder der leidende noch der auferstandene Christus direkt dargestellt, sondern nur mittels Symbole angedeutet. Die östlichen und westlichen Seitenwände werden ebenfalls von Symmetrie dominiert: An beiden Wandflächen wurden je drei biblische Szenen verewigt, und zwar nach einem äußerst bewussten Kompositionsprinzip. Von Bedeutung ist nicht nur, welche drei Bilder nebeneinander stehen, sondern auch, welche drei einander gegenüber platziert wurden. Die drei Bilder der Westwand: die drei jungen Männer im Feuerofen; Maria mit dem Jesuskind sowie Noah in der Arche. An der Ostwand, gegenüber der Darstellung der drei Männer, sieht man Jonas, gegenüber Noah Fragmente einer Sündenfallszene. An der Westwand erscheint also eine neutestamentliche Darstellung zwischen zwei alttestamentlichen: Maria und das Jesuskind. Daher ist es zu Recht anzunehmen, dass gegenüber diesem neutestamentlichen Thema im mittleren Bilderrahmen der Ostwand ebenfalls eine Darstellung aus dem Neuen Testament gemalt worden sein muss, obwohl sie schon vollständig untergegangen ist. Verstärkt wird die Annahme durch die von der übrigen abweichende Farbgebung des Rahmens der beiden mittleren Bilder. Das Marienbild und die verschwundene Szene diesem gegenüber haben nämlich statt eines gelben einen breiten grünen Rahmen. Die alttestamentlichen Bilder sind also gelb umrahmt, diese beiden dagegen, von denen eines neutestamentlich ist, haben einen grünen Rahmen. Was kann also das Thema des nicht mehr vorhandenen Bildes gewesen sein? Am wahrscheinlichsten scheint mir eine Darstellung des Guten Hirten, und zwar zum einen wegen des vorhin erwähnten Kompositionszwangs – in der Achse des Bildes war nämlich eine Gestalt dargestellt –, und zum anderen weil dort inhaltlich eine symbolische Jesusfigur hinpasst.

Nun wollen wir überlegen, was sich aus diesem Kompositionsprinzip entfaltet! In Gedanken bleiben wir im geometrischen Mittelpunkt der rechteckigen Grabkammer, mit dem Rücken zum Eingang, stehen. Hebt man an dieser Stelle stehend die beiden Arme seitlich ausgestreckt rechtwinklig zur Körperlinie an – so dass der Körper eine Kreuzform darstellt –, fällt der Blick genau auf das Christogramm der Nordwand, das Christogramm in der Mitte des Gewölbes hat man genau über dem Kopf, während die linke Hand direkt auf das Jesuskind und die rechte auf den Guten Hirten zeigt. Es zeichnet sich also sowohl horizontal als auch vertikal ein Kreuz ab, und am Gipfel der senkrechten Achse erscheint in beiden Fällen das Christogramm – das selbst ein Symbol des Kreuzes ist. Wie das Kreuz in den beiden Christogrammen erscheint, genau so gilt die Kreuzform auch für die Anordnung der Malereien als Ordnungsprinzip. Die beiden Achsen eines Kreuzes schneiden vier Rechtecke aus dem Raum heraus, und genauso sieht man in der Grabkammer zwischen den beiden Achsen des Kreuzes vier alttestamentliche Szenen mit rechteckigen Rahmen. Alle vier Szenen sind häufige Darstellungen der frühchristlichen Kunst, weil die Erklärungen zu diesen Geschichten einen organischen Bestandteil im katechetischen Prozess der Frühkirche darstellten.

Die Szene des Sündenfalls in der nordöstlichen Ecke weist darauf hin, wie und warum sich der Tod des Menschen bemächtigte, warum der Mensch das glückliche Leben im Paradies verlor. In den übrigen drei Ecken erscheinen dagegen traditionelle alttestamentliche Szenen der Errettung. Diese formulieren die Hoffnung, dass man sich aus dem Tod befreien und das ursprüngliche Glück wiedererlangen kann, genauso wie Noah aus der Sintflut, Jonas aus dem Bauch des Wals und die drei jungen Männer aus dem Feuerofen gerettet wurden. Die Christen erkannten in all diesen Geschichten des Alten Testaments die Vorbilder für das Leben Jesu und das Erlösungswerk, denn ihrem Glauben nach kann ja nur Er allein Befreiung bringen. Noah ist eben deshalb ein Vorbild von Christus, dem Retter. Jesus selbst zog eine Parallele zwischen der Zeit Noahs und dem Tag der Ankunft des Menschensohnes (vgl. Lk 17,26-27 und Mt 24,27). Wie Noah das Menschengeschlecht in seiner Arche vor dem Untergang bewahrt hatte, so rettete der auferstandene Christus die Menschheit in der Arche der Kirche vor dem Tod. Jonas ist ein Vorbild des in die Unterwelt hinabsteigenden Christus, „denn wie Jona drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches war, so wird auch der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Innern der Erde sein“ (Mt 12,39-41; vgl. Mt 16,4; Lk 11,29-32.). Und was die jungen babyloni-

schen Männer anbelangt, betonen die frühchristlichen Autoren, dass sie aufgrund ihrer Anzahl die Heilige Dreifaltigkeit symbolisieren, zu deren Erkenntnis Christus hingeführt hat, andererseits verdanken sie ihre Rettung vor dem Feuertod „Gottes Sohn“, dem „Engel des Herrn“ (vgl. Dan 3,49 und 92), der in den Feueröfen herunterstieg: Dieses Motiv ist wiederum ein Hinweis auf die Fleischwerdung des Wortes. Gegenüber dem Jesuskind wurde, wie gesagt, mit einer auf das Alte Testament (vgl. Jer 23,3-4; Jes 40,11, Ez 34,11-16, Ps 23) aufbauenden neutestamentlichen Symbolik vermutlich der seine Schafe versammelnde Gute Hirte gemalt, der „gibt sein Leben hin für die Schafe“. (Joh 10,11, vgl. Lk 15,4-6). Das dürfte der Grund dafür sein, dass neben dem Guten Hirten die Jonas-Szene erscheint. Eine von den vier alttestamentlichen Szenen erinnert also an die Ursache des Untergangs und Todes, drei sind dagegen der Erhebung des gefallenen, todgeweihten Menschen und dem Triumph über dem Tod gewidmet. Gleichzeitig weisen alle drei Szenen als Vorbilder auf drei Grundereignisse des Erlösungswerks hin: Die drei jungen Männer auf die Fleischwerdung Christi, Jonas auf Christi Tod und Noah auf Christi Auferstehung. Die zentralen Darstellungen der drei Wandebenen lassen diese drei Ereignisse nicht in der Form von Vorbildern, sondern mit eindeutiger Symbolik in Erscheinung treten: Maria mit dem Jesuskind (neben den drei jungen Männern), der Gute Hirte (neben Jonas) und das Christogramm (neben Noah).

3. Schlussbemerkungen

Die christliche bildende Kunst folge in vielerlei Hinsicht den vorhandenen Mustern, benutzte zahlreiche Elemente der griechisch-römischen Kunst, es lag ihr jedoch eine gesamtheitlich betrachtet völlig neue, von jedem anderen Kult unterscheidbare, typologische Ikonographie zugrunde. Die frühchristliche visuelle Kultur entfaltete sich grundsätzlich aus dem sakramentalen Einweihungsprozess. Die Einweihung zielte auf die Umformung des ganzen Menschen ab. Die Kirche machte schon am Anfang des ganzen Prozesses deutlich, dass sie mit dem Gehör, der Sicht, der Sinneswahrnehmung, das bzw. die der um die Sakramente ersuchende Mensch mitbrachte, nicht zufrieden war, weil sie davon ausging, dass man allein durch die richtige Benutzung des Verstandes nicht die Wahrheit einer bestimmten Sache begreifen könne. Die Urkirche betrachtete das Verständnis letztendlich als Gabe des Heiligen Geistes. Die geistigen Sinne des im Wasser des Taufbeckens untertauchenden und wiedergeborenen Menschen wurden von dem Heiligen Geist aktiviert, auf diese Weise konnte er die vorher gehörten, gesehenen, erlebten Lehren, Riten und Ereignisse begreifen, und im gleichen Augenblick

trat er in die Gemeinschaft aller Menschen ein, die die Taufe je empfangen hatten. Er wurde zum Mitglied der Kirche, des Leibes Christi, und bekam die Voraussetzungen für die Möglichkeit des richtigen Verstehens vermittelt. Von da an besaß er alles, was zur Festigung der die Mysterien, das nicht Gesehene betreffenden Überzeugung und zur vollständigen Verwandlung des Menschen notwendig ist, deren Endziel im Angesicht Gottes, im glücklichen Leben besteht. Die Bilder im Umfeld der Christen, die das Menschenleben begleiteten und an den Grabesstätten eine besonders wichtige Rolle spielten, erinnerten an diesen Einweihungsvorgang.

Durch die Erinnerung vergegenwärtigt man sich ein Ereignis aus der Vergangenheit. Das frühe Christentum machte von den Möglichkeiten, die die visuellen Medien boten, sehr bewusst Gebrauch. Die an die Katechese erinnernden Bilder machten dem christlichen Menschen die einmalige Wiedergeburt in der Taufe permanent präsent, das heißt, sie führten ihn zur eigenen Bekehrung und Taufe zurück und waren somit Hilfsmittel zur täglichen Bekehrung. Bilder mit sakraler Bedeutung nahmen eine besondere Stelle in der Funeralkunst ein, damit verwandelte sich der Ort des Todes in eine Welt des Lebens und der Hoffnung.

Unsere Welt ist zwar voller Bilder, trotzdem ist sie im Grunde genommen ikonoklastisch, denn die Bilder büßen ihre wesentliche Rolle ein. Sie stehen entweder im Dienst von Idolen wie ein Großteil der Werbungen und Anzeigen, oder sie sprechen über sich selbst und besitzen keine Bedeutung wie die meistgefeierten Werke der zeitgenössischen bildenden Kunst. Die christlichen Gemeinschaften haben jedoch eine besonders tief verwurzelte, altbewährte Tradition und Erfahrung, wie man erwachsene Menschen, die imstande sind, ihren Verstand zu benutzen, so zu Christus hinzuführen, dass die Bilder dabei eine vornehmliche, lebenslang geltende Rolle spielen



GYÖRGY HEIDL

ICONOGRAFIA E CATECHESI NELLA CHIESA PALEOCRISTIANA, CON SPECIALE RIGUARDO ALLA SOPIANAE ANTICA

Dei primi quattro secoli del cristianesimo abbiamo a disposizione fonti scarse sulla liturgia e sulla catechesi. Dei testi che si trovano, ivi comprendendo tutto il corpo di testuale del Nuovo Testamento, gli scritti dei Padri apostolici e degli apologeti, nonché i rituali pseudo-apostolici, si vede chiaramente che la Chiesa definiva sé stessa innanzitutto come una comunità sacramentale-liturgica, costruita „sopra le acque” (Erma, *Pastore Vis.* 3.3.5), e in cui le persone purificate ed illuminate si nutrivano del pane e vino mescolato ad acqua transustanzianti, cioè del corpo e del sangue del Cristo incarnato (Giustino *Apologia* 66.1-2.).

Sui particolari e sull'interpretazione teologica dei riti di iniziazione sacramentale conosciamo dati più sicuri a partire dalla seconda metà del secolo IV. Le relative fonti greche sono state presentate puntualmente da Padre Atanáz. Ora io mi rivolgo alla tradizione latina, ma non andrò ad analizzare dei testi, bensì farò vedere delle immagini. Prima faccio qualche osservazione generale sullo stretto rapporto tra l'iniziazione paleocristiana e le arti visive, poi a titolo di esempio presento l'iconografia della tomba SS. Pietro e Paolo di Pécs. In conclusione vorrei formulare qualche pensiero attuale dal punto di vista della catechesi per adulti dei nostri giorni.

1. Iniziazione e arte paleocristiana

Oltre ai testi aiutano a comprendere la teologia sacramentale di Roma e del cristianesimo occidentale che sta sotto l'influenza romana per quanto riguarda i primi quattro secoli anche i monumenti architettonici e le rappresentazioni visive. Una fonte primaria deve essere considerata in tal senso l'arte funeraria: la pittura delle catacombe, le plastiche dei sarcofagi, ma altrettanto importante è anche il mondo visuale delle immagini a fondo d'oro, siccome i vasi di vetro con l'interno dorato che nel secolo IV erano spesso utilizzati come oggetti regalo, li usavano vo-

lentieri anche i cristiani a marcare le tombe dei propri parenti. Lo scritto che si ripete spesso è il, desiderio espresso in greco *zéses*, in latino *vivas* („vivi!“) che si riferiva, nell’interpretazione evangelica al raggiungimento della vita eterna.

La morte per i cristiani è un concetto composito, di diversi significati, a cui si allaccia strettamente la speranza della risurrezione. La morte è la morte del corpo, che non è uno stato definitivo, siccome il corpo risorgerà. La morte è la morte dello spirito nel peccato, da dove è possibile risorgere come figlio prodigo, *perché questo mio figlio era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato* (Lc 15,24). La morte è l’immersione totale nell’acqua, siccome la persona nel battesimo viene sepolto assieme a Cristo, per risorgere assieme a lui (cf. Rom 6,4). Infine nel Libro dell’Apocalisse possiamo leggere della seconda morte (2,11; 20,4-6; 20,13-14; 21,7-8), la quale viene interpretata dai Padri, a partire da Lattanzio, come l’eterna dannazione dopo la risurrezione.

Le raffigurazioni più frequenti dell’arte funeraria cristiana elaborano i temi biblici della morte e risurrezione, delle prove e la salvezza, della malattia e la guarigione, con mezzi visivi abbastanza semplici. Questo mondo visuale generalmente povera per quanto riguarda il linguaggio delle forme e nell’espressione artistica, era comunque capace di esprimere messaggi teologici complessi. Va molto oltre l’importanza dei simboli visivi paleocristiani, dei pittogrammi e delle allusioni il principio interpretativo basato sui parallelismi tra prefigurazione – verità, ombra – realtà, profezia – compimento, ben noti dall’esegesi biblica, cioè la tipologia che la Chiesa cristiana ha adottato come metodo determinante della sua esegesi e della sua cultura visiva. Concordemente con le basi neotestamentarie e con la spiegazione delle Scritture da padre dei Padri, le scene dell’Antico Testamento venivano interpretate sempre a partire del loro compimento. La scena di quando Mosè fa scaturire l’acqua dalla roccia, il passaggio attraverso il Mar Rosso nelle rappresentazioni visive alludono tipologicamente al battesimo ed all’Eucaristia come nell’esegesi di San Paolo: *s* (1Cor 10,1-4). La roccia è Cristo, l’acqua è quella viva, santificata dallo Spirito Santo, in cui i peccati, l’esercito del faraone si annientano e il battezzato attraversa purificato, quasi a piedi asciutti, dalla morte alla vita, per partecipare dopo alla cena eucaristica, del nutrimento e della bevanda spirituale, cioè di Cristo.

Generalmente ci si presta poca attenzione al fatto che la tipologia della chiesa paleocristiana è profondamente sacramentale. Partendo dalla tipologia battesimale il significato dell’esodo e del passaggio si dilatano,

per diventare il simbolo generale della vita intera del battezzato. Inseguito dai demoni, attorniato da tentazioni, sotto la guida di Cristo e rinato in Cristo l'uomo attraversa il mare tempestoso del mondo, come Origene lo espone in maniera meravigliosa nelle sue omelie in commento del Libro della Genesi. L'uomo si salva nell'acqua e tramite l'acqua, come Noè e la sua famiglia nell'arca, la quale è simbolo allo stesso tempo della Chiesa e della croce.

L'arte visiva paleocristiana proprio per questo non è direttamente sensuale, il suo scopo non è creare la bellezza estetica, ma è unaiuto a cogliere il legame tra la prefigurazione ed il suo compimento. Neanche i sarcofagi o pitture di catacombe paleocristiani più artistici possono reggere il confronto con i capolavori contemporanei dell'arte funeraria pagana, sui cui vediamo simboli e scene mitologiche che parlano di insegnamenti morali generali sulla caducità della vita terrena e della speranza o mancanza di speranza della vita nell'aldilà. Le opere dell'arte visiva cristiana nascente nei secoli III-V non parlano di morale, e non illustrano innanzitutto i dogmi della trinitologia o della cristologia, come una parte degli storici dell'arte suppone. I committenti nella stragrande maggioranza dei casi non formulavano messaggi generali sull'uomo, sulla sua caduta e sulla sua ripresa, ma raccontavano nel linguaggio delle immagini di sé stessi come avevano partecipato alla storia della salvezza, come erano rinati nella Chiesa e secondo la loro fede cosa li avrebbe aspettati dopo la morte corporale. Siccome precedentemente erano morti e risuscitati in senso sacramentale, perciò speravano certamente l'immortalità e la risurrezione del loro corpo per la vita eterna.

Tra le raffigurazioni paleocristiane e la catechesi paleocristiana il rapporto è quindi molto stretto, come lo dimostrano non solo le pitture del primo battistero conosciuto (Dura Europos), i sarcofagi e le tombe dipinte delle catacombe, ma anche i luoghi di sepoltura come le cappelle funerarie dipinte paleocristiane di Sopiana e che si trovava in una provincia di confine dell'Impero Romano.

2. Iconografia della camera funeraria SS. Pietro e Paolo (Sopiana / Pécs)

Le pitture della camera funeraria SS. Pietro e Paolo sono sistemate sia sulle pareti laterali e sulla volta in maniera regolare, simmetrica. Se entriamo attraverso la porta angusta che si apre nella parete meridionale, il gesto della mano dei due apostoli indirizza il nostro sguardo subito al centro della parete settentrionale, al cristogramma dipinto sopra la fenestella. Il cristogramma simboleggia il Cristo risorto, infatti, nella arte cristiana precoce non rappresentavano direttamente né il Cristo soffer-

rente, né quello risorto, vi alludevano solo con dei simboli. Sulle pareti orientale ed occidentale regna pure la simmetria: su ambedue sono rappresentate tre scene bibliche, in base ad un principio compositivo assai cosciente. Non si tratta soltanto della scelta delle immagini attigue, ma anche della disposizione delle immagini che si trovano una di fronte all'altra. Le tre immagini della parete occidentale sono: i tre giovani nella fornace; Maria e Gesù bambino e Noè nell'arca. Di fronte all'immagine dei tre giovani sulla parete orientale vediamo Giona, di fronte a Noè i frammenti della storia del peccato originale. Sulla parete occidentale tra le due scene veterotestamentarie troviamo una del Nuovo testamento: Maria con Gesù bambino. Perciò possiamo supporre a buon diritto che di fronte alla scena neotestamentaria tra le due tratte dall'Antico Testamento, al centro della parete orientale sarà stata un'immagine di una scena del Nuovo testamento, anche se questo pannello si è ormai distrutto. Tale ipotesi sembra essere confermata dal fatto che la cornice delle immagini centrali hanno una colorazione diversa. L'immagine mariana e quella di fronte, ormai distrutta, hanno avuto una cornice verde anziché gialla. Ciò significa che le scene veterotestamentarie erano incorniciate con colore giallo, mentre le due di cui una sicuramente è tratta dal Nuovo testamento, con colore verde. Che cosa poteva essere il tema dell'altra pittura? Il più probabile tema è quello del Buon Pastore, da una parte per via della costrizione della compisizione sopra descritta, dall'altra, perché in quella posizione contenutisticamente ci vuole un'immagine che simboleggia Gesù.

Mettiamoci a pensare che cosa si evince da questo principio compositivo! Fermiamoci nella nostra immaginazione al centro geometrico della camera funeraria a pianta rettangolare, con le spalle all'entrata. Se stando in questo punto alziamo le due mani perpendicolarmente alla linea del corpo, ai lati, fino all'altezza delle spalle (per cui il nostro corpo forma una specie di croce), il nostro sguardo cade esattamente sul cristogramma della parete settentrionale, avremmo sopra la testa il cristogramma dipinto sulla volta, la nostra mano sinistra indicherebbe direttamente il bambino Gesù, quella destra il Buon Pastore. La forma della croce si presenta quindi sia in senso orizzontale, sia in senso verticale, e sopra l'asse verticale si presenta in ambedue i casi il cristogramma che già in sé è un simbolo della croce. Come perciò nel cristogramma si presenta la croce, anche nella disposizione delle pitture il principio organizzativo è la croce. Come le due assi della croce tagliano quattro rettangoli dallo spazio, così nella camera funeraria vediamo quattro scene veterotestamentarie nei campi tra gli assi della croce, in cornici rettangolari.

Le quattro scene rappresentate sono frequenti nell'arte paleocristiana, perché le spiegazioni di queste storie facevano parte integrante del processo della catechesi paleocristiana.

La pittura dell'angolo Nord-Est con la scena del peccato originale allude a come e perché la morte ha preso sopravvento su di noi, perché abbiamo perso la vita beata del Paradiso. Negli altri tre angoli si vedono invece le scene veterotestamentarie tradizionalmente collegate all'idea della salvezza. Esse formulano la speranza che possiamo salvarci dalla morte e che possiamo riacquistare la felicità originale, come anche Noè si è salvato dal diluvio, Giona dal ventre della balena ed i tre giovani dalla fornace. I cristiani in tutti questi racconti dell'Antico Testamento vedevano la prefigurazione della vita di Cristo e dell'opera della salvezza, siccome secondo la loro fede lui è l'unico che può dare la liberazione. Noè proprio per questo è la prefigurazione di Cristo il liberatore. Lo stesso Gesù ha fatto un paragone tra i giorni di Noè ed i giorni della venuta del Figlio dell'Uomo (cf. Lc 17,26-27 e Mt 24,27). Come Noè nell'arca ha salvato il genere umano dall'estinguersi, così il Cristo risorto nell'arca della Chiesa ha salvato l'umanità dalla morte. Giona è la prefigurazione del Cristo che scende agli inferi, siccome „come infatti Giona rimase tre giorni e tre notti nel ventre del pesce, così il Figlio dell'uomo resterà tre giorni e tre notti nel cuore della terra” (Mt 12,39-41; cf. Mt 16,4; Lc 11,29-32.). Per quanto riguarda infine i giovani babilonesi, gli autori paleocristiani sottolineano che loro simboleggiano per il loro numero la Santa Trinità, alla cui conoscenza ci ha condotti Cristo, e d'altra parte devono la loro liberazione dalla morte nelle fiamme al „figlio di Dio”, all'”angelo del Signore (cf. Dan 3,49 e 92), il quale è sceso nella fornace: e ciò allude all'incarnazione. Di fronte al bambino Gesù, come è stato già detto, probabilmente era dipinto in base alla simbologia neotestamentaria che è però di fondamento veterotestamentario (cf. Ger 23,3-4; Is 40,11, Es 34,11-16, Psalmi 23) il Buon Pastore che riunisce le sue pecore, il quale „dà la sua vita per le sue pecore” (Gv 10,11, cf. Lc 15,4-6). Probabilmente proprio per questo accanto al Buon Pastore è stata collocata la scena di Giona. Cioè, delle quattro scene tratte dall'Antico Testamento una richiama la causa della caduta e della morte, tre invece rappresentano l'elevazione dell'uomo caduto, destinato a morte, cioè alla vittoria sulla morte. Allo stesso tempo tutte e tre le scene alludono come prefigurazioni ai tre eventi chiave dell'opera della salvezza: i tre giovani all'incarnazione, Giona alla morte di Cristo e Noè alla sua risurrezione. Questi tre eventi sono rappresentati con simbologia univoca e non come prefigurazione dalle pitture centrali delle pareti opposte: Ma-

ria con il bambino gesù (accanto ai tre giovani), il Buon Pastore (accanto a Giona) e il cristogramma (accanto a Noè).

3. Osservazioni conclusive

L'arte figurativa cristiana per molti aspetti seguiva i modelli pronti ricevuti, ha utilizzato molti motivi dell'arte greco-romana, ma nel suo insieme era basata su un'iconografia tipologica totalmente nuova, diversa da ogni altro culto. La cultura visiva paleocristiana si è evoluta fondamentalmente dal processo dell'iniziazione sacramentale. L'iniziazione aveva come scopo la trasformazione di tutta la persona. La Chiesa già all'inizio del processo ha reso palese che non si accontentava dell'udito, della vista e della sensibilità che il richiedente dei sacramenti portava con sé, perché non supposeva che con la mera giusta applicazione della ragione c'isi potesse arrivare ad afferrare la verità della cosa data. La Chiesa primitiva riteneva che la comprensione in fin dei conti era un dono dello Spirito Santo. I sensi spirituali della persona che si immergeva e rinasceva nel battistero erano resi attivi dallo Spirito Santo, e così poteva giungere alla comprensione degli insegnamenti, dei riti e degli eventi precedentemente sentiti e visti, e nello stesso tempo entrava anche in comunione con tutti quelli che in qualsiasi tempo erano stati battezzati. Diventava membro della Chiesa, il corpo di Cristo, ed ha ottenuto le condizioni di una vera comprensione. Da questo momento in poi disponeva di tutto ciò che è necessario per confermare la convizione sulle cose non viste (Eb 11:1), per la trasformazione della persona, con lo scopo finale della visione di Dio, la vita felice. Il cristianesimo primitivo utilizzava in maniera cosciente le possibilità offerte dei media visivi. Le immagini che circondavano il cristiano e che lo accompagnavano per tutta la vita ed avevano un ruolo privilegiato nelle camere funerarie, ricordavano la persona a questo processo di iniziazione.

Quando facciamo memoria, un evento del passato diventa presente per noi. Le immagini che evocavano la catechesi rendevano continuamente presente per l'uomo cristiano la sua rinascita nel battesimo cioè lo riconducevano alla sua conversione, al proprio battesimo e così erano strumenti della conversione quotidiana. Le immagini di significato sacramentale avevano un luogo privilegiato nell'arte funeraria, rendendo così il luogo della morte parte del mondo della vita e della speranza. Oggi quando il nostro mondo è pieno di immagini, le comunità cristiane dispongono di una tradizione ed un'esperienza particolarmente profonde e collaudatesi come è possibile condurre a Cristo persone adulte in una maniera in cui le immagini svolgono un ruolo privilegiato.



PÉCSI EGYHÁZMEGYE
„REMÉNYT ÉS JÖVŐT ADOK NEKTEK”
(JEREMIAS 29:11)