

Józef Majka

Soziale religiöse Kultuszentren : versuch einer Theorie

Collectanea Theologica 45/Fasciculus specialis, 27-102

1975

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

consideration of the mutual relation: "religion — science" — demands, first of all, to examine what is, in its essence, religion and what science, and to analyze the structure of constitutive acts of these both spheres of man's activity. On this basis only we may determine the occurring between them connections.

The "religion" term — however in colloquial language — is not the univocal expression. Notwithstanding the ambiguous ways of its usage, we may distinguish, in more systematic analysis, at least four meanings of this term.

On the first place we have to mention religion in subjective meaning. It is composed of several acts performed by man. God is their purpose or end. The basis of those acts is the objective relation of man's ontic dependence, as the unnecessary in its existence being, upon God as Absolute Being — justifying man's existence and activity. It is the basis, but not the essence of religion. As far as this relation is not by man cognized and accepted, we can not still speak about religion. Ontically all beings depend upon God. He is the cause of their existence, but not all of them — because of that — remain in religious dependence upon Him. This last is constituted but by the cognition of ontic dependence upon God and its affirmation³. Only man is capable of such affirmation, hence, only because of him we may speak about the world of religious values and of specific acts, which constitute this world.

The next meaning of the term "religion" is religion in objective sense. The designate of this term is not — as in the case of religion in subjective sense — the man and acts performed by him, but objectified in sentence form statements concerning God and His relation towards world and man, behaviour principles resulting from that relation and, at last — rules determining the manner of God's worship. The set of sentences constituting religion in such comprehension does not make, or at least, must not make, a systematically arranged whole and proves no uniform character, from the methodological point of view. Besides descriptive sentences, there occur normative ones, the sense of which is often embraced in the literary shape of pictures, metaphors and comparisons. These sentences, however in their descriptive layer, concern the transcendent, in relation to man, reality and therefore the question about their relation to the described reality and about the way of their verification, remains always a problem. Nevertheless, this problem is the separate research object of philosophy of religion, surpassing the frames of our analyses and it would take up to much space to go here into details.

We may also speak about religion in the third meaning, namely in the habitual sense. This meaning of the term "religion" remains under significant influence of psychology. It is composed of certain inborn psychical predisposition, expressed by the inclination towards reflecting upon world as

³ P. Schebesta, *Ursprung der Religion*, Berlin 1961, 41.

a whole and in looking for the answer to the question about man's life sense. This tendency is afterwards developed and established, under the influence of authentically experienced religious acts, into habit influencing the way of thinking about cosmos. In such meaning, religion is a certain psychic attitude, expressed in specific, dictated by the consciousness of being dependent upon the Supreme Being, way of looking upon world and man's place in it, and the evaluation in the light of this dependence of own deeds and events occurring in the world.

The fourth meaning of "religion" term does not signify neither cognition, nor approbation of man's dependence upon God. It is neither the set of statements concerning God and His attitude towards world, nor the developed and established in man's psyche, tendency to look upon world and to evaluate the occurring processes through the consciousness of the dependence upon the Supreme Being. Here, religion means the social phenomenon, consisting of such elements, as the place of religious worship, the art connected with cult, inspired by the cult customs, religious literature, religious organizations and the like.

From among the above mentioned meanings of "religion" term, the first place takes undoubtedly religion in subjective sense. Acts forming the designate of this term are the most fundamental and constitutive elements of that what we name at all religion. The designates of this term, considered in all the above mentioned meanings, are always the derivatives of the most fundamental act, that means of the consciously accepted man's dependence upon God, constituting religion in subjective sense. The set of statements forming religion in objective sense, bases on the cognition of ontic link between man and God and the acceptance of all the theoretical and practical consequences resulting from this cognition. On the cognition and acceptance of man's dependence upon God bases also the tendency to look upon and to appreciate the world from the point of view of its dependence upon Creator, from whom it derives, that is religion in habitual meaning. Out of cognition and acceptance of man's dependence upon God, that is from religion in subjective sense, there derive all those elements, which constitute religion as social phenomenon. Hence, religion in subjective meaning is the fundamental designate of this term, from which the others derive genetically. The analysis of religion phenomenon, even in the scope of considerations concerning the religion relation to science, must necessarily focus on "religion" term designate in subjective meaning.

The ambiguity of „science” term

There exists a certain analogy as concerns the variability of "religion" term meaning and the ambiguity of the sense given to "science" expression. Notwithstanding the clearly secondary and critically undefined meanings given to this term in colloquial language, in more substantially deepened analysis, we may differentiate but four — paralelly to four different "reli-

gion” term meanings — dissimilar senses of that expression met in the theory of science.

From among those different meanings of “science” term, we have to mention, on the first place, science in functional sense. It is constituted of the set of cognitive functions performed by the cognizing subject. We cannot number among this set any cognitive functions, but only those, which answer to some previously determined conditions. Those are to be functions cultivated in methodological way, that means — performed according to the previously elaborated and critically justified plan. It assures the possibility of control, both of each applied cognitive treatment separately, and of all of them together. It allows also their frehowever theoretically — restoration.

The next meaning of “science” term, with which we meet in the reflexion concerning the world cognition by man, that is science in objective sense. The products of methodically applied science — creating activities constitute science in that meaning. Those products are sentences concerning the given branch of reality, arranged and joined by resulting relation, in one whole.

Science in habitual sense, in contradistinction to science in functional and objective comprehension, means the based on inborn psychical predisposition, fixed in stable habit as the consequence of science-creating activities performance, tendency to think about world, its explanation and evaluation of the occuring phenomena, in the way determined by the method proper for science-creating activities.

Finally, science in sociological sense denotes the social phenomenon composed of several elements, such as: laboratories, scientific institutes, people cultivating science, results which they reach, fixed in print, scientific apparatus, which they use in investigations and the influence, which they exercise on the development of man’s mentality and attitudes.

The above mentioned meanings of “religion” and “science” terms exhaust by no means all the meaning nuances connected with their application. However, it allows to establish more precisely the differences occurring between them and to determine to what a degree their opposing is justified. The examination of act structure, which constitute on one hand religion and on the other hand science, as they are the most fundamental and original designates of “religion” and “science” terms, must be the starting point of such analyses.

Religion in subjective meaning

I have just mentioned, when speaking about religion in subjective sense, that its basis is the dependence relation of occasional being from absolute being. The religious act bases on that relation, but it does not mean that it determines its specificity. The religious act occurs but when dependence relation is distinguished and recognized by the subject remaining in that relation. Hence, it must exist not only as autonomic, however in dependence relation remaining being, but besides he must be conscious of the fact, that on one hand he is an autonomic entity and not a part of the other being,

but also of that — on the other hand — that he depends upon the other, different from himself being.

Hence, religion occurs only among such beings, who are able to be conscious of dependence relation. But the very dependence consciousness does not still constitute religion in subjective sense. The next, not less important, factor of that constitution, is the affirmation of dependence. It does not only depend on intellectual acceptance of the objective being order, but on the existential engagement of the dependent subject in the problems of the subject from whom it depends. There occurs here always — on the one hand — a certain dualism of the two subjects, and on the other hand — their dynamic unity. This unity, as dynamic, is just something what is given and what, at the same time, through the increasing engagement, is to be fully actualized. Engagement moment is especially important, as because of that element, the specific for religious act, unity of both subjects is not only limited to consciousness sphere, but embraces also the volitive and emotional spheres — shortly speaking — the entire subject. In such comprehension, religion remains always in unsurpassed frames of subject as a subject, not surrounding to objectivization, where the extremely important moment of no recurrence, would have vanish⁴. Here is the source of those peculiar psychic stages, which accompany religion experienced subjectively, namely: unrest, joy, despair, fright, quiet certitude.

The structure of cognitive act

In comparison with religious act, the cognitive, science, creating act proves the essentially different structure. However, even in that structure, a certain duality is to be observed, as the cognitive act is an act, in which the given subject tends to the cognitive apprehension of the object. Nevertheless, this dualism does not exclude their mutual reference, even more — it implies the specific unity between them. Here, the object of cognition, without losing its distinctness from cogniting subject in the cognitive act, starts to exist in it as a certain modification of that subject. The way of object existence in cogniting subject is often determined as the way of intentional existence, for the sake of stressing its specificity. It is typical for cognitive act, as it constitutes the object being cognized in object character. The intentional existence is always connected with objectivization process, which determines the difference between cognitive and religious acts.

Structural dissimilarity of religious and cognitive acts

The last mentioned moment is extremely important for establishing the similarity, but also the structural distinctness of religious and cognitive acts. Both cognitive and religious acts are characteristic because of specific

⁴ J. Maritain, *Existence and the existent*, English version by Lewis Galantiere and Gerald B. Phelan, New York 1948, 68.

dualism, as there always occur in them two relation members, referred but different each from the other, namely the cognizing subject and the cognition object and the occurring between them intentional unity. This structural feature of cognitive act is so characteristic, that even if that, what is cognized would be a certain being existing in the way of subject, the cognitive act will not occur as long, as this subject will not be objectified, that is till the moment, when it starts to exist in him, who cognizes in the intentional way.

The other is the case as concerns the religious act and its structure. It is also marked by a peculiar dualism, as it implies the relation of two subjects different, but referred each to the other. It is the dependence of the subject conscious of that dependence in existing and acting and affirming that dependence, and of subject, which is the source of the described dependence and — antropomorphically speaking — waiting for the cognition and acceptance of the mentioned dependence.

Hence, that what determines the specificity of religious act, namely, the based on ontic dependence, dynamic unity of the referred to themselves subjects, preserving in that unity the existential autonomy, in the cognitive act is changed into intentional unity, unity not of subject with subject, but of subject with object. From the very structure of religious and cognitive acts, there results their essential diversity and mutual irreducibility. The cognitive act is not to be changed into religious act, with simultaneous preservation of its cognitive character. Religious act will not develop into cognitive act, remaining at the same time an act constituting religion.

The above statement refers chiefly to religion and science in subjective sense. Nevertheless, their diversity influences the above mentioned differences occurring between religion and science, both in subjective and in objective sense, and the differences between them, when taken in habitual and sociological sense. In objective meaning, both religion and science are the sentence set. From among them certain, however, seem to concern the same subjects, as for example the sentence about man's origin, belonging both to religious and to scientific sets of assertions. As religious statement it promulgates, that man is the product of creative activity of the First Cause, as scientific statement it proclaims, that man is the product of long process of matter evolution. Such sentences — formulated however on the grounds of different sources — have to fulfil the same purpose: the cognitive apprehension of the world. Therefore, it seems to be reasonable to juxtapose them as alternative statements, from which one only — religious or scientific statement — is true. However, it is impossible to ignore the fact, that religious statements, although apparently concerning the same problems as the scientific ones, but as religious instructions are subjected to another purpose than scientific theses. Those last, namely sentences containing the result of the methodically applied cognitive treatments, are subjected to the intellectual need of world comprehension. Theses composing the religious instruction have to serve to deepen the consciousness of dependence of subject, limited in its existence, upon the subject, who is unlimited in its existence, is the source of existence of all, what fully never actualized,

exists besides him. Hence, sentences containing religious instruction, can never be the essence of religion. It results from the analysis of religious act structure, that this essence is marked by conscious dependence affirmation of the subject limited in its existence upon the subject being the existence source of all beings not fully realizing the existence act, that is also of beings able to cognition and affirmation of that dependence. This factor is unknown to cognitive act, the essence of which is constituted by intentional unity of subject and object of cognition, unknown to the dynamic unity of two objects characteristic for religious act.

Because of that, the opposing of religion to science is not justified, as it never concerns that what is essential on one hand to science, and on the other hand to religion. It refers rather to the products of the first and the second, what for religion and science — taken in their constitutive elements — has secondary and derivative character.

The problem of mutual relations between religion and science, taken in habitual sense, is analogical. Both in religion and in science, considered in habitual way, the central place takes the subject, as he is, who performs both religious and science-creating acts, leading to the development of proper habits in the subject these acts performing. Nevertheless, as it is the problem of various, from different acts developed psychical efficiencies of the subject performing these acts, they may be associated — not only religious, but also science-creating acts — with the just mentioned in connection with religious acts experiencing, emotional stages of the subject: with disquiet, doubt, enthusiasm and the like. It depends upon the acts the subject performs more often and to which he possesses greater predispositions, that there develop in him, but they must not develop, on the grounds of a certain unilaterality, either science-creating, or religious efficiencies. They may be also opposed and treated as the contradiction between science and religion. However, when taken in such a sense, they do not concern the essence of that what is science and what constitutes religion, but they refer to the diversity of the way of thinking developed under the influence of performing different from the point of view of structure, acts. The conviction about contradiction between science and religion, based on such grounds, is especially widespread in our times, mainly because of a certain fascination by rapid development of scientific world cognition and the vast possibilities of its practical application. It is to be stressed, that the opinion about religion and science opposition in habitual sense, is of secondary and derivative character. This opinion does not concern that, what is essential for religion and science, namely the structure of acts forming both religion and science, notwithstanding that it results from the diversity and opposition of those acts.

Moreover, when religion and science is considered from the sociological point of view, it seems apparently, that they are very similar. Here the most important fact is, that both religion and science are a certain social phenomenon. But the structural diversity of religious and science-creating acts is reflected also in this branch. It is visible in the difference occurring between

the elements composing this phenomenon. That what consists the composing elements of religion in sociological sense is always the product of not to be restored experience of the subject as the subject. This, however, what consists the composing elements of science in sociological sense is but the product of subjective cognitive activity. Nevertheless, as it is the question of cognitive activity, directed in substance to objectivization allowing for restoring and control of the results obtained by science-creating functions, hence some of the elements, composing science in sociological meaning, are to be restored. It concerns chiefly the set of scientific statements, which are the social property, not only because of practical application, but also because of the influence with they exercise on the development of social mentality. The diversity of acts constituting religion and of science-creating acts exercises the influence on the difference of religion and science in sociological sense.

The conclusions of the above mentioned analyses are as follows:

Essential for solving the problem of contradiction between religion and science is not the opposition of sentences — however of some of them — formulated by science and statements forming the elements of religious instruction, as this last does not tend to interpret the world, what is the fundamental purpose of science, but the deepening of man's consciousness of his ontic dependence upon the First Cause, in order to experience more fully this dependence. Religious instruction does not compete with scientific cognition and therefore they are not to be opposed. The basis of such statement is the analysis of religious and scientific act structure, as it points out that religion in its essence is something else than science. This diversity, but not opposition, influences religion and science and their mutual relations, when they both are considered in objective, habitual and sociological senses, which are derivatives of religion and science taken in subjective sense. One has to pay attention to religion and science in such sense, when we want to determine precisely the scope of the controversy about contradiction between religion and science.

E. Sztafrowski, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej* (Le Droit canonique à l'époque du renouveau postconciliaire), vol. I, Académie de Théologie Catholique, Warszawa 1976.

On a souhaité depuis longtemps que soit préparé un manuel qui puisse aider surtout les jeunes dans l'étude du droit canonique. Pour répondre à cette demande la Faculté du Droit Canonique, de l'Académie de Théologie Catholique de Varsovie, il y a quelques années, a pris l'initiative d'élaborer la totalité du droit canonique dans des cahiers séparés. Cette initiative prise en 1967 a abouti à sa pleine réalisation. Le manuel en question, était destiné surtout aux étudiants de facultés de droit canonique. Il s'est avéré trop vaste pour les séminaristes, et du reste inaccessible.

La préparation donc d'un nouveau manuel du droit canonique qui soit un instrument de travail accessible aussi aux séminaristes, restait toujours actuelle. Ce manuel veut répondre à ce besoin.

Le contenu de matériel juridique est disposé en deux volumes. Le premier volume contient les questions préliminaires, et il est consacré aux deux premiers livres du Code ainsi qu'une partie du troisième livre, c'est-à-dire le ministère de la Parole. Dans la disposition des matières on a gardé en général la structure du Code. Dans certains cas on propose une autre disposition des matières.

Le lecteur pourra facilement constater que le présent manuel contient plus de matériaux que les ouvrages antérieurs. Le Concile a demandé que dans la présentation du droit il soit tenu compte du mystère de l'Eglise. On a donc cherché à montrer plus largement le fond théologique des institutions canoniques.

Dans beaucoup de cas il n'a pas été facile de préciser les prescriptions du Code qui ont déjà subi des changements mais qui n'ont pas été totalement révoquées. Bien qu'on ait cherché à proposer toujours une solution, parfois elle n'exclut pas une mise en question.

WŁADYSŁAW HŁADOWSKI, DROHICZYN

METHODOLOGISCHE SITUATION IN DER ERFORSCHUNG DER GLAUBWÜRDIGKEIT DES CHRISTENTUMS

Es besteht kein Zweifel, dass die Erforschung der Glaubwürdigkeit des Christentums zeitgemäss sein muss. Um zu klären, auf welche Weise die Wahrheit der im Christentum verkündeten göttlichen Offenbarung dem kritischen Verstand des modernen Menschen zugänglich gemacht werden kann, ist die reale Situation, in der man die Frage stellt, zu berücksichtigen. Im allgemeinsten Sinne stellt diese Situation der Denkhorizont dar, den das gegenwärtige Wissen um die Welt, um den Menschen und um das Phänomen des Religiösen, aber auch die Haltung des heutigen Menschen angesichts des Problems des Absoluten bestimmt. Das wäre jedoch eine für die im folgenden Aufsatz angestellten Überlegungen zu weite Perspektive.

Die Offenbarung Gottes, auf die sich die christliche Religion beruft, wird als konkret geschichtliche Offenbarung, d. h. als Ereignis in Raum und Zeit verstanden. Übereinstimmend mit solch einem Verständnis der Offenbarung wies das Christentum immer auf seine historischen Anfänge hin d. h. auf das einzigartige „Faktum“ Jesu als das entscheidende Zeichen seiner Transzendenz. Von diesem entscheidenden Zeichen seiner Transzendenz gibt das Christentum Kunde in seinen Zeugnissen, die zugleich Glaubenszeugnisse sind. Diese in den neutestamentlichen Schriften festgehaltenen Zeugnisse hören nicht auf Gegenstand der wissenschaftlichen Kritik, aber auch nicht Gegenstand der sich im Schosse des Christentums selbst ständig vertiefenden Reflexion zu sein. Gerade in den letzten Jahrzehnten vollzog sich ein bedeutender Fortschritt sowohl im Bereich der wissenschaftlichen Bibelkritik wie auch in der Entwicklung des Bewusstseins der Kirche selbst. Im Zusammenhang damit kann man von einer neuen methodologischen Situation in den Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit des Christentums sprechen.

Ziel des folgenden Aufsatzes ist es, diese Situation darzulagen (I) sowie die sich aus ihr ergebenden methodologischen Konsequenzen für die Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit des Christentums aufzuzeigen (II).

I. Zur Kennzeichnung der gegenwärtigen Situation

Im Rahmen dieser Erwägungen ist es nicht beabsichtigt, eine erschöpfende Situationsanalyse zu geben. Wir beschränken uns darauf, einige Faktoren anzuführen, die sich stärker auf die Problematik der Glaubwürdigkeit des Christentums, besonders im methodologischen Sinne, auswirken. In der Ausbildung der heutigen methodologischen Lage für die Erforschung der Glaubwürdigkeit des Christentums wirken vor allem drei Faktoren mit. Diese sind: der aktuelle Stand der wissenschaftlichen Kritik der neutestamentlichen Schriften, die Entwicklung des Verständnisses von Offenbarung und Wunder in der Kirche und die Ergebnisse der Sprachforschung, besonders im Bereich der Religion.

In der umfangreichen Literatur über die einzelnen Probleme fehlt bisher eine zusammenfassende Auswertung für die fundamentaltheologische Problematik. Es soll versucht werden, diese kurz zu skizzieren.

1. Ergebnisse der neutestamentlichen Kritik

Die Erforschung der kanonischen Evangelien stellte klarer als bisher heraus, dass sie keine Geschichtswerke im heutigen Sinn darstellen und in einem komplizierten Entwicklungsprozess entstanden sind.

Die Evangelien sind keine Dokumente der reinen Historie, sondern Schriften der praktischen Glaubensverkündigung. Sie wollen den Glauben an Jesus als den Christus herausfordern und befestigen. Als Dokumente der urchristlichen Verkündigung sind sie ein Ergebnis der abwägenden, auswählenden Überlieferungs- und Verkündigungstätigkeit der Urkirche. Auf die Auswahl, die Darstellung und Zusammenstellung der apostolischen Jesus-tradition haben kerygmatische und kultische Interessen sowie das apostolische und missionarische Bedürfnis der Urkirche eingewirkt. Auch die ältesten Berichte sind nicht einfach referierende Berichte. Die Zeugen künden und verkünden, berichten und interpretieren zugleich. Ihre Überlieferungen sollten der kerygmatischen Predigt dienen und mussten ausgewählt, geformt und aktualisiert werden. Deshalb mischt sich mit dem bezeugten Bericht auch die gläubige Interpretation, mit der historischen Darstellung die aktuelle Verkündigung¹.

Ferner ist die grosse Rolle der redaktionellen Bearbeitung der Überlieferungsstücke durch die Evangelisten zu bedenken, sowie auch die des theologischen Bemühens um ein vertieftes Verständnis des heilsgeschichtlichen und christologischen Geheimnisses. Nicht nur auf die Worte des Auferstandenen und Erhöhten, sondern schon auf die Worte des irdischen Jesus, besonders auf die christologischen Selbstaussagen können die jungen Christengemeinden, als auch die Redaktoren der Evangelien Einfluss

¹ Vgl. A. Lang, *Fundamentaltheologie*, B. 1, München⁴ 1967, 178; R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie*, München 1963, 58; A. Vögtle, *Die historische und theologische Tragweite der heutigen Evangelienforschung*, ZkTh 86 (1964) 393.

gehabt haben. So meinen auch konservativere Exegeten (J. J e r e m i a s), dass Jesus selber sich keinen einzigen messianischen Würdetitel — weder Messias noch Davidssohn, weder Sohn noch Gottessohn — zugelegt hat².

Übereinstimmend mit den Ergebnissen der neutestamentlichen Kritik lassen sich ätiologische Beschreibungen, typische Schemata bei der Erzählung von Wundern sowie sog. Midraschim auch in Bezug auf die Evangelien nicht ausschliessen. So muss man zum Beispiel, obwohl Jesus zweifellos einen eigenen „Stil“ beim Wirken von Wundern hatte, damit rechnen, dass nicht alle Elemente der Ereignisse in den Berichten über die Wunder Jesu historisch sind. Einige Details können aus der Tendenz zur typischen Darstellung herrühren³. Ähnlich rechnet die heutige Kritik beim Bericht über das leere Grab, ohne die Tatsache selbst anzuzweifeln, mit der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit einer ätiologischen Komposition liturgischen Typs⁴.

Das schafft besondere Schwierigkeiten, wenn es um die Frage der Rekonstruktion der Ereignisse und der eigenen Logien Jesu geht. Gerade hier ist die Grenze zwischen geschehener Geschichte und Interpretation der Geschichte, zwischen historischem Bericht und theologischer Reflexion, zwischen vorösterlichem Wort und nachösterlicher Erkenntnis schwer zu ziehen. Wenn man dabei in Betracht zieht, dass die Zeugen in einem intimen Verhältnis zu Jesus standen und ihre Berichte durch religiöse Erlebnisse veranlasst wurden, muss man zugeben, dass die evangelischen Überlieferungen eigener Art Quelle sind, die einer methodologisch andersartigen Auswertung bedürfen. Jeden Versuch, aus den einzelnen Logien oder Erzählungen über den transzendenten Charakter des „Faktums“ Jesu zu argumentieren, bezeichnet man heute mit Recht als einen naiven „Fundamentalismus“.

Nichtsdestoweniger muss man entschieden feststellen, dass der gegenwärtige Stand der Untersuchungen über die Evangelien keineswegs den Weg zu Jesus als dem, der er tatsächlich war, verschliesst. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Aussage A. K o l p i n g s, der im übrigen die radikalsten Bewertungen der Quellen berücksichtigt: „Wenn wir auch kein einzelnes Kriterium finden, das uns absolut sicher lehrt, wo und wie wir von dem seine Überzeugung formulierenden Gläubigen und seiner Aussage absehen können, so lässt sich doch, besonnen vorgehend und alle wissenschaftlich gesicherten Hilfen beziehend, möglicherweise so viel über das Phänomen Jesus von Nazareth sagen, dass der vorgläubige Mensch davon angesprochen wird und einen Zugang zum Glauben an Jesus und Gottes Tat in ihm finden kann“⁵.

Im Zusammenhang damit ist auf die jüngst unternommenen positiven Bemühungen und Leistungen hinzuweisen.

² Vgl. F. H a h n, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen² 1964; W. K a s p e r, *Einführung in den Glauben*, Mainz⁸ 1973, 52; H. K ü n g, *Christsein*, München-Zürich 1974, 277 f.

³ Vgl. W. T r i l l i n g, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Leipzig 1967, 10 ff.; A. V ö g t l e, *Wunder*, LThK 10 (1965) 1258.

⁴ L. S c h e n k e, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab*, Stuttgart 1968.

⁵ *Fundamentaltheologie*, B. 2, Münster 1974, 257.

H. Schürmann wies auf, dass die formgeschichtliche Methode in den Untersuchungen über die Logia Jesu erlaubt, über die Ostergemeinde zurückzugreifen. Die Tatsache der Existenz einer vorösterlichen Gemeinschaft von Jüngern Jesu ist gleichsam eine Stütze, die es ermöglicht, über die Ostergemeinde zurück in das Milieu und die Umstände der vorösterlichen Gruppe von Jüngern Jesu zu gelangen. Zweifellos hatte die vorösterliche um Jesus gesammelte Gemeinde schon ihre typischen Situationen, ihre Seins- und Verhaltensweisen in bestimmten Angelegenheiten. Schon in diesem Zeitraum und in diesem Milieu müssen die Logia des Herrn überliefert worden sein. Schon damals entstanden die Ansätze einer Christologie⁶. Parallel ergibt sich in den Untersuchungen über die biographischen Elemente der ältesten Tradition eine Verbreiterung der Basis für das Erkennen der Taten des irdischen Jesus, so dass man in den evangelischen Erzählungen über das wundertätige Handeln Jesu die Erzählungen herausheben kann, die mit Sicherheit der ältesten Traditionsschicht angehören und die Wunder (Heilungen) vorstellen, die in einer für Jesus selbst charakteristischen Form gewirkt wurden⁷.

Dabei macht man darauf aufmerksam, dass das Aufsuchen dessen, was Jesus selbst sagte und tat (*ipsissima vox et actio Jesu*) mit Hilfe der „Abschälmethode“ nicht die einzige Weise ist, den irdischen Jesus zu erfassen. Im Anschluss an die von den Schülern Bultmanns (Käsemann) und anderen hervorragenden protestantischen Autoren (J. Jeremias, H. Riesenfeld) vorgenommene Kritik der radikalen Scheidung von Geschichte und Glauben, weist man heute auf den Wesenszusammenhang zwischen dem christlichen Kerygma und dem irdischen Jesus hin. Die Ansicht breitet sich aus, dass der irdische Jesus nicht nur die Voraussetzung der Entstehung der christlichen Verkündigung ist, sondern dass diese Verkündigung in inhaltlicher und formaler Abhängigkeit von Wirken und der Lehre Jesu entstand. Der irdische Jesus war das Kriterium, nach dem sich der Osterglaube der Gemeinde ausformte. Er ist auch der Schlüssel zu seinem Verständnis. Was beim historischen Jesus implizit und indirekt ausgesprochen ist, wird nachösterlich explizit und direkt ausgesprochen. Die österliche Gemeinde verfälscht Jesu Botschaft nicht, sondern beantwortet und expliziert sie (W. Kasper). Man hebt auch hervor, dass zum Begriff der literarischen Gattung „Evangelium“ die Verbindung des Glaubenselements mit der Geschichte gehört (G. Borkmann). Deshalb muss in bezug auf die kanonischen Evangelien die falsche Alternative: entweder „Glaubenszeugnisse“ oder „historische Dokumente“, fallen⁸. Im Zusammenhang damit weist man auf die Möglichkeit, aus der unmittelbaren Beobach-

⁶ H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*, in: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (hrsg. von H. Rister und K. Matthias) Berlin 1960, 342—370.

⁷ Vgl. J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, Berlin 1973 (erstmalig veröffentlicht Göttingen 1970), 141 ff.

⁸ Vgl. ebd. S. 273.

tung der Quellen unumstrittene Fakten festzustellen, die zu dem wirklichen Jesus führen⁹.

2. Zur Vorstellung über die Offenbarung und das Wunder im gegenwärtigen Bewusstsein der Kirche

Das Christentum als eine von Gott geoffenbarte Religion ist kein System von theoretischen Wahrheiten. Es beruft sich auf die Person Jesus Christus als fundamentales Faktum. Die urchristliche Überlieferung ihrerseits als Zeugnis von der Person und dem Wirken Jesu ist selbst eine geschichtliche Wirklichkeit. Sie ist ein Gut des Christentums, das unter dem Gesetz der historischen Entwicklung steht. Daher gibt es keine berechtigte Auslegung des urchristlichen Zeugnisses ohne Rücksicht auf das gegenwärtige Bewusstsein der Kirche. Das Interpretieren der urchristlichen Quellen hat sich an der gegenwärtigen religiösen und theologischen Sprache der Kirche zu orientieren. Wenn seinerzeit beim Vorgehen der traditionellen Apologetik die *a priori* aufgestellten Begriffe der Offenbarung und des Wunders geeignet erschienen, so hat heute eine zeitgemässe Fundamentaltheologie die theoretischen Begriffe, mit denen sie die historischen Quellen des Christentums interpretieren will, aus diesen Quellen im Zusammenhang mit deren aktuellem Verständnis in der Kirche zu schöpfen.

Auf Grund des vertieften Verständnisses der biblischen Schriften ist die Offenbarung heute nicht mehr als Mitteilung von Wahrheiten (Geheimnissen) zu verstehen, die dem Menschen gleichsam von aussen gegeben sind, so dass die Offenbarung um so klarer in ihrem übernatürlichen Charakter erscheint, je weniger der Beitrag des Menschen erkennbar ist. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht zum ersten Mal von „Autoren“ inspirierter Bücher (*veri auctores*)¹⁰. Das Neue im Verständnis der Offenbarung besteht vor allem darin, dass das Ereignis des göttlichen Eingreifens in die menschliche Geschichte in den Vordergrund rückt.

Schon im Alten Testament ist die Offenbarung ein grundsätzlich inneres Faktum, das darauf beruht, dass der Geist Gottes das individuelle oder kollektive Bewusstsein durchdringt. Der Geist Gottes spricht gewöhnlich durch Zeugen, die für sein Wirken empfänglicher, die dem Einfluss des inneren Wortes geöffnet sind. Obwohl Er sich ihrer als unmittelbarer Interpreten bedient, trägt sie die Gemeinschaft des Glaubens des Volkes, zu dem sie gehören und von dem sich Gott in geringerem Masse und weniger deutlich vernehmen lässt. In einem bestimmten Augenblick der Geschichte, an einem genau bezeichneten Ort zeigt sich Gott als der, der er ist, zwar nicht den Augen, sondern dem Bewusstsein des Einzelmenschen oder einer Gruppe von Menschen, die jenen Augenblick der Geschichte als gnädige Gabe der göttlichen Allmacht interpretieren. Die so verstandene geistige

⁹ Vgl. S. Schille, *Prolegomena zur Jesusfrage*, ThLZ 93 (1968) 482—487; H. Petri, *Jesus — Fundament der Kirche, Lebendiges Zeugnis* 1974, H. 1, 31—46.

¹⁰ DV 11.

Begegnung mit Gott ist aber nicht etwas einfach hin Subjektives und rein Innerliches. Ein neues Bewusstsein entsteht im Zusammenhang mit objektiven Fakten. Die Zeugen der Offenbarung sind die Kommentatoren der Ereignisse. Die in der Atmosphäre der Gemeinschaft lebenden biblischen Autoren sind „Propheten“, die, durch eine aussergewöhnliche Gnade gestützt, die Fakten bedenken. Ihre Aufgabe ist es, ihren Zeitgenossen beim Erfassen des Sinnes dieser Fakten behilflich zu sein¹¹.

In Jesus von Nazareth, der als unüberbietbares Ziel, Gipfel und Zentrum der biblischen Offenbarung, der einzigartige Sachwalter Gottes ist, ist das Wort durch Worte und Taten Gottes in menschlicher Gestalt Fleisch geworden. Dadurch wird zugleich die einzigartige Verbindung zwischen „Worten und Taten“ Jesu als dem sakramentalen Charakter der Wirklichkeit der Offenbarung sichtbar, die sich aus dem unsichtbaren Inhalt und seinem empirischen Zeichen zusammensetzt¹².

Seit der Zeit des Ersten Vatikanischen Konzils vollzog sich in der Kirche auch eine bedeutende Veränderung in der Art der Betrachtung des Wunders, von einer objektivistischen Erfassung zu einer personalen, die dem biblischen Verständnis des Wunders besser entspricht¹³.

Soweit nun die heutige Fundamentaltheologie religiöse Begriffe — und unter ihnen den Begriff des Wunders — aus den christlichen Quellen selbst nehmen will, kann sie nicht den wesentlichen Unterschied zwischen dem biblischen und dem modernen, philosophisch-theologischen Verständnis des Wunders übersehen. Dem apriorischen Begriff des Wunders stellt man gegenüber den Begriff, der sich in den biblischen Schriften vorfindet.

Der Mensch der Bibel hatte eine andere Konzeption der Welt und demzufolge einen anderen Begriff des Wunders. Er kannte nicht den Begriff der unveränderlichen und immanenten Naturgesetze. Statt dessen hatte er den sehr lebendigen Begriff eines Gottes, der auf eine stetige Weise in der Natur wirkt. Gott greift in alle Erscheinungen der Natur ein. Die Regelmässigkeit der Erscheinungen, die wir durch die unveränderlichen Naturgesetze erklären, wird in der Bibel durch den Willen Gottes erklärt. So hat die Bibel auch kein Interesse am Wunder als an einer Erscheinung, die die Ordnung der Natur überschreitet. Dabei war für den Menschen des Altertums der Bereich des wunderbaren Eingreifens Gottes sehr weit. Sogar solche Ereignisse, die sich auf eine natürliche Weise erklären lassen, hielt er für die Wunder, wenigstens als besondere Zeichen göttlicher Macht und Schutzes. Der Wundercharakter von Erscheinungen beruhte vielmehr auf ihrer überraschenden Aussergewöhnlichkeit, besonderen Intensität oder erstaunlichen Kontinuität. Im Alten Testament bilden solche ungewöhnlichen Zeichen der

¹¹ Vgl. E. Rideau, *Offenbarung Wort Gottes* (pol. übers.), Warszawa 1974, 100.

¹² DV 2. 4.

¹³ Vgl. R. Latourelle, *Vatican II et les signes de la Révélation*, Gregorianum 49 (1968) 225—252.

besonderen Obhut oder Strafe Gottes das Grundgefüge der Geschichte des Auserwählten Volkes¹⁴.

Ebenso bilden in den Evangelien die Machttaten Jesu, zusammen mit seiner Lehre und seinem Selbstbewusstsein, eine Synthese. In dieser Synthese der Zeichen ist Jesus selbst das „grosse Hauptwunder“. Die einzelnen Worte und Taten Jesu finden ihre Einheit in seiner Person. Seine Machttaten ohne sein Wort bleiben zweideutig. Nur sein Wort macht sie eindeutig. Sein Wort ist die einzige Garantie, die den Menschen dafür gegeben wird, dass Gott wirklich so ist. Wer diesem Wort nicht glaubt, wird seine Taten der Dämonie verdächtigen¹⁵. Im Zusammenhang damit ist bemerkenswert, dass Jesus selbst mit der Vieldeutigkeit seiner Wunder als Zeichen der göttlichen Macht rechnete (zum Beispiel die Austreibung des Teufels aus Besessenen) und auf seine eigene Person als auf das entscheidende Erkenntniskriterium verwies, sowie auf die Ausnahmebedeutung und Intention, die er ihnen in seinem messianischen Wirken gab¹⁶.

Zusammenfassend ist hervorzuheben, dass nach dem heutigen Verständnis der urchristlichen Quellen in der Kirche sich das Wunder nicht als ein isoliert neben den geoffenbarten Wahrheiten stehendes Zeichen verstehen lässt. Da die Offenbarung nicht eine einfache verbale Mitteilung der Geheimnisse ist, sondern historische Begegnung des Menschen mit Gott durch die Vermittlung von Worten und Ereignissen, kann auch das Wunder nicht als etwas Äusserliches im Verhältnis zur verbalen Offenbarung im Sinne eines formalen Zeichens der Glaubwürdigkeit angesehen werden, sondern muss ein wesentliches Element der Offenbarung selbst bilden, die sich auch durch ungewöhnliche Ereignisse („Taten“) vollzog.

Es ergibt sich daraus ein neues Verstehen der Beweisfunktion des Wunders sowie seiner Erkennbarkeit als göttlichen Zeichens. Obwohl das Wunder für den reflektierenden Glauben die wesentliche Grundlage des Urteils über die Glaubwürdigkeit der Offenbarung bleibt, verändert sich in dem methodischen Vorgehen Art und Weise der Argumentation aus dem Wunder. Diese Veränderung drückt sich schon in der Terminologie aus. Von den vielen Bezeichnungen in älteren Dokumenten der Kirche¹⁷, wie *argumentum*, *motivum credibilitatis*, *testimonium*, ist die letzte Bezeichnung (die des Zeugnisses) in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils bevorzugt. Ferner wird hervorgehoben, dass das Wunder nur im vollen geschichtlichen Kontext, im Lichte der geoffenbarten Lehre erkennbar ist und dass es keine Anerkennung erzwingt. Man hat bemerkt, dass die Kirche zum ersten Mal im Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die

¹⁴ Vgl. P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai 1962, 262 f.; J. Kudasiewicz, *Das Alte Testament im Lichte der gegenwärtigen Kritik* (pol.), *Znak* 17 (1965) 1309 ff.

¹⁵ Vgl. H. Küng, *op. cit.*, 304.

¹⁶ Vgl. Mt 12, 27; Lk 11, 20; W. Trilling, *op. cit.*, 105.

¹⁷ Vgl. Pius IX, *Qui pluribus* (Enz.); Dogmatische Konstitution des I. Vatikanischen Konzils über den katholischen Glauben *Dei Filius*.

Religionsfreiheit (Nr. 11) über die Freiwilligkeit der Annahme der Zeichen der göttlichen Offenbarung spricht¹⁸.

3. Sprachprobleme

Wir leben in einer Zeit der Sprachprobleme, die insbesondere im logischen, soziologischen und religionswissenschaftlichen Bereich auftreten. Die gegenwärtige Erforschung der Sprache der Religion, besonders der historisch-geoffenbarten Religion, ist von grosser Bedeutung für die Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit des Christentums. Hierbei treten semiotische, speziell semantische Fragen auf, die man an die Struktur der Sprache der Religion stellt. Solche Fragen tauchen im historischen, sowie im systematischen Erwägen der christlichen Offenbarung auf. Dabei ist es selbstverständlich, dass für die kritische Auslegung des urchristlichen Zeugnisses über Jesus Christus dem hermeneutischen Aspekt eine besondere Bedeutung zukommt.

Die spezifischen Eigenschaften der Sprache der Religion heben sich auf dem Hintergrund eines allgemeinen Sprachenvergleichens ab¹⁹. Im Vergleich mit der Sprache der Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften, zeigt sich, dass die Sprache der Religion, obwohl sie im Prinzip die gleiche logische Struktur besitzt, sich doch von der Sprache der Wissenschaften und zwar vor allem im Bereich der Semantik unterscheidet.

Vor allem stellt man die Frage, ob eine „göttliche Rede“ einer geoffenbarten Religion überhaupt semantischen Regeln unterliegt. Darauf antwortet man zunächst, dass zweifellos viele religiöse Aussagen in indikativen Sätzen gefasst sind, die gewöhnlich Aussagen über eine Wirklichkeit darstellen. Was den „göttlichen“ Charakter der Sprache der Religion anlangt, so kann man sie in zwei Bedeutungen verstehen: als eine Aussage über Gott und als eine Aussage Gottes. Weder im ersten noch im zweiten Fall hört sie auf, hinsichtlich der formalen Struktur, menschliche Sprache zu sein. Faktisch ist in allen grossen Religionen der Welt die Rede von der Offenbarung Gottes durch Zeichen, also von der Mitteilung gewisser Aussagen an den Menschen auf einem in formaler Hinsicht gewöhnlichen Wege. So unterliegt die Sprache der Religion grundsätzlich den Regeln der Semantik, auch bei Aussagen im Bereich der Kategorie der Transzendenz.

Von dieser Basis aus kann man bestimmte wichtige Einzelprobleme lösen.

Das semantische Hauptproblem besteht darin, dass einerseits die Sprache der Religion Ausdrücke verwendet, die der weltlichen Sprache entnommen oder mit Hilfe von Ausdrücken der weltlichen Sprache definiert sind, und andererseits nach der Überzeugung derjenigen, die sich der Sprache der Religion bedienen, diese Sprache einen transzendenten Gegenstand behandelt.

¹⁸ Vgl. R. Latourelle, *art. cit.*, 229.

¹⁹ Vgl. J. M. Bocheński, *Logik der Religion*, Köln 1968 (engl. Original *The Logic of Religion*, New York 1965); F. Ferre, *Logic and God*, New York 1961.

Wenn man den Gegenstand der Religion als transzendent bestimmt, meint man, dass 1. der Gegenstand der Religion der sinnlichen Erfahrung nicht zugänglich ist, 2. derselbe nicht so gegeben sein kann wie ein Gegenstand des phänomenologischen Schauens — nach der Terminologie Husserl's ist er kein Phänomen —, 3. derselbe, welcher keine Eigenschaften besitzt, die die gleichen sind, wie die in der natürlichen Erfahrung prüfbareren Eigenschaften, 4. die Aussagen über diesen Gegenstand den Glauben voraussetzen und nicht auf dem gleichen Wege erreicht werden können, auf dem wissenschaftliche Aussagen oder Aussagen der Umgangssprache formuliert werden. So haben die einzelnen Ausdrücke in der Sprache der Religion, obwohl sie sich ausschliesslich aus Ausdrücken zusammensetzen, die der weltlichen Sprache entnommen sind oder mit Hilfe der weltlichen Sprache definiert werden, nicht dieselbe Bedeutung, wie im profanen Sprachgebrauch (Theorie der Analogie).

Auf Grund der aufgewiesenen Eigenschaften der religiösen Sprache ist folgendes festzustellen. Obwohl die Sprache der Religion in syntaktischer und semantischer Hinsicht mit der weltlichen Sprache korrespondiert, bereitet doch die Kategorie der Transzendenz schwierige hermeneutische Probleme, und zwar sowohl ganz allgemeiner Art als auch im besonderen, wenn es um die kritische Auslegung der christlichen Botschaft geht.

Die christliche Botschaft von der Erlösung durch Jesus Christus hat als Voraussetzung den Glauben an eine unmittelbare heilbringende Tätigkeit Gottes in der Erfahrungswelt. Demgegenüber lehnt der moderne Mensch, dessen Bewusstsein wissenschaftlich, d. h. weltimmanent geformt ist, alle überempirischen Fakten als mit dem gegenwärtigen Weltbild unvereinbar ab. So erhebt sich die wichtige Aufgabe in der kritischen Auslegung der christlichen Botschaft, den Gedanken der Transzendenz für den modernen Menschen verständlich zu machen. Das Problem ist nicht nur ein soziologisch-anthropologisches, sondern vor allem auch ein ontologisches und sprachliches.

Die hl. Schrift berichtet uns von einer transzendenten Wirklichkeit mittels der Kommunikationsweise des Wortes. Das menschliche Wort ist aber der Auslegung bedürftig. Der Mensch als Sprachorgan der Offenbarung — auch Jesus selbst — hat die Heilstatsachen in Begriffen und Vorstellungen ausgesagt, die dem Weltbild seiner Zeit entsprechen. Eine wesentliche hermeneutische Aufgabe besteht darin, das Weltbild der Zeit Jesu durch das heutige Weltbild zu ersetzen, um so die Sprache der Offenbarung zugänglich zu machen.

R. Bultmann bezeichnet das Weltbild der urchristlichen Quellen als mythisch. Dabei nennt er mythisch alle inhaltlichen, verobjektivierenden Aussagen, nach denen Gott oder andere überweltliche Mächte in Art und Weise irdischer Vorgänge als Personen und Mächte auftreten. Ohne nun die Transzendenz zu leugnen, wird von ihm, wie auch von F. Buri, J. A. T. Robinson u. a. es für unmöglich gehalten, über die Transzendenz inhaltliche Aussagen zu machen. Unter dieser Voraussetzung wird

postuliert, über den Wirklichkeitsgehalt der christlichen Botschaft in neuen, nicht-mythologischen, nicht-verobjektivierenden Begriffen zu sprechen²⁰.

Eine weitere hermeneutische Frage besteht darin, dass die Verkündigung Jesu in einer Weise überliefert ist, die ebenfalls einen ganzen Komplex sprachlicher Probleme aufwirft. J. B. Metz wies auf eine Reihe Fragen, die allein im Bereich der Kategorie „Bericht“ auftauchen²¹. Einige von ihnen sind:

1. Wie soll man die Kategorie des Berichtes genau bestimmen, wenn es historische und nicht-historische Berichte (Legenden) gibt?
2. Was bedeutet eine „wahre Historie“ und in welchem Sinne kann man die Wahrheit in den Historien entdecken?
3. Welche Bedeutung hat für das Problem des historischen Jesus der Begriff des erzählenden Berichtes?

Ohne zu einzelnen Fragen Stellung zu nehmen, lässt sich doch dazu sagen, dass die aufgewiesenen Probleme vor die zeitgemässe Fundamentaltheologie neue wichtige Aufgaben stellen. Ihre Aufgabe besteht u. a. darin, aufzuzeigen, dass man über die transzendenten Dimensionen von Ereignissen sinnvoll sprechen kann.

II. Methodologische Konsequenzen für das Vorgehen der zeitgemässen Fundamentaltheologie

Die Kritik der biblischen Überlieferungen der göttlichen Offenbarung, die Vertiefung des Verständnisses des erlösenden Eingreifens Gottes in der Kirche sowie die Analyse der Sprache der Religion verschärfen das Problem der Erkenntnis des übernatürlichen Handelns Gottes in der Geschichte. Heute sind wir uns besser darüber im klaren, dass man nicht direkt von der Analyse empirischer Gegebenheiten zu der Feststellung eines erlösenden Eingreifens Gottes übergehen kann. Die Schwierigkeiten haben ihre Grundlage im Wesen der übernatürlichen Wirklichkeit, wie sie das Eingreifen Gottes in die Geschichte darstellt. Es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen den Dimensionen der übernatürlichen Wirklichkeit Gottes und den Dimensionen der Geschichte. Das bedeutet jedoch nicht, dass jede objektive Erkenntnis der übernatürlichen Offenbarung Gottes aus empirischen Zeichen unmöglich sei.

Wenn man nicht von vornherein die transzendente Dimension der sichtbaren Wirklichkeit ausschliesst, liegt es nahe anzunehmen, dass die übernatürliche Wirklichkeit zum Gegenstand eines Erlebnisses werden und dass diese Erfahrung in einem Zeugnis überliefert werden konnte. Es ist bemerkenswert, dass in der christlichen Verkündigung manche Wahrheiten zu glauben vorgelegt werden als in Gott existierend bzw. nur dem Glauben zugänglich, z. B. das Geheimnis der Trinität oder der Eucharistie. Andere

²⁰ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, in: *Kerygma und Mythos*, B. 1, Hambur² 1951, 10—48.

²¹ *Petite apologie du récit*, Concilium (1973) Nr 85, 69 ff.

wiederum sind als geoffenbarte und gleichzeitig historisch glaubwürdig vorgelegt, z. B. die Auferstehung Jesu. Diese letzteren Wahrheiten hatten ihre Erscheinungsform und wurden als solche durch die Jünger und die ersten Bekenner Jesu in einer Glaubenserfahrung *sui generis* erkannt. Deshalb konnten sie auch in einem Zeugnis überliefert werden. Dank dem Zeugnis aber haben sie für uns im gewissen Sinne eine historische Existenz.

Im Einzelnen wollen wir darstellen: die Kritik, welcher der klassische Beweis aus dem Wunder heute unterliegt (1), den indirekten Charakter des Erkennens der übernatürlichen Offenbarung (2), die Bedeutung und die Weise der historischen Verifizierung des christlichen Zeugnisses (3).

1. Die Kritik am klassischen Beweis aus dem Wunder

In der heutigen methodologischen Situation kritisiert man den klassischen Beweis aus dem Wunder (*demonstratio ex miraculo*) als ein geschlossenes empirisches System. Innerhalb dieses Systems müsste mit Hilfe des historischen und philosophischen Erkennens die objektive und kritische Feststellung eines übernatürlichen Eingreifens Gottes in die Erscheinungswelt möglich sein. Der seit dem 17. Jahrhundert bestehende klassische „Beweis aus dem Wunder“ war durch die historische Situation bedingt, in der die Systematisierung des christlichen apologetischen Gedankens entstand. Während der Aufklärung bemühte sich die Apologetik, indem sie auf die absolute Negierung einer übernatürlichen Ordnung antwortete, mit Hilfe einer extrem rationalistischen Methode die Tatsache des unmittelbaren Eingreifens Gottes in die Geschichte aufzuzeigen. Dabei wurde das Eingreifen Gottes als feststellbare Durchbrechung der Ordnung der Natur verstanden.

Gegenwärtig unterzieht man der Kritik vor allem die Voraussetzungen, auf welchen die traditionelle Argumentation aus dem Wunder gestützt war. Es ist verständlich, dass eine solche Art der Begründung, die in einer bestimmten kulturellen Situation entstand, einerseits durch bestimmte erkenntnistheoretische und methodologische Prinzipien bedingt war und andererseits in Abhängigkeit vom damaligen Stand der Quellenkritik verblieb.

Zweifellos war die Behandlung der historischen Wirklichkeit des Christentums in der traditionellen Apologetik durch übertriebenen Abstraktionismus und Theorismus der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode belastet. Die historischen Daten der christlichen Quellen wurden völlig losgelöst vom Inhalt der geoffenbarten Geheimnisse festgelegt. Die Richtung, in der sich in den letzten Jahrzehnten Veränderungen in der Methodologie der Geschichtsschreibung vollzogen, kann man als Abkehr von der abstrakten und philosophischen Methode und Hinwendung zur voll und ganz historischen Behandlung der Quellen bezeichnen. Das Postulat nach historischer Objektivität regt vor allem dazu an, die Spezifik der Quellen zu beachten und die konkreten Bedingungen, unter denen sie entstanden, zu berücksichtigen.

So wird auf Grund dieser Prinzipien zuerst die Art, die empirischen Prämissen für den Beweis aus dem Wunder in den Quellen festzulegen, kritisch bewertet. Man setzte voraus, dass der Apologetiker die Möglichkeit habe, in

Schriften des Neuen Testaments von Elementen des Glaubens freie, einfache Berichte über die Fakten festzustellen, um dann — auf der Basis der angenommenen Definition des Wunders — in den berichteten Ereignissen die transzendente Ursache und demnach ihre göttliche Autorschaft aufzudecken. Gerade diese Voraussetzung wird heute nicht mehr gebilligt. Die auf religiösen Erlebnissen basierenden Überlieferungen des Urchristentums haben nicht das Gepräge historischer Berichte. In ihnen geht es in erster Linie, wie die Kritik nachgewiesen hat, nicht darum, den Verlauf der Ereignisse im einzelnen zu bieten, sondern um die Bezeugung des Erlösungscharakters dieser Ereignisse. Die Person Jesu in ihrer übernatürlichen Bedeutung ist der wesentliche Gegenstand dieser Zeugnisse, so dass die beschreibenden und berichtenden Elemente darin der Reflexion über die transzendente Bedeutung der Person Jesu und des Werkes Jesu untergeordnet sind.

Zwar kann man in den Quellen verhältnismässig viele einfache Berichte über Ereignisse finden. Sobald man jedoch den eigentlichen Charakter der neutestamentlichen Schriften, besonders der Evangelien in Betracht zieht, kann man sie nicht als eine Sammlung historischer Feststellungen über Jesus von Nazareth bezeichnen bzw. behandeln. So entsteht eine spezifische methodologische Situation. Obwohl es ausreichende innere und äussere Kriterien für die Glaubwürdigkeit der Erzählungen gibt, kann man Einzelheiten nicht ohne weiteres historisch-kritisch verifizieren. So kann zum Beispiel, obwohl die evangelischen Zeugnisse auf glaubwürdige Weise Jesus als Wundertäter zeigen, über die einzelnen Wunder nicht mehr gesagt werden als die im evangelischen Bericht gewählte literarische Darstellungsweise es hergibt²². Und manchmal sind die Fakten, auf die sich die Zeugen berufen, Ereignisse im spezifischen Sinne, wie zum Beispiel die Visionen des Auferstandenen.

Man kritisiert den klassischen Beweis aus dem Wunder auch wegen der in diesem Beweise apriorisch aufgestellten Definition des Wunders. Der Beweis aus dem Wunder war in formaler Hinsicht ein untrüglicher Beweis, insofern er sich auf die Analyse des Wesens der Erscheinung stützte und die Form eines Syllogismus besass, dessen grössere Prämisse die Definition des Wunders war. Im Prinzip genügte es, ein solches Wunder zugunsten der christlichen Religion festzustellen, um definitiv deren göttliche Autorität zu beweisen. Denn das Wunder, von Thomas von Aquin als die gesamte Ordnung der Natur überschreitende Erscheinung definiert, sollte untrügliches Zeichen des göttlichen Eingreifens sein.

Im Zusammenhang damit stellt man zunächst die Frage, ob man mit Recht einen philosophisch-theologischen Begriff des Wunders als eine natürlich nicht erklärbare Erscheinung in der Erforschung der Glaubwürdigkeit der biblischen Offenbarung anwenden kann. Wie schon gesagt, in den biblischen Zeiten interessierte man sich nicht für ein so verstandenes Wunder. Es scheint auch, dass sich *a priori* kein notwendiger Zusammenhang zwischen dem Begriff des unmittelbaren erlösenden Eingreifens Gottes und dem Begriff des Wunders als eines objektiv feststellbaren Durchbrechens

²² Vgl. J. Moingt, *Certitude historique et foi*, RSR 58 (1970) 564 f.

der natürlichen Gesetzmässigkeit der Erscheinungen herstellen lässt. Heute diskutieren die Theologen, ob in den Begriff des Wunders als eines göttlichen Zeichens die natürliche Nichterklärbarkeit der Erscheinung unerlässlich eingeht. Die meisten Autoren verstehen zwar das Wunder als ein unmittelbares Eingreifen Gottes. Man ist jedoch verschiedener Ansicht, wenn es um die Frage nach der Art des Erkennens des unmittelbaren Eingreifens Gottes geht. Während die einen als Grundlage der Feststellung des unmittelbaren Eingreifens Gottes die natürliche Nichterklärbarkeit einer Erscheinung fordern²³, sind andere der Meinung, dass man als Wunder auch eine Erscheinung anerkennen kann, für die es eine natürliche Erklärung gibt, wenn sich nur in irgendeiner Weise nachweisen lässt, dass sie durch Gott verursacht wurde²⁴.

Übrigens, in einem Vorgehen, das auf die Feststellung der natürlichen Unerklärbarkeit einer aussergewöhnlichen Erscheinung abzielt, taucht immer wieder das Problem der unbekanntem Naturkräfte auf. Diese Feststellung hängt von der Voraussetzung ab, dass unser Wissen über die Ordnung der Natur im wesentlichen abgeschlossen ist. Selbstverständlich erlaubt es die gegenwärtige Entwicklung der Naturwissenschaften nicht, eine solche Voraussetzung anzunehmen²⁵.

Aber die wichtigste Frage, die man heute aus der fundamentaltheologischen Sicht stellt, ist folgende: kann man auf den Weg der naturwissenschaftlichen („physikalischen“) und philosophischen Betrachtung der aussergewöhnlichen Erscheinungen direkt das übernatürliche Eingreifen Gottes feststellen?

Man betont heute, dass das Erkennen eines Wunders nicht nur den Bereich der Naturwissenschaften, sondern auch den der Philosophie überschreitet. Man sagt, dass die Anwendung allgemeiner Sätze der Philosophie auf ein konkretes ungewöhnliches Ereignis noch nicht die Feststellung des übernatürlichen Eingreifens Gottes in sich trägt. Hier ist der Übergang auf das Gebiet der Theologie oder der religiösen Erkenntnis notwendig²⁶.

Die Differenzierung der wissenschaftlichen und der religiösen Erkenntnis sowie die Beachtung der wesentlichen Rolle des religiösen Erlebnisses in der Erkenntnis des Wunders führt zur Idee, dass die intersubjektive Feststellung des übernatürlichen Eingreifens Gottes in formaler Hinsicht die Gestalt der indirekten Erkenntnis haben muss.

2. Die indirekte Erkenntnis des übernatürlichen Eingreifens Gottes

Es scheint, dass im Hinblick auf den Unterschied der Ebenen des Glaubens und der natürlichen Vernunftkenntnis die Zeugnisse über Jesus Chri-

²³ Vgl. H. Loos, *The miracle of Jesus*, Leiden 1965, 46.

²⁴ Vgl. F. Taymans, *Le miracle signe du surnaturel*, NRT 77 (1955) 232.

²⁵ Vgl. L. Kurowski, *Das Wunder auf dem Hintergrund des Prinzips der Gleichförmigkeit der Natur* (poln.), *Studia Theologica Varsaviensia* 8 (1970) Nr. 1, 289 f.

²⁶ Vgl. E. Kopeć, *Apologetik* (poln.), Lublin 1974, 91 f.

stus nicht Grundlage für eine direkte Feststellung des Eingreifens Gottes in die Geschichte sein können. Man ist weithin der Ansicht, dass die übernatürliche Wirklichkeit der historischen Forschung nur auf dem Wege der Interpretation religiöser Erlebnisse als solcher zugänglich sein kann²⁷.

Die Erlebnisse, die die Jünger Jesu im Zusammenhang mit seiner Person hatten, besitzen den Charakter einer konkreten Erfahrung, in der sich historische Elemente und Elemente des Glaubens gegenseitig ergänzen und bestätigen. Dabei ihre Zeugnisse haben zurückzureichen bis auf die Augenzeugen und den irdischen Jesus selbst. Aber das Zeugnis des Urchristentums über das unmittelbare Eingreifen Gottes in die Geschichte Jesu ist formal eine Behauptung des Glaubens, die sich auf einer anderen Ebene als Behauptungen des Wissens befindet. Im Lichte eines vertieften Verständnisses der Offenbarung sind wir uns heute bewusst, dass neben dem Inhalt der Offenbarung auch die sogenannte „Tatsache“ der Offenbarung Gegenstand des übernatürlichen Glaubens ist, soweit dieser Glaube über die empirischen Fakten der Offenbarung reflektiert. Deswegen sind wir der Meinung, dass in den Untersuchungen über das Faktum der göttlichen Offenbarung die Quellen des Urchristentums als auf religiöse Erlebnisse der Transzendenz gestützte Glaubenszeugnisse behandelt werden müssen.

Nur in diesem Sinne gibt die Existenz des urchristlichen Zeugnisses, wie es in den Schriften des Neuen Testaments festgehalten ist und sich in der Kirche fortsetzt, die Möglichkeit einer intersubjektiven Reflexion über die Feststellung des Eingreifens Gottes in die Geschichte. Diese Reflexion führt indirekt, d.h. durch die historische Erklärung der Entstehung des christlichen Zeugnisses selbst, zur Anerkennung der Glaubwürdigkeit des übernatürlichen Eingreifens Gottes. Wir meinen, dass nur durch einen derartigen Ansatz das begründende Vorgehen der Fundamentaltheologie den notwendigen formalen Abstand zur Glaubenserfahrung gewinnt. Der Abstand in der Beziehung zur religiösen Erfahrung drückt sich darin aus, dass das gesamte begründende Vorgehen der Fundamentaltheologie in der Prüfung der *Glaubwürdigkeit* der im Christentum bezeugten Glaubensfeststellung über das übernatürliche Handeln Gottes in Jesus besteht.

In formaler Hinsicht hat die so verstandene Erkenntnis des übernatürlichen Eingreifens Gottes in die Geschichte die Gestalt des indirekten Beweises²⁸.

Die im Christentum bezeugte Glaubensfeststellung über das unmittelbare Handeln Gottes in Jesus kann nicht direkt geprüft werden durch die Ableitung von Erfahrungssätzen aus dieser Feststellung als deren notwendigen Folgerungen. Der wesentliche Unterschied zwischen den ontologischen Dimensionen des Glaubens und der Erfahrung erlaubt eine derartige Ableitung

²⁷ „L'univers religieux ne donne prise à l'historien que dans la mesure où il s'incarne dans le projet humain". J. Bauveresse, *Savoir absolu et théologie de l'histoire*, in: *L'historien et l'histoire* 47 (1964) 172.

²⁸ Der indirekte Beweis (*demonstratio indirecta, apagoge*) wird in der Logik angewandt als Vorgehen, wo man eine Feststellung beweist, indem man die Sinnlosigkeit der Gegenaussage aufzeigt.

nicht. Jedoch erlaubt die unmittelbare Beobachtung der christlichen Quellen mit Sicherheit eine Reihe historischer Fakten festzustellen, mit deren Hilfe man die Glaubwürdigkeit der Glaubensfeststellungen über Jesus im direkten Beweis prüfen kann. In dieser Verifizierung wird nun nicht der Versuch unternommen, diese Fakten im einzelnen darauf zu analysieren, ob und wieweit sie sich nicht natürlich erklären lassen. Vielmehr wird die Frage gestellt, ob diese Fakten sich befriedigend erklären lassen, wenn die Glaubwürdigkeit der im Urchristentum bezeugten Feststellung über Jesus Christus anerkannt ist. Hierbei werden konkurrierende Hypothesen einander gegenübergestellt, um im Ergebnis festzustellen, dass nur die Anerkennung der Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses die sich aus der unmittelbaren Beobachtung des christlichen Zeugnisses ergebenden Fakten am vollständigsten und kritisch befriedigend erklärt.

Dieser Beweis kann folgende Gestalt haben: wenn man die Erklärung verwirft, die das christliche Zeugnis über Jesus beibringt, bleibt eine ganze Reihe historischer Gegebenheiten ohne Erklärung, wogegen die Anerkennung des im Christentum bezeugten Faktums Jesu Christi als glaubwürdig alle ins Spiel kommenden historischen Gegebenheiten gut erklärt; demzufolge ist es angemessen, die Feststellung des Christentums über das Eingreifen Gottes in der Geschichte Jesu als glaubwürdig anzunehmen.

Es ist zu zugestehen, dass die Anwendung des indirekten Beweises, die in der Logik als vollgültig anerkannt wird, hier eine besondere ist, insofern sich darin der Übergang von der Ebene der Erfahrung auf die Ebene des Glaubens vollzieht. Im Zusammenhang damit ergeben sich zwei wichtige Beobachtungen:

Weil die Fundamentaltheologie ihre Forschungen über die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses auf der Ebene des rationalen Wissens stellt, muss sie aufzeigen, dass die Kategorie der Transzendenz in Bezug auf die menschliche Erfahrung sinnvoll ist. Hierbei wird nicht der Traktat *De religione* durch eine entsprechende neue Abhandlung ersetzt. Vielmehr genügt es, wenn man aufzeigen kann, dass die gegenwärtigen Interpretationen der menschlichen Erfahrung, besonders die anthropologische und die ethische, die Kategorie der Transzendenz nicht ausschliessen, ja sogar positiv auf eine transzendente Perspektive der menschlichen Existenz hinweisen.

Ferner ist zu beachten, dass das Ergebnis der hier beschriebenen Forschungen keine wissenschaftliche Feststellung des übernatürlichen Eingreifens Gottes in die Geschichte Jesu erreicht. Denn Gegenstand der Untersuchungen ist das christliche Zeugnis als eine historische Wirklichkeit. Das Faktum Jesu aber in seinen transzendenten Ausmassen geht in die Forschung nur ein als in der Sprache des Glaubens beschriebene und bezeugte Grundlage der Erlebnisse und der auf die Erlebnisse gestützten Zeugnisse. Im Resultat kann man nur die Anerkennung der Glaubwürdigkeit des im Christentum bezeugten Faktums Jesu Christi erreichen.

3. Die historische Verifizierung des christlichen Zeugnisses

In dem Masse, wie man sich bewusst macht, dass der religiöse Glaube ein wesentliches Element der christlichen Quellen über die Offenbarung Gottes ist, wendet man in den Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit der Offenbarung immer allgemeiner die reflektierende und indirekte Weise des Begründens an. Weil es zwei Glieder des zu analysierenden Verhältnisses gibt, die Offenbarung als Heilsereignis in Jesus Christus und den Menschen selbst, schreibt man in diesen Untersuchungen auch der Interpretation der grundlegenden menschlichen Erfahrung eine grosse Rolle zu.

Die Befürworter der neuen Fundamentaltheologie stützen ihre Argumente auf die Analyse der Beziehungen zwischen der christlichen Offenbarung und dem glaubenden Subjekt. Man erstrebt vor allem, die Glaubwürdigkeit der Offenbarung durch die Konfrontation des Christentums mit dem Selbstverständnis des Menschen aufzuweisen. Auf diese Weise zeigt sich die Glaubwürdigkeit der Offenbarung als „menschliche“ Glaubwürdigkeit. Das Kriterium der Glaubwürdigkeit und der Authentizität der Offenbarung besteht darin, ob und wo im Glauben auf überzeugende Weise die ungeschmälerte und unverfälschte Wirklichkeit des Menschen und seiner Welt angenommen wurde. Der Mensch wird hierbei betrachtet als Person in ihrer transzendentalanthropologischen Struktur und als „politisches Wesen“.

Karl Rahn er sieht die Glaubwürdigkeit der Offenbarung dadurch begründet, dass er die Offenbarung als auf den Menschen, den Hörer des Wortes hin angelegt nachzuweisen sucht. Wenn das geöffnete Wort Gottes nur durch Erklärung seiner anthropologischen und historischen Determinationen zugänglich ist, muss Hauptaufgabe der Fundamentaltheologie die Festlegung und Erklärung dieser Determinationen sein, d.h. die Erklärung der transzendentalen Bedingungen von Offenbarung und Glaube im Menschen selbst²⁹.

Die Sachwalter der „politischen“ Richtung in den gegenwärtigen Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit des Christentums (J. Moltmann, J. B. Metz) weisen die Bedeutung der christlichen Offenbarung für das ethisch engagierte und historisch lokalisierte menschliche Bewusstsein auf. Ihrer Meinung nach genügt es nicht, den grossartigen Wesenskern des geöffneten Christentums aufzuzeigen. Sie betonen die Notwendigkeit, die gesellschaftlichen und eschatologischen Implikationen des christlichen Glaubens herauszustellen.

Diese Verlagerung des Akzents auf die transzendental-anthropologischen Analysen des glaubenden Subjekts oder auf die Erklärung der gesellschaftlich-eschatologischen Dimensionen der christlichen Wirklichkeit ist bedenklich wegen der Gefahr der Eingrenzung des geheimnisvollen Inhalts der Offenbarung auf die Horizonte des Menschen und des Setzens des Men-

²⁹ Vgl. *Hörer des Wortes*, München 1941; ders., *Theology and Anthropology*, in: *The Word in History*, New York 1968.

schen als Massen der göttlichen Offenbarung. Vor allem aber wird nicht genügend dem Umstand Rechnung getragen, dass für das Christentum Jesus Christus als historisches Ereignis die entscheidende Tatsache ist. Daher können alle Untersuchungen dieser Art die historisch-kritischen Forschungen über die Anfänge des Christentums nicht ersetzen. Die Vertreter der neuen Fundamentaltheologie selbst nehmen die Möglichkeit, sogar die Notwendigkeit historischer Argumente an und kritisieren lediglich ihre ausschliessliche Anwendung sowie die Art der historischen Begründung. Die objektiv systematisierte und gleichsam abgeschlossene historische Erklärung ist durch das Aufzeigen der existentiell wirksamen Grundlagen des Glaubens zu ersetzen, d.h. solcher Grundlagen, wie sie sich in der vorwissenschaftlichen Reflexion heute tatsächlich auswirken (K. R a h n e r).

Zweifellos ist die historische Argumentation in der heutigen Fundamentaltheologie zu verstehen als Darstellung einer Synthese der historischen Gegebenheiten der biblischen Offenbarung, die konvergierend die Glaubwürdigkeit des im Christentum bezeugten Faktums Jesu Christi bestätigen. Dieses Vorgehen kann man, im Sinne dessen, was oben über die indirekte Erkenntnis des übernatürlichen Eingreifens Gottes in Jesus gesagt wurde, als historische Prüfung der christlichen Zeugnisse bezeichnen. Sie besteht in der Erklärung der historischen Gegebenheiten, die mit Sicherheit in der unmittelbaren Beobachtung der Quellen festgestellt wurden. Es sind grundsätzlich zwei Fakten: das ungewöhnliche Bewusstsein des irdischen Jesus und der Osterglaube der Jünger, auf den sich die nachösterliche Gemeinde stützte. Diese beiden Fakten bilden schon eine ausreichende historische Grundlage für die Prüfung der Glaubwürdigkeit der göttlichen Sendung Jesu. Man kann sie nämlich vernünftig im Kontext der Geschichte der biblischen Offenbarung nur dann erklären, wenn man die ungewöhnliche Sendung Jesu als glaubwürdig anerkennt.

Das konkrete Faktum des ungewöhnlichen Bewusstseins Jesu ist erkennbar in der Quellenbeobachtung, unabhängig davon, ob Jesus auf sich selbst theologische Würdetitel anwandte. In seinem gesamten Verhalten und Lehren zeigt sich Jesus als der, der lebt, leidet und kämpft in einer sonst nicht vorfindbaren Gotteserfahrung und Einheit mit Gott, die es ihm erlaubt, Gott seinen Vater zu nennen³⁰.

Dieses Faktum lässt sich nicht anders erklären als nur dadurch, dass man die Glaubwürdigkeit der von Jesus erlebten aussergewöhnlichen Beziehung zu Gott annimmt. Die Glaubwürdigkeit des Bewusstseins Jesu zwingt sich ebenfalls auf im Hinblick auf seine moralischen Attribute wie auch im Kontext der gesamten Geschichte der Offenbarung. Die Leugnung der Glaubwürdigkeit wiederum scheint zu Widersprüchen mit dem näheren Kontext (Evangelien), aber auch mit dem weiteren zu führen, d.h. mit der gesamten biblischen Geschichte, die in ihrer Kontinuität und Entfaltung auf Jesus Christus hinweist. Die Verwerfung der objektiven Grundlagen des ungewöhnlichen Bewusstseins Jesu, würde auch die Annahme eines „literarischen Wun-

³⁰ Vgl. H. K ü n g, *op. cit.*, 434 ff.

ders'' bedeuten, im Sinne eines ungewöhnlichen literarischen Werkes. Denn entscheidendes Kriterium der Glaubwürdigkeit des in der Tradition des Urchristentums überlieferten Bildes Jesu Christi ist das Moment, dass einerseits Jesus Christus den Intuitionen und Erwartungen des Menschen entspricht, und dass er sie andererseits überschreitet, weil er sich als ihr Mass zeigt, als Sinn und Möglichkeit der Erfüllung.

Die Beobachtung der Quellen erlaubt auch eine Reihe anderer unbezweifelbarer Fakten festzustellen, die sich nur dann sinnvoll erklären lassen, wenn man das im Christentum bezeugte Faktum Jesu Christi als glaubwürdig anerkennt. Es ist durch niemanden in Frage gestellt, dass unmittelbar nach dem Kreuzestode Jesu eine bestimmte Gruppe von Menschen an die leibliche Auferstehung Jesu glaubte und ihr ganzes Schicksal mit dieser Sache verknüpfte. Diese Überzeugung wurde das Hauptelement einer neuen Religion, die sich ungewöhnlich schnell unter blutigen Verfolgungen ihrer Bekenner verbreitete, während die jüdische Religion an Bedeutung verlor und die offiziellen heidnischen Kulte verschwanden. Die neue Religion beruft sich auf die Person und das Werk Jesu Christi als auf ihr fundamentales Faktum, dessen Bild sie in der amtlichen Verkündigung überliefert. Dieses Bild geht bis auf die älteste Schicht der Zeugnisse zurück.

In der Erklärung des Knäuels der oben angeführten Fakten entweder versucht man sich auf die völlige Unwahrscheinlichkeit der Grundlagen und Vermutungen zu ihrer Erklärung zurückzuziehen oder, falls man die Logik der Fakten selbst respektiert, erkennt man an, dass die Ursache des Glaubens der ersten Christen und des Sieges des Christentums eine neue Erfahrung im Zusammenhang mit der Person Jesu sein musste, ebenso stark wie das Erlebnis seines Todes. Diese neue Erfahrung musste eine reale und objektive Christophanie des Auferstandenen sein und das Erkennen des Wirkens seiner göttlichen Kraft, wie es in den urchristlichen Quellen beschrieben ist.

KAZIMIERZ ROMANIUK, WARSZAWA

EXÉGÈSE ET THÉOLOGIE

Depuis longtemps les théologiens et les exégètes s'intéressent au problème des relations entre Bible et théologie. Cependant on a cherché à résoudre ce problème de façon trop catégorique et ceci a provoqué des conflits entre théologiens et exégètes. Il serait peut-être utile dans ces conditions de rappeler les principaux présupposés du théologien dans l'usage de la Bible, de se rendre compte en quel sens une théologie vraiment biblique est catholique, d'examiner de quelle manière la Bible est un point de départ pour les théologiens, de voir comment les théologiens se servent de la Bible dans leur travail. Si sur ce point il y a une distance entre la pratique et la théorie, quelles en sont les causes? Comment pourrait-on porter remède aux situations jugées anormales? Enfin, quelle sorte d'aide le théologien peut-il attendre de l'exégète?

1. Les principaux présupposés

Non seulement dans le christianisme, mais aussi dans les religions qui ont pour base une révélation il existe une théologie, c'est-à-dire une science des dieux ou de Dieu et des livres saints constituent d'ordinaire la source de telles théologies. Dans les religions chrétiennes l'Écriture Sainte est une des sources principales, parfois considérée comme la source unique, de la théologie. En règle générale le théologien chrétien postule plusieurs présupposés dans l'usage qu'il fait de la Bible.

a) En premier lieu, il admet le caractère divin de la Bible. La Bible, c'est la Parole de Dieu, c'est l'ouvrage écrit sous l'influence du Saint-Esprit et pour cette raison il n'y a pas d'erreurs dans la Bible. Conséquence pratique de ce présupposé, le théologien ne s'occupe jamais de la démonstration de l'infailibilité de ce que dit la Bible. Les assertions des auteurs inspirés possèdent en elles-mêmes le caractère d'arguments. Le théologien se sert de la Bible comme d'un argument pour démontrer l'exactitude de ce qu'il dit lui-même comme théologien.

b) D'autre part, le théologien chrétien ne doit pas oublier le caractère hu-

main de la Bible. Si celle-ci a été rédigée sous l'influence du Saint-Esprit, les intentions de Dieu ont été réalisées par des hommes.

- aa) Ces hommes, auteurs de la Bible, restent dépendants de leur milieu et se servent des conceptions propres à la théologie, à la cosmologie et à l'eschatologie de leur temps¹.
- bb) Les auteurs de la Bible, bien que soumis à l'action du Saint-Esprit, possèdent leur propre langue et emploient des termes accessibles aux gens de leur milieu et de leur époque. C'est ce que l'on ne doit pas oublier en interprétant aussi bien l'Ancien que le Nouveau Testament.
- cc) Les écrivains inspirés se servent également de genres littéraires que l'on employait alors pour la rédaction d'ouvrages non seulement théologiques, mais aussi profanes. La connaissance de ces genres littéraires est absolument nécessaire à l'intelligence de la Bible.
- dd) Les auteurs inspirés en rédigeant leurs livres se sentent liés, en un certain sens, par les données de la tradition qui existaient depuis quelques dizaines d'années, voire quelques siècles en ce qui concerne l'Ancien Testament. Cette tradition n'est pas constituée seulement par quelques idées, mais aussi par des formes bien déterminées, propres à assurer la transmission de contenus à la fois humains et divins.
- ee) Chaque auteur inspiré appartient à une communauté précise et ne cesse pas d'en être membre, même lorsqu'il est sous l'influence du Saint-Esprit. Les besoins de cette communauté étaient les siens et c'est à ces besoins, avant tout de nature religieuse, que veut répondre son activité littéraire (*Sitz im Leben*).
- ff) Les livres inspirés sont, du moins pour la plupart d'entre eux, des écrits qui comportent des réponses aux questions posées par la vie de la communauté. Parfois le ton apologétique, si cela est nécessaire, y domine; certains écrits nous mettent parfois en présence de polémiques très virulentes; d'autres glorifient certains personnages et condamnent d'autres.
- gg) Chaque auteur inspiré cherche à exprimer une certaine théologie dans son oeuvre. Cette théologie transparait parfois dans la construction même du livre, alors que par le contenu il ressemble aux autres écrits inspirés².

2. Théologie vraiment biblique

De quelque façon que l'on conçoive la relation entre exégèse et théologie, il reste hors de doute que la Bible, comme on l'a déjà noté, est la source de la théologie. Il est donc normal de soupçonner que toutes les théologies, du

¹ Cf. R. Herman, *Gotteswort und Menschenwort in der Bibel. Eine Untersuchung zu theologischen Grundfragen der Hermeneutik*, Berlin 1956.

² Cf. H. Braun, *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1962, 325.

moins toutes les théologies chrétiennes, doivent être semblables. Aucune différence ne devrait exister entre la théologie catholique et la théologie protestante, entre la théologie des orthodoxes et celle des anglicans, etc.³. Or on sait très bien que la réalité est tout autre malgré les efforts entrepris et les résultats œcuméniques déjà obtenus. Nous avons toujours affaire à des théologies différentes parmi lesquelles on trouve la théologie catholique. Quelles sont les raisons du caractère particulier de cette théologie,

a) Parmi plusieurs facteurs qui contribuent au caractère spécifique de la théologie catholique, le fait que l'on accorde une place spéciale à la Bible comme source de la théologie, en est un de première importance. En effet c'est uniquement par la voie du Magistère ecclésiastique que le théologien catholique sait quels livres appartiennent au canon des Écritures. Ainsi la foi accordée à l'autorité de l'Église est à la base même de la pensée théologique du théologien catholique.

b) Le théologien catholique ne pense pas, et ceci donne aussi un caractère spécial à sa théologie, qu'il soit capable par lui-même de découvrir et de comprendre le sens de tout texte biblique. Le théologien catholique respecte les droits de l'Église à intervenir dans le processus d'interprétation de la Bible. C'est en ce sens que le théologien a besoin de l'Église pour exercer correctement son rôle. Exercé valablement, ce rôle est par ailleurs nécessaire pour que le Magistère de l'Église puisse fonctionner de façon organique.

c) Le théologien catholique se sent enfin organiquement lié à la communauté qui est présidée par le Pape. Il appartient, lui aussi, au peuple de Dieu, se considère comme un de ses membres et par son métier cherche à rendre service à ce peuple. Cette inclusion dans le peuple de Dieu semble être un des signes caractéristiques de la notion postconciliaire que l'on doit avoir de la théologie et du théologien.

d) Bien que l'on ne puisse pas nier la présence d'une certaine autorité dans d'autres religions chrétiennes, en particulier d'une autorité collective, il est bien clair que la nature et l'exercice de cette autorité sont tout à fait différentes de celles du Magistère de l'Église catholique. Bien différente est aussi l'attitude des théologiens non-catholiques à l'égard de cette autorité.

3. Bible — point de départ pour les théologiens

Malgré ces différences et en se plaçant à un point de vue méthodologique, la Bible doit constituer le point de départ pour toute théologie comme science de Dieu et de sa relation aux créatures.

a) C'est dans la Bible et non point dans les systèmes philosophiques de Platon et d'Aristote, ni même dans les écoles théologiques augustinienne ou thomiste, que la théologie doit puiser ses concepts et, au fur

³ Voir, encyclique *Spiritus Paraclitus*, AAS 12 (1920) 402; L. Leloir, *La sainte Écriture, âme de toute la théologie*, *Seminarium* 18 (1966) 880—892.

et à mesure, sa terminologie⁴. Si le christianisme a tant de difficultés à pénétrer dans les pays d'Extrême-Orient, — et nous pensons spécialement ici aux milieux intellectuels japonais —, c'est, au dire des missionnaires catholiques, parce que les catégories philosophiques dont se servent les enseignants chrétiens sont inacceptables pour la mentalité des hommes de ces pays.

b) Ayant la Bible comme source de la discipline qu'il exerce, le théologien doit chercher à intégrer tous les thèmes théologiques puisés dans l'Écriture dans une théologie biblique selon des proportions qui peuvent varier.

c) Enfin le théologien qui use correctement de la Bible n'oubliera pas que la Bible offre un ensemble de paroles sur Dieu lui-même et que personne parmi les hommes n'est capable d'exprimer de la même façon les pensées mêmes de Dieu. La Bible, c'est une *self revelation* de Dieu écrite dans des livres qui, pour cette raison même, sont considérés comme sacrés.

4. Théologiens et Bible

Il ne fait pas de doute qu'une distance très importante existe entre cette vue théorique sur le rôle de la Bible dans la théologie et la pratique quotidienne des théologiens⁵.

a) A côté de cas, heureusement de plus en plus fréquents, où l'on accorde à la Bible sa place naturelle dans l'enseignement de la théologie, il arrive, plus généralement qu'on ne le croit, en particulier dans les séminaires et parfois même dans les facultés, que la Bible soit simplement un „lieu théologique”⁶, c'est-à-dire une collection de textes destinés à prouver certaines thèses dogmatiques.

b) Il n'y a pas si longtemps on se servait encore pour cette argumentation non pas du texte original de la Bible, mais de sa version latine, surtout dans les manuels de théologie dogmatique en latin. Or on connaît bien les imperfections de cette traduction sur lesquelles il n'y a pas lieu de s'étendre. On rappellera simplement que certains passages de la Vulgate n'existaient point dans le texte original, par exemple le fameux *comma johanneum* (1 Jn 5, 7—8).

Si un changement positif commence à apparaître dans les publications théologiques, dans les études de spécialités ainsi que dans les travaux de vulgarisation, il reste cependant beaucoup à faire sur ce point dans l'enseignement théologique.

⁴ Cf. J. Michl, *Dogmatischer Schriftbeweis und Exegese*, BZ 2 (1958) 2—12; C. Westermann, *Was ist eine exegetische Aussage?* ZTK 59 (1962) 9—17; R. Schnackenburg, *Zur dogmatischen Auswertung des Neuen Testaments*, in: H. Vorgimler, *Exegese und Dogmatik*, Mainz 1962, 115—133; H. Petri, *Exegese und Dogmatik*, Paderborn 1966, 94—143; 192—236.

⁵ Voir J. R. Geiselman, *Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie*, Una Sancta 11 (1956) 131—150.

⁶ Pour plus de détails, voir J. Beumer, *Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation*, Scholastik 16 (1941) 127—136.

5. Théorie et pratique

Plusieurs facteurs sont à la base d'un tel état de choses.

a) Quant à l'enseignement de la théologie dogmatique dans les universités et les séminaires, la difficulté principale tient à l'absence de publications qui puissent faciliter la préparation des cours dans une perspective différente. Chacun est obligé, selon ses forces, d'entreprendre la tâche bien difficile de l'adaptation théologique des résultats de l'exégèse moderne. Parfois on est même contraint de faire pour son propre usage de l'exégèse théologique.

b) Une mauvaise coopération entre exégètes et théologiens constitue une autre cause de la distance entre la théorie et la pratique de la théologie. Le manque de compréhension mutuelle entre exégètes et théologiens provient aussi de l'insuffisance de la formation exégétique des théologiens et de ce que les exégètes sont parfois trop peu théologiens. La différence entre la méthode théologique et la méthode exégétique peut aboutir à des conflits qui, loin de favoriser la coopération, la dessert et la retarde.

c) Mais l'individualisme intellectuel que l'on remarque si souvent et sous une forme particulièrement nette chez les ecclésiastiques, — or ce sont eux surtout qui font métier de théologiens — joue un rôle très important dans les conflits et les querelles qui existent entre théologiens et exégètes.

6. Remède aux situations peu normales

Cette constatation d'une situation déplorable dans le domaine des relations mutuelles entre exégèse et théologie oblige, aussi bien les exégètes que les théologiens, à chercher les moyens qui puissent provoquer un changement de l'état actuel des choses.

a) Si l'on tient compte de ce que nous venons de dire, le moyen le plus efficace serait une meilleure formation biblique des théologiens et une plus profonde formation dogmatique des exégètes⁷. Il faut avouer que les théologiens font des efforts très réels pour rendre la théologie dogmatique de plus en plus biblique. C'est ainsi, par exemple, que les candidats au professorat en théologie, du moins à l'Université Grégorienne, suivent des cours spéciaux à l'Institut Biblique. A l'Alphonsianum qui est spécialisé dans la théologie morale, il existe une chaire de théologie morale biblique. Enfin, à l'université de St. Anselme qui forme des spécialistes en liturgie, on observe le même soin quant à la formation biblique des étudiants.

b) Dans le domaine des publications de théologie dogmatique les exégètes travaillent de plus en plus souvent et de manière très réelle avec des théologiens. Ceci contribue de façon bien visible à la suppression des conflits

⁷ Cf. K. R a h n e r, *Exegese und Dogmatik*, Stimmen der Zeit 168 (1961) 241—263.

entre ces deux disciplines que sont l'exégèse et la théologie. Comme fruit le plus connu et le plus positif en même temps de cette collaboration, on peut citer l'oeuvre collective, encore inachevée, qui porte la titre de *Mysterium salutis*⁸. On pourrait également citer des publications dans le domaine de la théologie morale⁹ et ascétique¹⁰.

7. Quelle sorte d'aide le théologien peut-il attendre de l'exégète?

Au terme de ces considérations sur les rapports entre théologie et exégèse, il n'est peut-être pas inutile de se demander ce que le théologien a le droit d'attendre de l'exégète.

a) On doit reconnaître sans équivoque que le théologien a bien le droit d'attendre certains services de la part de l'exégète. Il faut constater avec satisfaction que les exégètes ne se sentent aucunement humiliés par le fait d'accorder de tels services aux théologiens. A. Vögtle, un des plus éminents exégètes actuels, décrit ainsi le rôle auxiliaire de l'exégèse par rapport à la théologie: „Elle (l'exégèse) désire aujourd'hui encore, dans son essence la plus profonde, rester ce qu'elle était jadis et qu'elle voudrait être à jamais: *ancilla theologiae*, la servante qui, selon ses possibilités et ses forces, rend service à la théologie systématique et surtout à la théologie dogmatique”¹¹.

b) Pour être plus concret, le théologien voudrait que l'exégète ne s'enferme pas dans son orgueil scientifique ou pseudoscientifique, mais qu'il accepte volontiers l'invitation des théologiens à collaborer en vue de la solution des problèmes qui leur sont communs.

c) Bien plus, le théologien a le droit d'attendre qu'un jour les exégètes, eux aussi, invitent des théologiens à une oeuvre commune, car il est persuadé qu'une telle collaboration s'avérerait très utile pour les exégètes.

d) Lorsque tous les obstacles auront été levés et qu'une franche collaboration se sera instaurée réellement, le théologien espère que l'exégète cherchera à comprendre le langage théologique et qu'il aidera le théologien à découvrir le substrat biblique des concepts théologiques au lieu de s'en-

⁸ J. Feiner — H. Löhrer (éd.), *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln 1965; voir aussi H. Fries, *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1962, 2 tomes.

⁹ Cf. H. Haag — R. Schnackenburg — J. Stelzenberg, *Moraltheologie und Bibel (Abhandl. zur Moraltheologie)*, éd. J. Stelzenberg) Paderborn 1964.

¹⁰ Cf. *Der Gott der Väter im Zeugnis der Bibel; Die Ehe im Zeugnis der Bibel; Die Askese im Zeugnis der Bibel*.

¹¹ *Fortschritt und Problematik der neutestamentlichen Wissenschaft*, 68. Mais voir J. Michl: „Exegese und Dogmatik zusammen arbeiten, nicht die Exegese als Magd einer Königin, der Dogmatik, sondern beide als zwei ebenbürtige Schwestern”, *Dogmatischer Schriftbeweis und Exegese*, BZ 2 (1958) 14.

tendre dire, parfois de façon acerbe, qu'il n'y a rien de commun entre le langage théologique et ce qu'on trouve dans la Bible¹².

e) Le théologien catholique voudrait enfin que l'exégète ne soit pas uniquement un philologue, mais encore un théologien non moins pénétrant¹³.

f) Pour terminer il vaudrait peut-être la peine de se rendre compte de ce que le théologien n'a pas le droit d'attendre de l'exégète. Tout d'abord il ne doit pas croire que l'on puisse trouver dans la Bible la justification parfaitement claire de tous les thèmes abordés en théologie dogmatique. C'est ainsi qu'il est impossible, par exemple, de démontrer à partir de la Bible ou plus précisément, sur la base des commentaires bibliques, que la Vierge Marie appartient au Corps mystique de Jésus, que les hérétiques et les schismatiques font partie du même Corps, etc¹⁴. Il serait également bien inutile de chercher dans l'Écriture, et donc chez l'exégète, des précisions sur la nature des peines du purgatoire, sur celle des corps ressuscités, etc. Se servant de la méthode propre à sa discipline, l'exégète doit confesser bien souvent son ignorance sur beaucoup de questions s'il veut éviter le reproche de faire de la philosophie au lieu d'interpréter la parole de Dieu. Les efforts de l'exégète sont d'ordre littéraire et même avant tout historique. Il veut essayer de se prononcer sur les faits rapportés dans les récits bibliques¹⁵.

¹² „Man hat manchmal den Eindruck Ihr empfindet es als den Gipfel und Ausweis der Echtheit und Wissenschaftlichkeit einer Wissenschaft, wenn Ihr Schwierigkeiten entdecken könnt“. K. Rahnner, *Exegese und Dogmatik*, Stimmen der Zeit, 168 (1961) 247.

¹³ „Es will mir eben doch scheinen: Ihr Exegeten vergesst manchmal, dass Ihr katholische Theologen seid“. K. Rahnner, *ibid.*

¹⁴ Voir R. Schnackenburg, *Zur dogmatischen Auswertung des Neuen Testaments*, 120.

¹⁵ Cf. P. Asveld, *Exégèse critique et exégèse dogmatique*, ETL 43 (1967) 408; voir aussi R. Schnackenburg, *Der Weg der katholischen Exegese*, BZ 2 (1958) 161.

Les oeuvres des anciens auteurs chrétiens

L'édition des traductions des oeuvres des anciens auteurs chrétiens a vu ses débuts en 1969. Elle a été entreprise par les professeurs de Patrologie de l'Académie de Théologie Catholique: les abbés Marian Michalski, Emil Stanula, Wincenty Myszor, par le Recteur de l'ATC, l'abbé Józef Iwanicki, par Père Henryk Bogacki et par M. Władysław Dziedziak. L'ambition de cette équipe était de rendre accessibles au public polonais les oeuvres des anciens auteurs chrétiens, d'abord des Pères de l'Eglise et des auteurs orthodoxes, ensuite des auteurs hétérodoxes. Les volumes publiés visent l'ensemble des lecteurs polonais, d'où le caractère de vulgarisation scientifique des traductions et présentations.

De 1969 à 1975, dans la série des traductions, ont ainsi paru 16 volumes d'oeuvres d'anciens auteurs chrétiens:

1. St Cyprien: *Epistulae*, trad. par le P. Władysław Szoldrski
 2. St Grégoire le Grand: *Dialogi de vita et miraculis patrum*, trad. par le P. Władysław Szoldrski
 3. St Grégoire le Grand: *Homélies*, trad. par le P. Wł. Szoldrski
 4. St Ambroise: *Hexaméron*, trad. par le P. Wł. Szoldrski
 5. Tertullien: *De praescriptione haereticorum; Ad martyres; De baptismo; De spectaculis; De oratione; De paenitentia; De patientia*, trad. par Emil Stanula et Wincenty Myszor.
 6. St Jérôme: *De viris illustribus*, trad. par le P. Władysław Szoldrski. *Peregrinatio ad loca sancta*.
 7. St Ambroise: *De paenitentia; De fuga saeculi; De bono mortis*, trad. par le P. Wł. Szoldrski.
 8. St Jean Chrysostome: *Homélies*, trad. par l'abbé Wojciech Kania.
 9. St Cyrille de Jérusalem: *Catecheses*, trad. par l'abbé Wojciech Kania. *Vitae monachorum*.
 10. St Jérôme: *Biographies de moines; Dialogus contra Pelagianos*, trad. par le P. Wł. Szoldrski.
 11. St Ephrem-Cyryllonas-Balaj: *Carmina selecta*, trad. par l'abbé W. Kania.
 12. St Augustin: *Les Sermons*, trad. par l'abbé Jan Jaworski.
 13. St. Jean Chrysostome: *De inani gloria et de liberis educandis; Liturgia*, trad. par les abbés Henryk Paprocki et W. Kania.
 14. St Grégoire de Nysse: *Oratio magna catechetica; De anima et resurrectione*, trad. par l'abbé W. Kania.
 15. St Ambroise: *Expositio Evangelii secundum Lucam*, trad. par le P. Wł. Szoldrski.
 16. St Augustin: *In Johannis evangelium tractatus; In epistulam Johannis ad Parthos tractatus*, trad. par le P. Wł. Szoldrski et l'abbé W. Kania.
- Sont en préparation:
- Origène: *Contra Celsum* et *De principiis*, trad. par St. Kalinkowski.
St Cyrille d'Alexandrie: *De recta fide; Sermones Ephesi habiti*, trad. par l'abbé W. Kania.
Les Ecrits de Nag Hammadi. Choix, trad. par l'abbé Wincenty Myszor.
St Augustin: *Contra Julianum* et *De spiritu et littera*, trad. par l'abbé Waclaw Eborowicz.

ALFONS NOSSOL, LUBLIN

DER CHRISTOLOGISCHE ANSATZ KATHOLISCHER DOGMATIK HEUTE

Ein protestantischer, kirchlich engagierter, Laie stellt überzeugend fest, „dass Ausgangspunkt für eine heute wirksam lebendige Verkündigung die Person des Menschen Jesus von Nazareth zu sein hat und nicht die Verkündigung eines allmächtigen Gottes, des Schöpfers Himmels und der Erde, wie er die Vorstellungswelt des Alten Testaments beherrscht“. Ihm will scheinen, „dass der Schlüssel für eine sinnvolle Lebensdeutung und Lebensführung allein in der Person Jesu Christi gegeben ist“. Das ist ja auch „schliesslich die Basis aller christlicher Theologie, sei sie nun katholisch, lutherisch oder reformiert geprägt“¹. Man könnte hier gleich hinzufügen, einem protestantischen Christen fällt es gar nicht schwer, so ungeniert und einleuchtend die „Christushaltigkeit Gottes“² herauszustellen. Auf einen grossen Wahrheitsgehalt von Feuerbachs Aussage: „Der Protestantismus beschäftigt sich jetzt nicht mehr mit dem, was Gott in sich selbst, sondern was er für den Menschen ist... Er ist nur Christologie“ — hindeutend, erklärt nämlich Roger Mehl „Die protestantische Dogmatik ist zumindest in der Ordnung ihrer Erkenntnis bis auf wenige Ausnahmen christologisch; sie trifft auf die Lehre von Gott und der Dreieinigkeit nur indem sie von der Christologie ausgeht. Die protestantische Dogmatik hat ihre Wurzel im zweiten Artikel des Credo“³. Man braucht dabei gewiss nicht gleich an den von Karl Barth radikal begründeten Primat der Christologie, bzw. seine in der *Kirchlichen Dogmatik* konsequent durchgeführte christologische Kon-

¹ W. Hüster, *Sinnvolles Glaubensbekenntnis heute. Laiengedanken zu theologischen Fragen der Gegenwart*, München 1969, 8, 11.

² *Ebd.* 9.

³ R. Mehl, *Die Krise der Transzendenz*, Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 11 (1969) 338. Vgl. G. Bartning, *Gefäss des Worts. Vom evangelischen Christentum*. Würzburg 1964, 132: „Und nicht wenige evangelische Dogmatiken sind in der Tat vom 2. Artikel her aufgebaut...“ So will es auch W. Hüster sehen (vgl. a.a.O. 13; 53—138).

zentration⁴ denken, um gewillt zu sein in der Christozentrik im allgemeinen das spezifisch Protestantische zu sehen und es als solches der vorwiegend theozentrisch ausgerichteten katholischen Dogmatik entgegenzustellen. Schon Hans Urs von Balthasar war in seinem berühmten Barthbuch bemüht aufzuweisen, dass dies nicht stimmen braucht, zumal es auch schon immer eine katholische Christozentrik gegeben hat, die man ebenso radikal wie bei Barth begründen kann, ohne dabei in seine „Engführung“ zu verfallen⁵. Übrigens spricht Barth selber schon 1957 von einer „christologischen Renaissance“ in der römisch-katholischen Theologie, indem er hervorhebt: „H. U. v. Balthasar hat einen ganzen Chor von deutschen und besonders französischen Freunden neben und hinter sich, die in verschiedener Weise und Akzentuierung alle ganz neu auf die Mitte, auf den ‚Anfänger und Vollender des Glaubens‘ (Hebr 12, 2) blicken zu wollen scheinen, von dem her Theologie und auch jeder Versuch ökumenischer Verständigung allein möglich ist“⁶. Wenn der grosse „Doktor beider Theologien“ allerdings diese Renaissance damals erst als eine „Verheissung“ begrüsst und in ihr eine „noch zu keiner Offizialität vorgedrungene Richtung“ gesehen hat⁷ darf sie heute schon nach dem II. Vatikanum ganz sicher als eine unbedingte Selbstverständlichkeit gelten. Um gerade das deutlicher herauszustellen, wollen wir hier in aller Kürze die christologischen Voraussetzungen der zeitgenössischen katholischen Dogmatik, ihre christologische Struktur, und die heilsame Bedeutung ihres christologischen Ansatzes ins Auge fassen.

I. Die christologischen Voraussetzungen der zeitgenössischen katholischen Dogmatik

Christliche Theologie wäre eigentlich zu umschreiben als Rede von Gott, wie er sich in Jesus Christus konkretisiert als Gott des Menschen und wie er in Jesus Christus den Menschen konkretisiert als Menschen Gottes⁸. Man kann sie auch allgemein als ein Rechenschaftgeben von dem Glauben, in dem wir stehen, von der Hoffnung, die uns trägt, und von der Liebe, die wir tun, auffassen. Christliche Existenz aus den Grundkräften des Glauben, Hoffen und Lieben weist jedoch irgendwie immer auf das Zeichen Gottes in der Welt hin, das alle anderen Zeichen erst eindeutig und gewiss macht. Und dieses Zeichen ist für den Christen einzig und allein Jesus Christus,

⁴ Vgl. H. J. Iwand, *Vom Primat der Christologie*, in: *Antwort Karl Barth zum siebenzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956*, Zollikon-Zürich 1956, 172—189; J. de Senarclens, *La concentration christologique*, ebd. 190—207.

⁵ H. Urs von Balthasar, *Karl Barth*, Köln² 1962, 335—372. Von dem zutiefst christozentrisch ausgerichteten imposanten Werk des Verfassers, sei hier wenn auch nur noch auf den 1. Band seiner Skizzen zur Theologie: *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, hingewiesen, sowie auf das Buch: *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln² 1952, und *Entfaltungen*, München 1969.

⁶ K. Barth, KD IV/1 858.

⁷ Ebd.

⁸ P. Lange, *Konkrete Theologie?*, Zürich 1972, 19.

„das Licht der Welt“. Er ist das Zeichen und der Zeuge des Glaubens. Wenn christliche Dogmatik vorwiegend mit der Rechenschaft vom Glauben zu tun hat, muss somit jede Glaubensbegründung von Christus ausgehen. Mit ihm steht und fällt der christliche Glaube⁹. Auf die Frage — wer Gott sei, antwortet der christliche Glaube einfach nicht abstrakt: Gott ist das höchste Wesen, oder der Weltgrund, oder der absolute Geist, sondern konkret: er ist Jener, der aus der Existenz und dem Wirken Christi redet¹⁰. Wenn wir ferner die Theologie als Glaubenswissenschaft im Sinn einer methodischen und systematischen Reflexion über den Glauben auffassen, stellt sodann Jesus Christus in seiner ganzen Person, in seiner geschichtlichen und paschalen Manifestation die Quelle und die Norm einer wirklich christlichen Theologie dar. In diesem Zusammenhang sagt einfach P. Hitz mit gutem Recht: „Notre théologie, c'est Jésus-Christ“¹¹. Dasselbe müsste somit von der Dogmatik als einer theologischen Disziplin gelten, insbesondere wenn wir sie als das „informierende Prinzip“¹² der ganzen Theologie, und als ihr „Innere“ und „Sanktuarium“¹³ bezeichnen wollen.

Theoretisch genommen, müsste dieser Tatbestand sogar schon in der Definition der Dogmatik als einer solchen theologischen Disziplin zum Vorschein treten. Gleich hier also sollten ihr christologischer Ansatz, ihre christologischen Voraussetzungen und ihre christologische Grundlage wirksam werden und sich zu Worte melden. Um sich von dem Zutreffenden dieser Vermutung zu überzeugen, genügt es die traditionelle Begriffsbestimmung der Dogmatik zu modifizieren und sie als eine systematische und methodische Präsentierung, Umschreibung und Durchdringung der von der Kirche verkündeten Offenbarungsgeheimnisse, die sich unmittelbar auf Gott beziehen und auf sein Heilwirken in der Person Jesu Christi, aufzufassen. Dabei darf selbstverständlich nicht übersehen werden, dass diese Präsentierung, Umschreibung und vor allem Durchdringung vom, durch den Glauben erleuchteten, Verstand vollzogen wird.

Wie wir noch später sehen werden, implizieren die wesentlichen Elemente dieser Definition ganz sicher stringent christologischen Inhalt. Das wird besonders in den neueren Begriffsbestimmungen der Dogmatik einhellig, die nach der Lehre des zweiten Vatikanischen Konzils auf „das Geheimnis Christi und die Heilsgeschichte“ als den Hauptgegenstand unserer Disziplin hindeuten. Die Herausgeber des Grundrisses heilsgeschichtlicher Dogmatik *Mysterium Salutis* heben z.B. hervor, wenn die Heilsgeschichte eindeutig im Christusgeschehen und in der Person Jesu Christi als ihrem Zentrum kulminiert, darf die Christologie nicht nur ein Traktat neben anderen sein. Der christologische Bezug muss ganz einfach überall offenkundig werden. Jesus

⁹ Vgl. W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, 43.

¹⁰ R. Guardini, *Die Offenbarung*, Würzburg 1940, 79.

¹¹ P. Hitz, *Réflexion sur la théologie en notre temps*, NRT 94 (1972) 365; vgl. *ibd.* 366, (Anm 3.): „Ce caractère absolument „Christo-fontal“ et „Christo-centrique“ de toute théologie véritable est aujourd'hui hors de doute.“

¹² L. Scheffczyk, *Dogmatik*, in: *Was ist Theologie?*, München 1966, 212.

¹³ F. J. Schierse, *Christologie in der Krise*, *Diakonia* 2 (1971) 78.

Christus ist eben der Offenbarer des Vaters und Gott hat niemand gesehen, „der Einzige, göttliche Sohn, der am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht“ (Jo 1, 18). Wer somit Jesus sieht, sieht den Vater (Jo 14, 9). Jesus Christus ist einfach „das Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol. 1, 15); er ist das eigentliche Realsymbol Gottes in der Welt, wie es Augustinus mit den Worten andeutet: *Non est enim aliud Dei mysterium, nisi Christus* (Ep. 187n. 34). Da sich der Vater nur im Sohn, dem Wort schlechthin, ganz aussagt, gibt es einfach mehr keine Theologie im strengsten Sinn des Wortes, die zugleich nicht die Christologie voraussetzt¹⁴. Ähnlich geht M. Schmaus vor, indem er auf „eine christologische Grundstruktur“ seiner neuen Dogmatik hindeutet und aufzuzeigen sucht, dass jede wissenschaftliche Bemühung um Gott ein christologisches Gepräge haben muss, weil sich Gott in Christus zeigt und weil er den Menschen durch Christus in die absolute Zukunft ruft¹⁵. Und R. Schulte, der in Jesus Christus eindeutig das Zentrum und den Schlüssel aller Theologie überhaupt, und insbesondere einer der wirklichen Heilsgeschichte verpflichteten Theologie sieht, hält das Christusereignis als innergeschichtliches Ereignis für grundlegend und von entscheidender Bedeutung für das rechte Verständnis aller christlichen heilsgeschichtlichen Theologie und Dogmatik¹⁶.

Das bereits Gesagte könnte den Anschein erwecken, eine in dieser Richtung gehende Umschreibung der Dogmatik müsse zwangsläufig in die keineswegs „katholische“, christologische Engführung im Sinn des früher K. Barth sogar von protestantischer Seite zum Vorwurf gemachten „Christomonismus“ einmünden, wonach die ganze dogmatische Theologie ausschliesslich Christologie sei und mit ihr gänzlich zu identifizieren würde¹⁷. Dass dies nicht der Fall ist, geht schon daraus hervor, dass eine genuin christologische Interpretation in der Dogmatik als Konzentration und nicht Reduktion zu gelten hat, wie dies besonders überzeugend W. Kasper herausstellte¹⁸. Als solche schöpft sie ihre ausschlaggebende Begründung allein aus der Offenbarung, aus der Frohbotschaft, deren Inhalt man kurz in einem Wort: Jesus Christus — zusammenfassen muss, der in einem Mittler und Fülle der Offenbarung ist. Aus der Gestalt Christi bricht gerade das Licht auf, in dessen Kraft schon einstmal die Jünger Jesus als den schlechthinigen Offenbarer Gottes erkannt haben. Und diese heilsgeschichtliche Tatsache bürgt von nun an in sich einen Ewigkeitswert, denn Christus ist das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende (Offb 22, 13); er ist derselbe gestern und heute und in Ewigkeit! (Hbr 13, 8). Als

¹⁴ J. Feineru, u. M. Löhrer, *Einleitung zu Mysterium Salutis*. Bd. I. Einsiedeln 1965, XXXIII f.

¹⁵ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, Bd. I, München 1969, VII; 218. Vgl. die Rezension von L. Scheffczyk: *Dogmatik in christologischer Zentrierung*, MThZ 20 (1969) 330—334.

¹⁶ R. Schulte, *Theologie und Heilsgeschehen*, Essen 1969, 74.

¹⁷ Vgl. E.-H. Amberg, *Christologie und Dogmatik*, Berlin 1966, 13—96: „Dogmatik als Christologie“.

¹⁸ A.a.o. 91—95: „Konzentration, nicht Reduktion“.

solcher gilt er für das Prisma aller überhaupt dogmatischen Überlegungen, weil er nicht nur allein zum Kern der Offenbarung und der ganzen Heilswirklichkeit gehört, sondern gerade auch selbst dieser Kern ist¹⁹.

An diesem Faktum ändert auch nichts die eigene Realität des Alten Testaments, das ja einen integralen Bestandteil der Geschichte der göttlichen Offenbarung bildet. Keinesfalls darf dem widersprochen werden, dass gerade Christus zur vollen Verwirklichung der verkündeten Verheissung Jahves und seines Bundes wurde und sie auch uns allen ermöglichte. Auf Grund dessen ist endgültig das „Alte Testament als Buch von Christus“ zu betrachten und heilsgeschichtlich zu deuten²⁰.

Das Recht zu einem christologischen Ansatz, d.h. dafür eine radikale christologische Konzentration schon in den Grundlagen der katholischen Dogmatik zu suchen scheint heute von seiten der theologischen Anthropozentrik auf Widerstand zu stossen, zumal die „anthropologische Wende“ nicht nur ein Schlagwort unserer Generation ist, sondern bereits schöpferisch alle Schichten des menschlichen Wissens erfasst hat und sie höchst positiv zu gestalten sucht. Das zweite Vatikanum hat diesen Tendenzen auch auf dem Gebiet der Theologie die Tribüne geboten. Wenn jedoch zur Zeit die Forderung nach einer „Einführung der anthropologischen Sicht in die theologische Reflexion“²¹ gestellt wird um eine wahre „Theologie für den Menschen“ aufzubauen, so will das noch lange nicht besagen, es sei mit der Hinwendung der Dogmatik auf ihr Zentrum, d.h. auf Jesus Christ hin aufzuräumen. Christliche Anthropozentrik und christologische Konzentration schliessen sich nicht nur nicht aus, sondern sie bedingen sich gerade gegenseitig, indem das christliche Inkarnationsprinzip die tiefste Grundlage aller anthropologischen Tendenzen in der Theologie ist. Je christozentrischer die Dogmatik ist, desto anthropologischer ausgerichtet müsste sie auch sein. Nur auf dieser Basis gelingt es ihr heilsam die falsch gestellte Alternative: Gott oder Mensch? zu überwinden. Gerade in Jesus Christus geht der Glaubende zugleich Gott und dem Menschen entgegen²². Ja, nur in Ihm allein.

¹⁹ Vgl. J. R. Geiselman, *Jesus der Christus*, B.I, München 1965, 15; J. Duss-von Werdt, *Theologie aus Glaubenserfahrung*, Einsiedeln 1969, 99—104; A. Gerken, *Offenbarung und Transzendenz Erfahrung*, Düsseldorf 1970, 23, 54.

²⁰ So umschreibt z. B. M. Kuske Dietrich Bonhoeffers Würtung und Auslegung des Alten Testaments (Berlin 1970). Vgl. auch C. Westermann, *Das Alte Testament und Christus*, Stuttgart 1968.

²¹ Y. Congar, *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, Paderborn 1971, 87.

²² Vgl. H. Mynarek, *Gott oder der Mensch im Mittelpunkt?* Donauwörth 1968; R. Weth, *Die Heilstat Gottes in Christus*, in: *Staub der Jahrhunderte oder wie kann man Dogmen glaubhaft verkünden?* Mainz 1971, 35f; W. Granat, *Ku Bogu czy człowiekowi? (Gott oder dem Menschen entgegen?)*, in: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Bd. II, Warszawa 1968, 157—170. Der letztgenannte ist Verfasser eines neuen Abrisses der Dogmatik unter dem inhaltsreichen Titel: *Dem Menschen und Gott entgegen in Jesus Christus*, Bd. I—II, Lublin 1972—1974.

II. Die christologische Struktur der zeitgenössischen katholischen Dogmatik

„Weil sich in Jesus Christus Gott selbst definitiv, rückhaltlos und unüberbietbar geoffenbart und mitgeteilt hat, gehört Jesus in die Definition des ewigen Gottes hinein“²³. Eine genuin christliche Dogmatik wird somit stets der Tatsache Rechnung tragen müssen, der gemäss Gott jene Wirklichkeit ist, die in Jesu Auftreten zum Durchbruch kommt und sich Geltung verschafft. Sie wird es immer mit „Gott in Christo“, als dem Unverzichtbaren am Christentum zu tun haben²⁴. Als solche sollte sie nicht nur allein in ihren theoretisch begriffenen Grundlagen christologisch sein, sondern im Ganzen ihrer Struktur ein streng christologisches Gepräge aufweisen. Die Christus-Idee muss auch praktisch den Eckstein aller dogmatischen Aussagen bilden. Mit anderen Worten, soll es in jedem einzelnen Traktat und in den einzelnen Lehrsätzen immer wieder offenkundig werden, dass sie irgendwie von Christus handeln und durch ihn verbürgt sind. Er stellt nämlich den personalen Knotenpunkt aller von der Kirche verkündeten Mysterien dar.

Auf diese Art und Weise tritt in der Tat die Christologie schon im einzelnen Traktat über den Glauben auf, wenn man überhaupt an der traditionellen Gliederung der dogmatischen Traktate festhalten wollte, die es immerhin als vorwiegend theozentrisch anzusprechen gilt. Wenn keine rein theologische Überlegung von Glauben absehen kann, so hat das ganz besonders vom Gegenstand der Dogmatik zu gelten, in dem man eigentlich nur eine grosse Glaubenswahrheit sehen darf. Der Glaube als spezifisch dogmatisches „Erkenntnisorgan“ ist hier ausschlaggebend. Und gerade er weist eindeutig eine christologische Dimension auf. Wenn man auch heute vorwiegend von der trinitarischen Struktur des Glaubens spricht, weil er als Heilsakt des Menschen in *Spiritu, cum Christo et ad Patrem* geschieht²⁵, so ist er in unserer Heilsökonomie doch immer auch in seiner trinitarischen Struktur eine Tat des von Christus im Heiligen Geist gerufenen und ergriffenen Menschen. Man könnte es auch so fassen: unser Glaube an Gott ist ein Glaube an Jesu Namen, an Gott der in Jesus Christus dem Sünder als Mensch entgegentritt, der in Jesus Christus Mensch geworden, inkarniert ist. Christlicher Glaube versteht sich somit allein von Christi Person und Verhalten, seinem Leben und Tod her. Christus ist somit in einem — Objekt und Motiv unseres Glaubens. Von hieraus ist es verständlich, dass alle anderen dogmatischen Traktate im Licht des „christologischen Glaubens“ konsequent christologisch ausgerichtet sein müssen. Um jedoch nicht in detaillierte Ein-

²³ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 207.

²⁴ N. Wetzel, *Herausforderung durch Jesus von Nazareth*, in: *Das Unverzichtbare am Christentum*, Mainz 1971, 23.

²⁵ J. Trütsch, *Theologische Explikation des Glaubens*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. I, 827—898. Vgl. A. Zuberbier, *Wierzę...* (Ich glaube... Abriss der Dogmatik), Katowice 1969, 9—16.

zelüberlegungen zu verfallen, wollen wir uns nur auf einige einleitende Bemerkungen, vorwiegend formeller Natur, beschränken. Wenn wir dabei die oben genannte traditionelle Gliederung in Traktate voraussetzen, so soll dies keineswegs mit einer Apologie der alten Positionen gleichgesetzt werden; wir möchten nur unser Hauptanliegen prägnanter zum Ausdruck bringen.

Es besteht kein Zweifel, dass wir uns noetisch zur Realität des dreieinigen Gottes ausschliesslich im Geheimnis Christi durchschlagen können, weil das Christusmysterium eben das trinitarische Mysterium einschliesst und Jesus Christus überhaupt das Geheimnis Gottes ist²⁶. Von einer Gotteserkenntnis kann auch keine Rede sein ohne die Aufnahme jenes göttlichen Lichtes, das auf dem Antlitz Jesu Christi aufleuchtete. Er allein ist das sichtbare Bild des unsichtbaren Vaters und erst, wer ihn sieht, kann den Vater „sehen“. Es würde einfach theologisch unmöglich Gottes Allmacht zu umreissen, wenn man nicht zuvor die Macht Christi, begreift, die Sünde, Tod und alle Unheilmächte in der Welt überwand. Ähnlich verhält es sich z.B. mit der Barmherzigkeit und Liebe Gottes, sowie überhaupt aller göttlichen Eigenschaften und Verhaltensweisen. Sie müssen von der Tat Christi am Kreuz beleuchtet werden. Auch was Gottes Gerechtigkeit ist, kann der Mensch nicht entsprechend erfassen, wenn er sich nicht vor Augen hält, dass gerade Gott zur Sühnung der Sünde, den Tod Christi wählte. Die Dogmatik wäre überhaupt ausserstande die in der Offenbarung geschehene Neigung Gottes zur Welt recht auszusagen, wenn sie nicht im Licht dessen sehen wollte, in dem „die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes“ (Tit 2, 5) leibhaft erschienen ist. Erst Christus gibt uns Aufschluss über den Sinn dessen, was Gott für uns tut und ist, und auch darüber, was er eigentlich in sich selbst ist²⁷.

Sogar die Tatsache eines Sich-Verschliessens Gott gegenüber im Atheismus darf auch von christologischem Standpunkt aus erfasst werden, wozu heute u.a. gerade die Diskussion um den „Tod Gottes“ anleitet²⁸.

Christologisch geartet ist weiterhin die Schöpfungslehre, in der insbesondere bei Paulus deutlich die kosmologische und anthropologische Funktion des inkarnierten Gotteswortes zum Vorschein tritt. Die ganze Schöpfung geschieht einfach in Christus und auf Christus hin. „Christomorph“ ist insbesondere der Mensch, weil dessen Urbild der Gottmensch ist. Das Konzil verkündet somit aufschlussreich, dass „in Wirklichkeit nur im Geheimnis des Menschgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft aufgehellt“ wird. Von Christus her, der „die Definition des Menschen“ ist,

²⁶ J. Willig, *Jesus Christus — das Gnadengeheimnis Gottes*, *Catholica* 17 (1963) 277–292; W. Breuning, *Jesus Christus der Erlöser*, Mainz 1968, 35 ff; E. Schillebeeckx, *Gott — Kirche — Welt*, Mainz 1970, 29.

²⁷ L. Scheffczyk, *Der eine und dreieinige Gott*, Mainz 1968, 30. Vgl. Y. Congar, *Jésus Christ notre Médiateur, notre Seigneur*, Paris 1966, 7–48.

²⁸ Vgl. J. Feiner — M. Löhrer, in: *Mysterium Salutis*, Bd. III/1,7; A. Gerken, *a.a.O.*, 68f.

muss somit auch ein neues Licht auf das dunkle Geheimnis der Ursünde fallen²⁹.

Einen organischen Teil der Schöpfungslehre bildet selbstverständlich auch die Angelogie, deren christologischer Zug heute vor allem in der Hinordnung der Engel dem heilsgeschichtlichen Werk Gottes in Christus durchbricht³⁰.

Die Gnadenlehre handelt auch nicht von einer *quaedam divina qualitas*, sondern von der dem Menschen zuteil gewordenen Selbstmitteilung Gottes in Christus als spezieller Liebesgabe, um ihn zur Anteilnahme am göttlichen innertrinitarischen Leben zu befähigen. Gnade besagt eben eine höchst personale und eigene Hinwendung Gottes zum Menschen. Als Leben des Gottesvolkes in der übernatürlichen Liebe strömt jegliche Gnade aus Christus, der Quelle und dem Haupt. In ihr haben wir es somit stets mit der erlösenden Liebe Gottes zu tun, die Christus der ganzen Menschheit gebracht hat. Gnade Gottes hat auf Grund dessen somit immer als *gratia Christi* zu gelten³¹.

Die Sakramentologie umschreibt wieder die einzelnen Sakramente als Gnadenzeichen und sieht in ihnen die *divinae incarnationis reliquiae*, indem sie ihre Wirkkraft direkt von Christus — dem Ursakrament Gottes — herleitet. Wichtig ist, dass die Sakramente heute im engen Zusammenhang mit der Ekklesiologie behandelt werden, und zwar im Rahmen der sakramentalen Struktur der Kirche, die als das wahre Grundsakrament Christi angesprochen wird³².

Um die Bedeutung einer christologischen Konzentration für die Mariologie zu erhellen, genügt es ganz einfach darauf hinzuweisen, dass Maria die Mutter Christi ist. Das letzte Konzil spricht eigentlich von ihr nur im Rahmen des Geheimnisses Christi und der Kirche, weil die ältesten mariologischen Dogmen (Gottesmutterchaft und Jungfräulichkeit Mariens) im Grunde christologische Wahrheiten beinhalten. Sie wollen auf ihre eigene Art und Weise sagen, dass Gott in Christus wirklich in unsere menschliche Geschichte eingegangen ist und damit einen „von unten“, durch „Fleisch und Blut“, unableitbaren neuen Anfang gesetzt hat. Die jüngeren mariologischen Dogmen dagegen exemplifizieren ekklesiologische und soteriologische Aussagen. Maria kommt hier als Typus der Kirche und der ganzen erlösten

²⁹ Vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 22; F. Mussner, *Die Schöpfung in Christus*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. II, 445—461. H. Langkammer, *Der Ursprung des Glaubens an Christus den Schöpfungsmittler*, in: *Studii Biblici Franciscani Liber 18* (1968) 55—93; M. Schmaus, *Einige Bemerkungen zur Lehre von der Erbsünde*, in: *Wort in Welt*, Frankfurt 1968, 45ff; J. Weismayer, *Versuch einer zusammenfassenden Aussage der Erbsündenlehre*, in: *Ist Adam an allem schuld?* Wien 1971, 364—375.

³⁰ M. Seemann, *Die Engel*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. II, 983—993.

³¹ Vgl. *Lumen gentium*, Nr. 50.

³² Vgl. L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972; J. Krasinski, *Misterium Chrystusa w sakramentach* (Das Mysterium Christi in den Sakramenten), *Znak* 22 (1970) 1416—1427; A. Skowronek, *Chrystologiczne podstawy Kościoła jako sakramentu* (Christologische Grundlagen der Kirche als Sakrament), *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 1 (1968) 93—104.

Menschheit zur Sprache. Durch sie soll eben in einem Bild gesagt werden, was Gott mit uns Menschen vorhat und was er aus uns „macht“. Mit anderen Worten, sind die mariologischen Dogmen schliesslich also auch nur eine „typologische Exemplifikation“ des christologischen Zentraldogmas³³.

Schliesslich gilt es noch von der Eschatologie zu sagen, dass sie insbesondere jetzt christologisch geprägt ist. Im Zusammenhang mit der Theologie der Hoffnung als Lehre von Jesus Christus und seiner Zukunft hat sie nämlich aufgehört der letzte Traktat zu sein im Sinn einer mehr „kosmologisch-anthropologisch“ als theologisch gestalteten Lehre von den letzten Dingen des Menschen und der Welt. Eigentlich wäre auch sonst „das letzte Ding“, unser Eschaton, nicht „Etwas“, sondern eine Person, und zwar Gott in Christus. Im Tod geht der Mensch nämlich in den Heilstod Christi ein. Christus ist ferner nicht nur hienieden für uns der Mittler zur, im Glauben erlangten, Unmittelbarkeit Gott gegenüber, als solcher muss er auch in der ewigen Schau geltend bleiben. Auf diese Weise sind die „letzten Ereignisse“ ganz von Jesus Christus geprägt. In seiner Rückkehr zum Vater schafft er endgültig nur jene Dimension, die wir biblisch „Himmel nennen“³⁴.

Wie aus dem bereits Gesagten folgt, scheint gerade die Christologie der „christlichste“ dogmatische Traktat zu sein, und alle dogmatischen Einzelgebiete und Detailfragen müssen somit notwendigerweise in engster Beziehung zu ihr stehen. Hier ist also die Frage berechtigt, ob es doch nicht vorteilhafter wäre den Vortrag der Dogmatik einfach mit der Christologie zu beginnen. Dieses Postulat wurde übrigens, und mir will scheinen mit gutem Recht, auch von einigen Rezensenten dem neuen Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, *Mysterium Salutis*, gestellt. Es muss somit verwundern, dass die Herausgeber, bewusst im Angesicht dieser Frage stehend, endgültig doch davon abgegangen sind und bei einer mehr theozentrischen Gliederung des Stoffes nur eine formal christologische Einteilung des ganzen Werkes in fünf Teile bevorzugt haben. Wenn die Christologie als erster „theologischer Traktat“ dieses grosse Werk eröffnet hätte, müsste sie sodann in allen anderen Teilen und Einzelfragen reeller gegenwärtig sein und sie deutlicher in eine, als ein neues Ganzes begriffene, zutiefst biblisch-christliche Lehre von Gott und dem Menschen umgestalten. Natürlich ist dabei an eine, auf Grund des *Mysterium paschale*, erneuerte „integrale Christologie“ zu denken, die von der traditionellen Zweigliederung in die Lehre von dem *Verbum incarnatum* und die Soteriologie Abstand nimmt. Auf dieser Basis wäre es jedenfalls möglich radikaler eine heilsame christologische Konzentration in

³³ W. Kasper, a.a.O., 99; *Lumen gentium*, Cap. VII; A. L. Krupa, *Matka Boża w tajemnicy Chrystusa i Kościoła* (Die Gottesmutter im Geheimnis Christi und der Kirche), *Ateneum Kapłańskie* 65 (1965) 375—368; ders., *Kult Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła* (Der Marienkult im Geheimnis Christi und der Kirche), *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 18 (1971) H. 2, 72—104.

³⁴ K. Rahner, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. III, 47—60, H. U. v. Balthasar, *Umriss der Eschatologie*, in: *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 276—300; vgl. auch W. Kasper, *Jesus der Christus*, a.a.O., 178.

der katholischen Dogmatik durchzuführen. Ferner müsste das, zwangsläufig in jeder Hinsicht von Jesus geprägte, dogmatische Gottesbild von vornherein überall als die Absage an alle uns geläufigen Vorstellungen von Gott zum Vorschein treten, zumal Jesus Christus wirklich einen absoluten Bruch mit jeder nicht christlichen Vorstellung von Gott bedeutet. Wenn wir nur durch Ihn, mit Ihm und in Ihm allein einen „theologischen“ Zugang zu Gott haben, so ist der Glaubensradikalismus die erste Folge dieser Tatsache, an die sich konsequenterweise auch eine glaubhaftere Existenz aus dem Glauben ergeben müsste. Das Formen einer solchen Existenz und neuen Lebensweise des Christen gehört ohne Zweifel auch zu den wesentlichen Aufgaben der „Schuldogmatik“, welche doch nach dem Vaticanum II u.a. *a priori* als ganze kerigmatisch und pastoral bestimmt sein soll³⁵.

III. Die heilsame Bedeutung des christologischen Ansatzes katholischer Dogmatik heute

Der christologische Ansatz ist wohl eher imstande das für gewöhnlich abstrakte dogmatische Reden von Gott zu überwinden und es „menschlicher“ zu gestalten. Er lässt nämlich wahrnehmen, dass Jesus Christus die Legitimation dafür ist, dass seit seinem Kommen ganz konkret, d.h. „im Fleische“ von Gott gesprochen werden darf. Denn „das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit“ (Jo 1, 14). Wenn diesen Worten Rechnung getragen werden soll, so ist Gott einzig und allein in heilsgeschichtlicher Dimension: *propter nos et nostram salutem* dogmatisch anzugehen. Die Ergründung des Gottesproblems unabhängig von der Christusfrage belässt Gott irgendwie im Konjunktiv, demnach „es ihn nur geben könnte“. Als solcher muss er jedoch immer in „gebührender“ Entfernung gelassen werden. Die Entscheidung und wahre Hingabe an Gott fällt aber bei der Frage nach dem *pro me*, kurzum — bei der Frage nach Christus, in dessen Person und Geschichte sich Gott definitiv und vollgültig der Menschheit gegenüber, *quoad nos* erschlossen und ausgesprochen hat³⁶.

Nicht theozentrisch, oder gar „theodizeal“ und weltanschaulich gezieht es der Dogmatik von Gott zu handeln, sondern christozentrisch. Auf diesem Weg kann sie auch überzeugender das Christentum und sein Evangelium nicht nur als eine besondere Religion und Weltanschauung herausstellen,

³⁵ J. Cardonnel, *Gott in Zukunft*, München² 1969, 29f. Vgl. auch: A. Nossol, *Teocentryzm czy chrystocentryzm w wykładach teologii dogmatycznej?* (Theozentrik oder Christozentrik im Vortrag der Dogmatik?), *Collectanea Theologica* 41 (1971) Fasc. 2, 15—28.

³⁶ G. Hommel, *Wie kommt in meiner Erziehung Gott zur Sprache?*, in: *Erbschlüssung der Frage nach Gott*, Bd. II, Freiburg 1970, 145; O. Diehm, *Die Frage nach Gott*, *ebd.*, 129. Vgl. auch H. Schlier, *Das bleibend Katholische*, Münster 1970, 21.

vielmehr vor allem personal als den Gottmenschen — Jesus Christus selbst ansprechen, der nicht nur als Botschafter sondern auch als Inhalt der Botschaft gilt. „Die christliche Botschaft ist, mit einem Wort gesagt, Jesus als der Christus“. Um weiterhin H. K ü n g s Äusserung Platz zu verschaffen, müsste man also gelten lassen: Ähnlich wie z.B. Marxist nur jemand ist, wer sich auf M a r x berufen kann, so heisst es in noch sehr viel radikaler, denn theologischer, also in entideologisierter Weise: Christ, christlich; christliche Kirche ist nur, wer sich auf Christus berufen kann; oder besser, weil ganz konkret gesagt: wer Jesus nachfolgt³⁷. In diesem Sinn ist es in allen Einzelerörterungen der konsequent christozentrischen Dogmatik daran gelegen, dass man nicht bei Jesus als einer Idee stehen bleibt, sondern sich zu ihm als der höchsten Person durchdringt, und an ihn heranwagt. In all ihren Vorstellungen, Modellen und Gedankenbildern will die christozentrische Dogmatik uns Jesus Christus theologisch-begrifflich als die Person näher bringen und zu glauben vorstellen, die nicht nur allein Gegenstand, Objekt der wissenschaftlichen Bemühungen ist, über die man als Solches redet, sondern sie will uns vor allem dazu bringen und „ermächtigen“ mit dieser Person und zu ihr zu reden. Und gerade damit ist ein existentiell wichtiger Faktor gegeben, den die heilsgeschichtliche Dogmatik gewiss in sich birgt. Jesus Christus ist in der Tat Jemand, der mitten unter uns wohnt und mit dem wir täglich umzugehen haben. Er ist doch „das ungeheuer aktive Lebensprinzip unserer Kirche, handelnd, sich kräftig einmischend in unser Schicksal“. Ja, er ist eben unsere „Existenzmitte“, ohne die wir nicht mehr leben können, ohne die, insbesondere heute, alles Leben sinnlos, ja unmöglich wäre³⁸.

Ferner darf nicht die ökumenische Bedeutung der christologischen Konzentration in der Dogmatik ausser Acht gelassen werden. Nicht nur die Beschlüsse des Weltkirchenrates deuten auf die Notwendigkeit einer gemeinsamen Christologie als theologische Basis der heiss ersehnten Einheit der Kirche Christi hin. Im Rahmen verschiedener christlichen Kirchentümer und Konfessionen ertönt heute immer lauter der Ruf: „Hin zum Zentrum, nämlich Christus!“³⁹. Er allein ist schliesslich das Zeichen und der Ursprung der Einheit in einer geteilten Welt⁴⁰.

Hier lohnt eine Rückbesinnung auf K. B a r t h s Worte von der „christologischen Renaissance“ in der katholischen Theologie, die — nach ihm — „ganz neu“ auf die Mitte blicken will, von der her „Theologie und auch

³⁷ H. K ü n g, *Was ist die christliche Botschaft?* in: *Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concillium-Kongresses*, Einsiedeln-Mainz 1971, 78; vgl. ders., *Christ sein*, München 1974, 111—157.

³⁸ Vgl. J. F. G ö r r e s, *Im Winter wächst das Brot, Einsiedeln* 1970, 26f.

³⁹ W. N i e s e l, in: *Verständigung*, Hamburg 1969, 162—170. Vgl. L. J a e g e r, *Christuszeugnis und Einheitsproblem im Weltkirchenrat*, *Catholica* 25 (1971) 169—178.

⁴⁰ J. W i l l e b r a n d s — H. O t t, *Christus, Zeichen und Ursprung der Einheit...*, Zürich 1970. Dieses Werk erschien in der neuen ökumenischen Serie: *Einheit in Christus. Evangelische und katholische Bekenntnisse im Zwingli- und Benziger Verlag*.

jeder Versuch ökumenischer Verständigung allein möglich ist"⁴¹. Dieser hervorragende Christozentriker unserer Generation und dogmatische Verfechter der Sache Christi zeitlebenlang sagte einmal, wir seien schliesslich „getrennt im Glauben, innerhalb des gleichen Glaubens nämlich, weil und indem wir hüben und drüben an denselben Herrn glauben dürfen. Die, denen das einmal aufgeht, dürfen und müssen, anders als zuvor, von dem her, was sie eint, über das, was sie trennt, im Blick auf das, was sie eint, miteinander reden"⁴². Und es ist fürwahr gut, wenn wir dabei keineswegs beim blossen Reden stecken blieben, sondern uns auf ein christlich-konkretes „Tun der Wahrheit in Liebe“ konzentrieren wollten, um auf diese Weise „ganz und gar zu dem heranzuwachsen, der das Haupt ist, zu Christus“ (Eph 4, 15).

Zum Schluss sei noch ein wichtiger Faktor hervorgehoben, der im Zusammenhang mit der konkreten „offiziellen“ ideologischen Realität des Theologisierens im Osten gegeben ist. Wenn es sich die, durch das II. Vatikanische Konzil, erneuerte Kirche anmasst auch in dieser Welt zukünftig existenziell gegenwärtig zu sein, d.h. unter anderen auch gewillt ist, einen Dialog mit dem Marxismus einzugehen, wird man in gewisser Hinsicht im christologischen Ansatz ihrer Theologie die einzige Basis eines solchen Dialogs sehen müssen. Ein anderer Brückenschlag als durch die Person Jesu Christi mag hier kaum in Frage kommen. Sehr zutreffend urteilt aus den „Erfahrungen einer theologischen und kirchlichen Existenz in den sozialistischen Ländern“ J. M. Lochman, wenn er sagt: „Es war diese christologische Neuorientierung, die uns half, die Krisis, in welche eine Kirche 'am Ende des konstantinischen Zeitalters' geworfen wird, zu bestehen, und die Voraussetzungen für den Dialog mit den Marxisten zu schaffen"⁴³. Und er denkt dabei u. a. ausdrücklich an die „so erfreulich gewandelte Atmosphäre in der Begegnung mit der katholischen Kirche“. Das Vaticanum II war nämlich seiner Meinung nach ganz gewiss ein kirchengeschichtliches Ereignis, an dem „trotz allem — eine christologische Konzentration römisch-katholischer Kirche zum Ausdruck kam“⁴⁴. Von dieser „heilsamen“ Kon-

⁴¹ KD IV/1, 858.

⁴² *Ein Brief an den Verfasser*, in: H. Küng, *Rechtfertigung*, Einsiedeln 1957, 13 f. Vgl. hier auch noch die eindeutige Aussage von W. A. Visser't Hooft: „Le mouvement oecuménique nouvelle sera christocentrique ou il ne sera pas. Car en nous soumettant au Christ, nous pouvons compter sur lui pour faire son oeuvre de rassemblement de tous le siens“ — *Les tâches des Eglises dans la situation oecuménique nouvelle*, *Irenikon* 39 (1966) 167. Wenn man den christologischen Ansatz vom Standpunkt einer „integralen Christologie“ aus formuliert, ist keineswegs die Gefahr eines „christologischen (und damit versundenen, des ökumenischen) Triumphalismus“ gegeben, wie sie G. Müller-Fahrenholz sieht. — Vgl. *Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie*, Freiburg 1974, 50 (Anm. 104).

⁴³ J. M. Lochman, *Christus oder Prometheus? Die Kernfrage des christlich-marxistischen Dialogs und die Christologie*, Hamburg 1972, 105. Vgl. hier auch M. Machoveč, *Jesus für Atheisten*, Stuttgart 1972; M. Spieker, *Neomarxismus und Christentum. Zur Problematik des Dialogs*, Paderborn 1974.

⁴⁴ J. M. Lochman, *a.a.O.*, 104f.

zentration wird somit unsere systematische Theologie nicht mehr loskommen. Sie wird gerade gewillt sein, sie noch weit enrstler zu nehmen und auf all ihren Gebieten konsequent durchzuführen und walten zu lassen. Schliesslich sei auch nur auf ihrem Weg in der Zukunft ein nicht zu umgehender gesunder anthropologischer Zug der christlichen Glaubensreflexion gewahrt⁴⁵.

⁴⁵ Vgl. A. Nossol, *Das Problem einer „anthropologischen“ Integration des Theologiestudiums*, Trierer Theologische Zeitschrift 81 (1972) 228—239.

Les cahiers missiologiques

L'Académie de Théologie Catholique a commencé en 1974 la publication de *Zeszyty misjologiczne* (Cahiers missiologiques). Le tome I compte 3 parties. La première et la seconde contiennent les matériaux des symposiums de missiologie organisés par l'ATC en 1971 et 1972. Le premier symposium s'est intéressé avant tout aux problèmes généraux de l'oeuvre missionnaire (trois parties: *Les problèmes fondamentaux de l'activité missionnaire contemporaine*, *Les sources de l'activité missionnaire de l'Eglise* et *Autres problèmes, en particulier la Pologne et les pays du Tiers Monde*). Le deuxième symposium a été consacré, avant tout, aux problèmes de l'Eglise contemporaine en Afrique (trois parties: *L'activité missionnaire en général*, *L'Eglise en Afrique et ses problèmes actuels* et *Les rencontres avec les missionnaires*). La troisième partie de l'ouvrage contient des études plus amples: Le bilan missionnaire du Concile, Les missions à la recherche de leur identité, *La tribu Achewa — sa vie, ses us et coutumes* sur la base des observations et des recherches d'un missionnaire au Malawi).

En 1976 paraîtra un deuxième tome qui contiendra les matériaux des symposiums de 1973 et 1974. Les symposiums ont été consacrés à l'Eglise en Amérique Latine et en Asie. La troisième partie contiendra les travaux scientifiques des enseignants et collaborateurs de la Spécialité de Missiologie qui existe à l'ATC.

JAN STĘPIEŃ, WARSZAWA

DAS APOSTOLAT IN BIBLISCHER SICHT

Das Ziel meines Aufsatzes sei der Versuch, eine neue, biblische Synthese über das Apostolat darzubieten. Meine Einsichten stehen, ich darf es vermuten, im Einklang mit der biblischen Eklesiologie, besonders mit der des Neuen Testaments. Zuvor darf ich den Begriff des Apostolats klären und dabei einige Änderungen in der herkömmlichen Beschreibung des Priestertums im Neuen Testament vorschlagen. Der Hauptteil meines Artikels soll jedoch dem Thema des allgemeinen Apostolats gelten. Das Augenmerk würde ich um das Thema wissenschaftlicher Begründungen konzentrieren, wobei ich diese in der allgemeinen Berufung der Menschheit überhaupt sehe, in der Berufung des „Restes“ und in den Folgerungen der Lehre über die Kirche als Gemeinschaft in Christus. Im letzten Teil will ich auf ein heute lebhaft diskutiertes Problem eingehen, nämlich: Wie sollte sich, zeitgenössisch betrachtet, das Verhältnis zwischen dem allgemeinen und dem hierarchischen, institutionellen Apostolat gestalten.

I. Der Begriff und seine Bedeutung

Der Terminus Apostolat stammt vom griechischen *apostolos*. Dieser Begriff bedeutet in der klassischen Literatur interessanterweise die Flotte, den Kommandanten der Kriegsmarine oder auch die Schiffsmannschaft. Die Bezeichnung des *apostolos* als Gesandten kommt nur bei Herodot vor (I, 21; VI, 8). In der Septuaginta wird der Ausdruck *apostolos* hebräisch durch *shaluach* ersetzt und zwar als participium passivum — gesandt (durch Gott — Nm 16, 26; Js 6, 8) oder auch substantivisch — der Gesandte Gottes (nur 1 Kg 14, 6 im Kodex A).

Im Neuen Testament begegnen wir dem Ausdruck „Apostel“ 79 mal, darunter 35 mal bei Paulus (einmal im Hebräerbrief), 34 mal bei Lukas (6 mal im Evangelium und 28 mal in der Apostelgeschichte); jeweils einmal bei Matthaeus, Markus, Johannes, im I Petrusbrief und im Judasbrief.

Darüber hinaus 3 mal in der Apokalypse, wo an den alttestamentlichen Sinn angeknüpft wird mit einer nur dem Christentum eigentlichen Hinzufügung¹.

Bislang erwähnte man in dieser Beifügung nicht jenen Sinn, der in der klassischen griechischen Sprache vorherrschte. Es scheint, dass man auch diesen Einfluss nicht ausklammern darf, besonders wenn man damit rechnet, dass den Begriff *apostolos* Paulus und sein Reisegefährte Lukas gebraucht haben, denen das klassische Griechisch ja geläufig war, zumal sie auch vorwiegend in der hellenistischen Welt ihre Tätigkeit ausübten. Der in diesen Gebieten gebräuchliche Sinn des Admirals, eines mit besonderen Vollmachten ausgestatteten Menschen, der sich für das Leben der Reisenden verantwortlich wusste, konnte auch den Sinn des Apostels geprägt haben, dessen sich Paulus und Lukas bedienten. Diese Möglichkeit dürfte jedenfalls nicht ausgeschlossen sein.

Im Sinne eines *terminus technicus* meint das Wort „Apostel“ im Neuen Testament jene Personen, die Christus bestellt und gesandt hat, damit sie seine Auferstehung bezeugen, lehren und alle Völker taufen. Zu ihren Aufgaben gehörte ferner die Gründung der Kirchen und Leitung der Gemeinden wie auch die Obhut über die Reinheit der Lehre (Mt 28, 19 f.; 1 Kor 15, 1—11; Gal 1, 8—12). Das eben bildet das Apostolat im strengen Sinn, das institutionelle Apostolat².

In diesem institutionellen Apostolat nehmen auch zwei Kategorien der apostolischen Gehilfen teil. Zur ersten gehören Vorgesetzte der Gemeinden, Leiter (*proistamenoí*), Führende (*hegoumenoi*), Älteste (*presbyteroi*) oder Bischöfe (*episkopoi*). Unter den Letzteren sind jene zu unterscheiden, denen die grössten Vollmachten zukommen — die apostolischen Delegaten wie Timotheus oder Titus. Sie sind Berufene und Gesandte der Apostel. Diese Sendung symbolisierte der im Alten Testament gebräuchliche Ritus der Handauflegung³. Zur zweiten Kategorie der Apostelgehilfen gehören Helfer im Dienst der Gemeindeleiter: Diakone, Diakonissen und Witwen⁴. Auch diese Personen sind Gesandte der Apostel bzw. ihrer Delegaten oder auch der Gehilfen — der Gemeinde-Vorsteher.

Dieses Apostolat bezeichne ich als institutionell, amtlich (ministeriell). Es bildet die Hauptaufgabe, vielleicht sogar ausschliesslich Aufgabe der dazu gesandten Menschen. Von diesem institutionellen, amtlichen Apostolat möchte ich das allgemeine Apostolat abheben, zu welchem alle diejenigen berufen sind, die mit Christus Gemeinschaft bilden; dieses Apostolat erfüllen sie in Abhängigkeit der von Gott erhaltenen Charismen (1 Kor 12, 7—10;

¹ Vgl. J. Stępień, *Eklezjologia św. Pawła*, Poznań 1972, 285f.

² Der Begriff „Apostel“ ist auch im breiteren Sinn anzutreffen: er bezeichnet dann die Delegierten der Kirchen (2 Kor 8, 23 und Phil 2, 35), wahrscheinlich meint dieser Begriff auch die Missionare (Röm 16, 17).

³ Vgl. J. Stępień, *a.a.O.*, 327f.

⁴ Ausführlicher zu diesem Thema vgl. J. Stępień, *a.a.O.*, 322—349.

Sach 12, 6—8 usw.) und jeweiliger Sendung von Seiten der Kirchenleiter (1 Kor 14, 37 f; 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6)⁵.

In unseren weiteren Ausführungen wollen wir uns nur mit dem allgemeinen Apostolat befassen und wenigstens skizzenhaft darauf hinweisen, was darüber das Alte und Neue Testament aussagt.

II. Wissenschaftliche Grundlagen des allgemeinen Apostolates

Es handelt sich hier natürlich um biblische Dokumentation, um eine biblische Theologie des allgemeinen Apostolates. Es scheint, dass das allgemeine Apostolat untrennbar mit der biblischen Idee der Berufung des Menschen verbunden ist, ja überhaupt mit der allgemeinmenschlichen Berufung.

1. Die allgemeinmenschliche Berufung

Es ist darauf hinzuweisen, dass die Idee der Berufung Israels ihren Höhepunkt in der Exilperiode erreicht hat. Diese Berufung wurde zu dieser Zeit um eine neue Dimension bereichert, namentlich in beiden Quellen: Priesterkodex (P) und bei Deutero-Jesaja. Die Berufung Israels und folglich auch die Berufung der Kirche als des neuen Israels erscheint im Lichte dieser Quellen als Verlängerung, als Konsequenz der allgemeinmenschlichen Berufung, die im Schöpfungsplan festgelegt worden ist. Das diese beiden Ideen umschliessende Band, die Idee der Berufung und Schöpfung, bildet das Wort Gottes und seine endgültige Offenbarung⁶.

Welchen Charakter besitzt diese allgemeinmenschliche Berufung? Das Buch Genesis (1, 26—28; 2, 15) pointiert hauptsächlich den Gedanken, der Mensch solle in gewisser Weise das lebendige Abbild des unsichtbaren Gottes darstellen (vgl. Ps 8, 6: „Du hast ihn fast zu einem Gotteswesen gemacht“)⁷. Auf die Frage, wodurch der Mensch Abbild Gottes ist, finden wir die Antwort im Buche Sirach 17, 1—8, wo wir u. a. lesen: „Der Herr hat auch den Menschen aus der Erde erschaffen und lässt ihn wieder zu ihr zurückkehren. Er übertrug ihm die Herrschaft über alle Wesen auf ihr. Ähnlich sich selbst bekleidete er sie (die Menschen) mit Kraft und schuf sie nach seinem Bilde. Er bildete Mund und Zunge, Auge und Ohr und gab ihnen ein Herz zum Denken. Mit verständiger Einsicht erfüllte er sie und

⁵ Die erste Form des Apostolates kann man auch institutionelles Priestertum nennen, die zweite — das gemeinsame Priestertum. Die Bezeichnung des institutionellen Apostolates als Priestertum des Dienstes wird mit dem Einwand rechnen müssen, dass jegliches Apostolat ist und sollte den Charakter des Dienstes tragen, jedes Priestertum: sowohl das institutionelle, amtliche, wie auch das allgemeine.

⁶ Vgl. S. J. J. D'Arcy OP, *Le mystère de la vocation. Essai de théologie biblique*, La Vie Spirituelle 94 (1958) H. 94, 169—183; J. Stępień, *Biblija idea powołania człowieka*, in: *W kierunku człowieka*, hrsg. von B. Bejze, Warszawa 1971, 120—122.

⁷ Vgl. J. Goldstein, *La vocation de l'homme*, La Vie Spirituelle (1969) H. 120, 18.

zeigte ihnen, was gut und böse. Er setzte ihnen sein Auge in ihr Herz, um ihnen die Grösse seiner Werke kundzutun”.

Bei aller sorgfältigen Interpretation dieser Texte (Genesis und Sirach) und Berücksichtigung der Forderungen zeitgenössischer Hermeneutik ist festzustellen, dass der Mensch nur in enger Verbindung mit Gott erscheint, dass er zur Existenz mit Gott berufen ist, um vor seinem Antlitz zu leben und zu wandeln. Die Aufgabe des Menschen besteht sicher darin, die Gestalt der Erde durch seine Arbeit zu prägen; es darf jedoch kein Zweifel darüber herrschen, dass dieser Aufgabenkreis vom Menschen als Ebenbild Gottes zu bewältigen ist⁸. In voller Freiheit, aber mit dem Herzen, in das Gott sein Auge gelegt hat. Der Mensch ist fähig zu unterscheiden zwischen Gut und Böse, ist zugleich im Besitz der Wahl des einen und anderen. Der Mensch ist also frei, aber auch verantwortlich. Bestätigung und Exemplifikation dieses Tatbestandes ist das Drama der Sünde, beschrieben im dritten Kapitel Genesis, also sofort nach der Darstellung der Berufung des Menschen⁹.

Übrigens ist es unmöglich, sich über die Äusserung Paulus auf dem Areopag hinwegzusetzen: „Er hat aus einem einzigen (Ursprung) das ganze Menschengeschlecht hervorgehen lassen, dass es auf der ganzen Erde wohne, und hat bestimmte Zeiten und die Grenzen für ihre Wohnsitze festgesetzt. Sie sollten die Gottheit suchen, ob sie ihn fühlen und finden könnten” (Apg 17, 26—27). Auch an dieser Stelle sehen wir die allgemeinmenschliche Berufung im direkten Schöpfungskontext. Erstrangig kommt hier zur Sprache das Suchen nach Gott, das Abtasten nach ihm in der Dunkelheit.

Der Ausdruck „Gott suchen” ist sehr oft in der Bibel anzutreffen, besonders in den Psalmen und bei den Propheten. Die Heilige Schrift legt uns nahe, dass das permanente Suchen nach Gott des Menschen Pflicht ist. Nur dieses hartnäckige Nachforschen kann den Menschen beglücken (Ps 105, 4); (vgl. Ps 40, 17; 70, 5) und ihm die Lebensfülle versichern (Ps 69, 33; Am 5, 4—6). Wir erfahren, dass das Suchen nach Gott alles im Leben des Menschen ausmacht. Das Wohlgefallen bei Gott finden, seinen Willen zu erfüllen suchen, mit dem ganzen Lebensstil ihn preisen (Zeph 1, 6; 2, 3; Os 5, 6; Js 51, 1; 58, 2; Jr 21, 2; 37, 7).

Paulus betont die Beharrlichkeit in diesem Suchen und die Notwendigkeit der Mühe und Reflexion (Eph 5, 17; Kol 1, 9—10)¹⁰. Die Suche nach Gott bildet wohl die treffendste Auffassung der menschlichen Berufung in

⁸ Eine kritische Würdigung des Artikels U. Iuz, *Obraz Boży w Chrystusie i w człowieku według Nowego Testamentu*, Concilium 1970, 287—394 vgl. J. Stępień, *Biblijna idea powołania człowieka, a.a.O.*, 123.

⁹ Vgl. J. Goldstain, *a.a.O.*, 19f.

¹⁰ Die Epheser werden aufgerufen zum Verständnis des Willens des Herrn (Eph 5, 17). Paulus betet ohne Unterlass um Erleuchtung der Gläubigen: „Deshalb hören auch wir seit dem Tage, da wir das erfahren haben, nicht auf, für euch zu beten und zu flehen, ihr möchtet erfüllt werden mit der klaren Erkenntnis seines Willens in aller geistgewirkten Weisheit und Einsicht, damit ihr des Herrn würdig wandelt, ganz nach seinem Wohlgefallen, fruchtbar seid an allen guten Werken und wachset in der Erkenntnis Gottes” (Kol 1, 9—10).

Bezug auf den Schöpfer hin. Einerseits impliziert nämlich diese Haltung die Unermesslichkeit Gottes, andererseits die Würde des Menschen, seine Intelligenz und seine Freiheit, mit denen ihn Gott ausgestattet hat; zur Geltung kommt auch seine Demut und Wahrheit. Das Suchen nach Gott ist demnach für jeden Menschen möglich (Röm 1—3). Jeder Mensch besitzt nämlich das Gewissen, jeder hat die Vernunft und einen freien Willen und das Gottesauge im Herzen... In diesem allgemeinverpflichtenden Suchen nach Gott sehe ich das erste, hauptsächliche und umfangreichste Prinzip jedes Apostolates, jeder Berufung. Denn Gott ist die Liebe (1 J 4, 16). Das Gottsuchen ist Suchen nach wahrer Liebe, einer selbstlosen und grossmütigen Liebe, einer Liebe, die einfach nicht imstande ist, sich nicht mitzuteilen. Indem wir auf diese Weise Gott suchen, leisten wir auch anderen Hilfe in ihrer Suche nach Gott und im freudigen Finden Gottes, selbstverständlich nur mittels und durch die Liebe. Eine tiefe Grundwahrheit liegt in der Behauptung, der sicherste Beweis für die Existenz Gottes ist der liebende Mensch.

2. Die Sendung des „Restes“

Es soll an dieser Stelle über das Apostolat des Gottesvolkes gehandelt werden. Biblisch gesehen machen sein Wesen drei grundsätzliche, konstitutive Elemente aus: Erwählung, Bund und der „Rest“¹¹. Ich glaube, mich hier auf die Herausstellung des theologischen Begriffes „des Restes“ beschränken zu dürfen, denn die Bibel spricht darüber im Sinne einer neuen Erwählung und verknüpft die Sendung des „Restes“ mit dem Neuen Bund. In dieser Idee des „Restes“ wird man also auch die wesentlichen Elemente der Erwählung und des Bundes erblicken können.

Die Einsetzung des „Restes“ stellt Jesaja folgendermassen dar: „An jedem Tage wird Jahwe zum zweitenmal die Hand erheben, um sich den Rest seines Volkes zu erwerben. Er pflanzt ein Panier für die Völker auf, sammelt die Vertriebenen Israels und bringt die Zerstreuten Judas von den vier Enden der Erde zusammen“ (11, 11—12). Das Motiv dieser neuen Erwählung, ähnlich wie auch der ersten (Spr 7, 7—9; vgl. Spr 4, 37; 10, 15) ist die Gottesliebe: „Denn ein Rest breitet sich aus von Jerusalem und das Entronnene vom Berge Zion. Der Eifer Jahwes Zebaoth wird es vollbringen“ (Js 37, 32)¹². Jeremias spricht in diesem Zusammenhang von einer ewigen Liebe; sie ist eine unerschöpfliche Quelle der Israel widerfahrenden Gnade (31, 2—3). Solch eine Gnade ist auch die Errettung des „Restes“ Israels (31, 7). Gott selbst wird Israel reinigen, ihn prüfen (Sach 13, 8 f.). Auf die Errettung Israels hatten demnach keinen Einfluss seine eigene Verdienste, sondern die unerschöpfliche Güte Gottes, der sich der kleinen Schar erbarmte und sie neuerdings erwählte (Ez 36, 27; 37, 23 f.; 39, 29; Joel 3, 1 f.). Worin

¹¹ Diese Elemente habe ich in: *Eklezjologia św. Pawła, a.a.O.*, 164—186, besprochen.

¹² Andere Texte betonen die Barmherzigkeit Gottes (Am 5, 15) oder auch die Vergebung (Jr 50, 20; Mich 7, 18); vgl. *Theol. Wörterbuch*, IV, 209.

besteht also die Sendung dieses erretteten „Restes“? Seine allgemeine Sendung wesentlich darin, dass es die grenzenlose Liebe Gottes bezeuge, jene Liebe, die den einzigen Grund der Erwählung und Errettung des Gottesvolkes bildet.

Die spezifische Sendung des „Restes“ hingegen steht im Zusammenhang mit der Rolle, welche die Propheten Zion (Js 37, 32; vgl. 4 Kg 19, 31; Mich 4, 1 f.; Jr 31, 6, 7; Joël 3, 5; Sach 8, 1—6 usw.) und dem Messias zugeschrieben (Js 10, 21; vgl. auch 8, 16—18; 9, 5; 11, 1—12; Jr 23, 3, 5 f.; Mich 5, 1 f.). Diese Sendung betrifft die Verwirklichung der unwiederruflichen und unveränderlichen messianischen Versprechen. Sie wurde klar in der Vision des Propheten Jesaja beschrieben 2,2—4 und bei Micha 4,1—5. In der messianischen Zeit werden zum Jerusalemer Tempel alle Völker pilgern, um dort die Gotteswege kennenzulernen und das Recht empfangen, das den wahren und dauernden Frieden unter den Menschen sicherstellen wird. Denn nicht alle Völker werden vernichtet werden, obwohl das Gericht über sie einen der gängigen Grundgedanken der Prophetenverkündigung bildet. Auch unter ihnen wird sich ein „Rest“ ausformen. Deutero-Jesaja ruft die erretteten Heiden auf: „Versammelt euch, kommt und tretet alle heran, ihr Entronnenen der Völker!... Darum wendet euch zu mir und lasst euch retten, all ihr Enden der Erde! Denn ich bin Gott und keiner sonst!“ (Js 45, 20. 22; vgl. Sach 9,7; 14, 16; Ez 36, 3. 5. 36). Auch sie, die Entronnenen unter den Heiden, werden ebenfalls berufen werden und werden aktiv am Dienst Jahwes teilnehmen (Js 66, 18—21).

Die Sendung des „Restes“ besteht darin, Zeichen für die Heiden zu sein, die Wege zu Gott zu erleichtern und zu bahnen und dies allen Völkern gegenüber, damit sie ihre Berufung als Zeichen unermesslicher Gottesliebe erleben. dieser Liebe die hebräisch konzis mit dem Begriff *chaschaq*, in Liebe in die Arme schliessen, wiedergegeben wird; dieser Terminus wird in der Verbindung mit *bachar* — erwählen gebraucht (Dt 7,7; 10, 15); auf diese Liebe antwortet der Mensch mit der Zuneigung zu Gott, was präzis im Hebräischen mit dem Verb *dabhag* (wörtlich — am Halse hängen) ausgedrückt wird. Dt beschreibt jene Haltung folgenderweise (30, 19—20): „Leben und Tod, Segen und Fluch habe ich dir vor Augen gestellt. So sollst du denn, dass du und deine Nachkommen am Leben bleiben, das Leben wählen, indem du Jahwe, deinen Gott, liebest, seiner Stimme gehorchst und ihm anhängst“. Darin also kommt die Sendung des „Restes“ des Gottesvolkes zum Ausdruck und dies auch heute: Das Apostolat unter den Ungläubigen, den Stehenden ausserhalb der Kirche. Seele dieses Apostolats ist die Liebe, die ihren Quell im Vater hat und vom Vater über Christus auf die Apostel und an das ganze Gottesvolk, auf uns alle übergeht. Eine schenkende Liebe ohne jegliche Spur von Selbstsucht oder Eigennutz. Die Liebe, die am Anfang alles Guten steht, aller Wahrheit und aller Gabe¹³.

¹³ Vgl. Y. M. J. Congar, *Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*, Paris 1962, 13—15.

3. Die Gemeinschaft in Christus

Man kann wohl sagen, dass die Kirche als Gemeinschaft mit Christus am vollkommensten in den Briefen Paulus an die Korinther und Römer beschrieben wird, in dem Sinne nämlich, dass dort die Gläubigen als Leib Christi aufgefasst werden (1 Kor 12, 27; Röm 12, 15). Der Apostel wollte hier die organische Einheit, Heiligkeit und Dienstbereitschaft der Kirchenmitglieder hervorheben¹⁴. Alle genannten drei Momente bilden die ausdrückliche und ausführliche Begründung für das Apostolat innerhalb der Kirche.

„Wie nämlich der Leib nur einer ist, jedoch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber trotz ihrer Vielheit einen einzigen Leib bilden, so ist es auch mit Christus. Denn in einem Geiste sind auch wir alle zu einem Leibe getauft worden, ob wir Juden sind oder Griechen, ob Sklaven oder Freie; und wir sind alle mit einem Geiste getränkt worden“ (1 Kor 12, 12—13). „So sind wir viele ein Leib in Christus, einzeln aber sind wir untereinander Glieder“ (Röm 12, 5). Paulus hebt hervor, dass im Leibe keine Spaltungen vorkommen dürfen; die organische Einheit des Leibes fordert, dass alle Glieder im gleichen Masse um sich besorgt sein müssen. Des einen Leid fügt allen andern Schmerz zu, und umgekehrt — die Freude des einen trägt zur Freude aller bei (Röm 12, 24—26).

Die erstrangige Aufgabe und Pflicht eines jeden Christen, d.h. des in Christus Eingegliederten besteht nun in der Sorge um die Gesundheit aller Kirchenmitglieder, die ja alle einen Leib bilden. Es braucht keiner ausführlicheren Beweisführung, weshalb im Zentrum unseres Augenmerks die Schwachen und Leidenden, die Zöllner und Sünder sich befinden sollen. Wir wissen, dass vor allem zu ihnen Christus gesandt wurde (Mt 9, 10—13; Mk 2, 15—17; Lk 5, 29—32; 7, 36—50); das Suchen Jesu galt an erster Stelle gerade diesen Menschen; ihre Bekehrung löst im Himmel besondere Freude aus.

Das Postulat des Apostolates eben unter diesen unseren schwächsten, kranken und sündigen Brüdern ergibt sich auch klar aus der Heiligkeit der Kirche; für diese Heiligkeit sind wir alle restlos verantwortlich. Den wesentlichen Inhalt der Heiligkeit der Kirche als des Leibes Christi hat uns Paulus aufgezeigt in 1 Kor 12, 31; 14, 1 und 12, 1—21. Die genannten Stellen dürfte man bezeichnen als die *Magna Charta* des Christen.

Im ersten Text lenkt Paulus die Aufmerksamkeit der sich verschiedener Charismen rühmenden Korinther auf das grösste Charisma, ohne das alle übrigen einfach bedeutungslos sind. Es ist die Liebe (1 Kor 13, 1—3). Die langmütige und gütige Liebe, die nicht eifersüchtig ist, nicht prahlt und aufgeblasen ist, nicht taktlos ist und das Eigene nicht sucht, die sich nicht erbittern lässt, das Böse nicht nachträgt, sich nicht über das Unrecht freut, sie freut sich vielmehr mit an der Wahrheit, die alles glaubt und hofft (1 Kor 13, 4—9).

¹⁴ Ausführlicher darüber vgl. J. Stępień, *Eklezjologia św. Pawła, a.a.O.*, 86—106.

Denselben Heiligkeitsbegriff decken wir in Röm 12, 1—21 auf. Der Apostel ruft die Römer zur Hingabe an ein lebendiges Opfer auf, ein Gott wohlgefälliges Opfer; solche Darbringung wird nämlich Ausdruck ihres geistigen Gottesdienstes sein (Röm 12, 1). Besonders schärft ihnen Paulus ein, dass sie nicht hoch von sich denken, sondern selbstkritisch seien und nicht vergessen, wozu sie Gott berufen hat (Röm 12, 3). So wie es in jedem Leib viele Glieder gibt, die verschiedene Dienste verrichten, „so sind wir viele ein Leib in Christus, einzeln aber sind wir untereinander Glieder“ (Röm 12, 4—5).

Weiterhin zählt Paulus verschiedene Charismen auf, um praktisch die verschiedenen Funktionen ans Licht zu rücken, welche von den Christen zum Wohle der ganzen Kirche erfüllt werden (Röm 12, 6—8).

Im unmittelbaren Anschluss daran (V. 9—21) geht Paulus auf ihre gemeinsame Haltung ein, auf die Weise, die sie zum lebendigen, heiligen und Gott wohlgefälligen Opfer umgestalten wird, meint Paulus die authentische Liebe, „ungeheuchelt“ (V. 9), die ihren Ausdruck in der Bruderliebe findet, dass „ein jeder den anderen schätze an Ehre höher ein als sich selbst“ (V. 10). Der Apostel bringt die Tugend der Gastfreundschaft in Erinnerung (V. 13), um dann den Segen über die Verfolger zu spenden und sie nicht zu verfluchen (V. 14). Mitleid soll den Nächsten entgegengebracht werden, in der Freude und Traurigkeit (V. 15), man soll sich nicht selbst für klug halten und sich nicht über andere stellen (V. 16). Böses mit Bösem nicht vergelten, sondern allen das Gute tun (V. 17). Soweit es möglich ist, soll man mit allen Menschen im Frieden leben (V. 18). Die Rache soll gemieden werden, im Gegenteil — die Feinde müssten brüderlich behandelt werden, sie speisen, wenn sie hungern und tränken (V. 19—20). Das Böse muss durch das Gute überwunden werden (V. 21; Mt 6, 44—48; Lk 6, 27—35). Es ist hier nichts hinzuzufügen oder abzunehmen. So sollte das christliche Apostolat immer gesehen werden, um so mehr in unseren Zeiten.

Die oben dargelegten doktrinen Fundamente des Apostolates bilden, wie dies graphisch zu ersehen ist, im gewissen Sinne drei Kondignationen. Die erste, räumlich die umfassendste, besagt über die allgemein-menschliche Berufung, verbunden mit dem Schöpfungsakt und alle Menschen aller Zeiten umgreifend. Die zweite meint die Sendung des „Rostes“ wie auch die Erwählung des Volkes im Neuen Bund; hier handelt es sich vorwiegend um das Apostolat unter Nichtglaubenden, die ausserhalb der Kirche stehen. Das dritte Stockwerk setzt den Akzent auf die Kirche in ihrer Eigenschaft als Gemeinschaft mit Christus, weist in die Richtung und Methoden des Apostolates im Rahmen der Kirche.

- | | |
|---|---|
| 3. Gemeinschaft in Christus | — Apostolat innerhalb der Kirche |
| 2. Berufung des „Restes“ | — Apostolat unter den Nichtglaubenden (ausserhalb der Kirche) |
| 1. Allgemeinmenschliche Berufung | — Alle für alle |

III. Allgemeines Apostolat und Hierarchie

Aus dem bereits im II. Kapitel Gesagten geht hervor, dass jeder Mensch, und der Christ im besonderen, zum Apostolat berufen ist. Der Ort, Charakter und die Spannweite des Apostolates eines jeden von uns wird durch unsere spezielle bzw. individuelle Berufung im Rahmen der allgemeinen und gemeinsamen Berufung der gesamten Menschheit zum Heil. Diese besondere Berufung hängt natürlich auch von den Charismen ab, die Gott freiwaltend jedem Menschen zuteilt, damit er seine ihm aufgetragene Mission zum Wohle der Gemeinschaft ausüben kann (1 Kor 12, 7; 14, 12; Röm 12, 4—8; Kol 2, 19; Eph 4, 7—16). „Er ist es auch, der die einen ernannte als Apostel, andere als Propheten, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer, um die Heiligen heranzubilden zur Ausführung ihres Dienstes, zum Aufbau des Leibes Christi, bis wir alle hingelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zur vollen Mannesreife, zum Altermass der Fülle Christi... Von ihm aus (Christus) wird der ganze Leib zusammengefügt und fest zusammengehalten durch jedes einzelne Gelenk, das da einen Dienst zu verrichten hat je nach der Kraft, die jedem einzelnen Teil zugemessen ist, und so geht das Wachstum des Leibes vor sich, bis er sich selbst in der Liebe aufbaut hat“ (Eph 4, 11—16). Es besteht darüber kein Zweifel, dass es in der Kirche neben der Hierarchie auch eine charismatische Organisation gegeben hat. In liturgischen Versammlungen dürften alle gläubigen Charismatiker das Wort ergreifen (1 Kor 14, 1—32). In der Kirchenleitung betätigten sich in frühchristlicher Zeit neben den Vorstehern auch gewöhnliche Gläubigen, manchmal ganze Gemeinden¹⁵. Die Gemeinde in ihrer Gesamtheit prüfte die Echtheit der Charismen (1 Thess 5, 21; 1 Kor 14, 29); die Gemeinde berief Sitzungen, in denen sie ihre Rechtsvollmacht ausübte (1 Kor 5, 3—5), entsand Delegaten (1 Kor 16, 3; 2 Kor 8, 19; Apg 15, 2. 22) und Missionäre (Apg 13, 2—3), nahm an der Berufung auf kirchliche Ämter teil: prophetische Stimmen wiesen hin auf konkrete Personen (1 Tim 1, 18; 4, 14). Ferner ist die Tatsache bekannt, dass Apostelnachfolger in den Gemeinden Presbyter mit Zustimmung der ganzen Kirche bestellten (Klemens, Kor. 44, 3; Did. 15, 1). Das Problem stellt sich heute von neuem unseren evangelischen Brüdern gegenüber: ob nämlich die Kirchenstruktur charismatisch sein sollte oder institutionell, hierarchisch.

Diese alternativ vorgefasste Problemstellung bedeutet allerdings einen Fehlgriff. Es gibt kein einziges ernstes Argument, mit dem man gegen die frühchristliche institutionelle Organisation ins Feld rücken könnte¹⁶. Zweifellos sollte die Kirche auch eine charismatische Organisation darstellen. Die

¹⁵ R. Bultmann nennt das Gemeinde-Demokratie, obwohl er zugibt, dass es vielmehr eine Pneumatokratie oder Christokratie war (*Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen³ 1958, 451).

¹⁶ Dies zu begründen habe ich in meiner *Eklezjologia św. Pawła* versucht (285—349). Dort habe ich mich auch in Polemik mit unseren getrennten protestantischen Brüdern in der Frage der charismatischen oder institutionellen Organisation der Kirche auseinandergesetzt (vgl. *a.a.O.*, 359—372).

Charismen bildeten keinen unabhängigen, heterogenischen Organismus in bezug auf Hierarchie, die ihrem Wesen nach charismatisch war und ist. Die Vorsteher der Kirche, besonders Petrus und Paulus waren Träger aller Charismen und zwar im eminenten Sinn (1 Kor 2, 4—5, 14, 18; 2 Kor 12, 12—13; vgl. Röm 15, 18—19). Jedes kirchliche Amt erfordert den Besitz charismatischer Befähigungen. Die Mahnung an Timotheus (2 Tim 1, 6), er solle in sich von neuem das göttliche Charisma entfachen, das in der Handauflegung des Apostels zur Entfaltung kommt, ist in diesem Zusammenhang sehr lehrreich.

In keinem Fall darf man das allgemeine charismatische Apostolat der Hierarchie gegenüberstellen, bzw. eines gegen das andere ausspielen. Noch mehr, mit grösstem Nachdruck muss jene Tatsache hervorgehoben werden, dass das charismatische Apostolat immer durch das hierarchische Apostolat kontrolliert und auch geprüft werden sollte. Paulus liess in dieser Frage keinen Raum zum entstehen von Zweifeln. Er selbst stellt auf Grund seiner Mission von Christus eine Hierarchie unter den Trägern von Charismen (1 Kor 12, 29—31). Paulus gibt Normen an, an die sich Charismatiker halten sollten, die in der Kirche das Wort ergreifen (1 Kor 14, 27—31). In Fällen, wo der Übersetzer fehlt, verbietet der Apostel sich der Glossolie zu bedienen. Den Propheten legt Paulus nahe, dass sie nicht unbedingt von ihren Charismen Gebrauch machen müssten (1 Kor 14, 38). Der Gebrauch davon hängt von ihnen und vom Vorsteher der Versammlung ab. Alle diese Massnahmen beschliesst Paulus auf eine Weise, die unmissverständlich klar die Rolle umreisst, die der Apostel sich selbst im Verhältnis zu den Charismatikern anberaumt: „Wenn einer ein Prophet oder Geistbegabter zu sein glaubt, soll er anerkennen, dass dies, was ich an euch schreibe, ein Gebot des Herrn ist. Erkennt das einer nicht, so wird er auch nicht anerkannt“ (1 Kor 14, 37—38).

Auch darf nicht vergessen werden, dass eben das von Christus den Aposteln übertragene Evangelium das Evangelium ist (Gal 1, 6f.). Es kann weder durch Paulus noch durch einen Engel vom Himmel verändert werden (Gal 1, 8—9; 1 Kor 3, 11; 4, 6).

Dieselbe Lehre vertreten alle Apostel (1 Kor 15, 11). Paulus ruft oft zum unverbrüchlichen Festhalten an der Tradition auf (2 Thess 2, 15; 1 Kor 11, 2). Für das Übernehmen dieser Form der Lehre (*typos didaches*) werden die Römer gelobt (Röm 6, 17). Die Kolosser fordert Paulus auf, in Christus verbunden zu bleiben, gestärkt in diesem Glauben, in dem sie belehrt wurden: von allen Fehlern Abstand zu nehmen die von menschlicher Tradition herkommen und mit der Lehre Christi nicht übereinstimmen (Kol 2, 7—8). Die Treue zur Tradition wird besonders in den Pastoralbriefen zur Geltung gebracht: „O Timotheus, bewahre das anvertraute Gut; lass dich nicht ein auf das unfrome Geschwätz und die Einwände der fälschlich sogenannten Erkenntnis, zu der sich gewisse Leute bekannt haben und dadurch vom Glauben abgeirrt sind“ (1 Tim 6, 20—27).

Die Sorge um Aufbewahrung des Glaubensgutes gehört zur unbeirrbaren Funktion des hierarchischen Apostolates. Diese Aufgabe erfüllt das hierar-

chische Apostolat auf zweifache Weise. Positiv in dem Sinne, dass die Hierarchie verschiedenen Menschen diese oder jene Sendung anvertraut; in diesem Fall wird das allgemeine offizielle Apostolat mit dem hierarchischen Apostolat verknüpft. Im negativen Sinn hingegen dadurch, dass die Hierarchie nur dort zu notwendigen Massnahmen greift, wo Einheit und Reinheit des Evangeliums Christi gefährdet wird. In beiden Fällen sind diejenigen für den Glaubensschatz verantwortlich, die Gott für diese Aufgaben mit entsprechenden Charismen ausstattet und denen diese Aufgabe von den Kirchenvorstehern aufgetragen wurde. Kurz gesagt — diese Mission hat das hierarchische Apostolat zu erfüllen.

Bibliographies de la théologie en Pologne

L'Académie de Théologie Catholique publie systématiquement les bibliographies concernant les publications du domaine des sciences ecclésiastiques qui paraissent en Pologne après la deuxième guerre mondiale. A côté des bibliographies systématiques qui présentent des domaines précis des sciences ecclésiastiques, est également publiée la bibliographie courante.

On peut p.ex. citer les bibliographies qui paraîtront en 1976:

1. *Bibliografia historii Kościoła w Polsce za lata 1944—1970* (Bibliographie de l'histoire de l'Eglise en Pologne en 1944—1970) sous la direction de l'abbé Hieronim Eugeniusz Wyczański.
2. *Bibliografia historii Kościoła w Polsce za lata 1971—1972* (Bibliographie de l'histoire de l'Eglise en Pologne en 1971—1972) sous la direction de l'abbé Franciszek Stopniak.
3. *Polska bibliografia nauk kościelnych za lata 1972—1973* (Bibliographie polonaise des sciences ecclésiastiques en 1972—1973) sous la direction de l'abbé Remigiusz Sobański.

JÓZEF MAJKA, WROCLAW

SOZIALE RELIGIÖSE KULTUSZENTREN

Versuch einer Theorie

Das Problem der religiösen Kultuszentren ist in den Überlegungen von Stefan Czarnowski¹ angeschnitten worden gelegentlich seiner Erwägungen über die Rolle des Ortes und des Raumes im religiösen Glauben verschiedener Völker. Er befasst sich jedoch mehr mit komparatistischer Religionswissenschaft, als mit Religionssoziologie im engen und heutigen Sinne des Wortes². Aber auch hier begegnen wir einer Reihe von Feststellungen, die uns als Ausgangspunkt einer soziologischen Analyse des Kultuszentrums dienen könnten und deshalb kann man seine Bemerkungen nicht ganz ausser Acht lassen.

Die Hauptthesen in den Überlegungen von Czarnowski lassen sich folgend formulieren: Jede Religionsgruppe, die einen bestimmten Raum einnimmt, besitzt einen festen bzw. unbeständigen heiligen Ort, eine Stätte, gesondert und genau von dem von der Gruppe bewohnten Gebiet abgegrenzt, sozusagen von der übrigen Welt abgehoben. Der Verfasser befasst sich dabei eingehend mit der religiösen Bedeutung der Grenzen des von der Gruppe bewohnten Gebietes; jedoch spricht er viele vereinfachte Meinungen dabei aus, was zu gewissen Missverständnissen führt. Wir lassen uns nicht näher damit ein, weil es für uns nur ein Randproblem bedeutet. Er ist der Meinung, die abgesonderte und sakralisierte Kultusstätte repräsentiere im Bewusstsein der Gruppenmitglieder das Ganze ihres Territoriums und sogar im gewissen Sinne die ganze Welt. Man könnte daraus schliessen, sie nehme eine vertretende Rolle ein, allen anderen Opfern ähnlich, doch ist diese Analogie für Czarnowski sichtbar.

¹ S. Czarnowski, *Podział przestrzeni i jej rozgraniczenie w religii i magii*, in: *Dziela*, Bd. III, Warszawa 1955, 221—236.

² Das ergibt sich aus Czarnowski's Verbindung mit der soziologischen Schule von E. Durkheim und der Auffassungsweise der Religionssoziologie durch Vertreter jener Schule.

Die Lokalisierung des Kultes, d.h. die Aussonderung einer bestimmten Stelle, wo der Kult praktiziert wird, ist vom soziologischen Standpunkt aus verständlich, wenn man voraussetzt, dass der Kult in der jeweiligen Gruppe als Angelegenheit der ganzen Gruppe aufgefasst wird d.h. als gemeinschaftliche Tätigkeit³. Das allein würde noch nicht erklären, warum die Kultusstätte sakralisiert und für die ganze Welt stellvertretend sei, zumindest im Sinne von Welt der in Frage kommenden Gruppe. Gerade darin besteht das Spezifische des Kultuszentrums, womit wir uns in diesem Aufsatz beschäftigen möchten.

Die Kultusstätte ist vor allem ein Gott geweihter Ort, d.h. Ihm sozusagen zum Eigentum gegeben, als Opfer und äusserer Ausdruck dessen, dass die ganze Welt und alles, was die Gruppe besitzt, Sein Eigentum und zugleich ein Geschenk von Ihm sei. Aus diesem Grund ist im Bewusstsein der Gläubigen diese Stätte der würdigste, ehrwürdigste und schönste Ort, er repräsentiert die ganze Welt, denn in Vertretung aller Orte und Dinge wurde er — Bild und Symbol der ganzen Welt — Ihm zum ausschliesslichen Eigentum gegeben. Eben aus diesem Grund ist diese Stätte abgesondert und unnahbar.

Im Bewusstsein der Mitglieder der Gruppe besteht ebenfalls die Überzeugung, dass die Stätte von Gott angenommen und anerkannt, vielleicht sogar von Ihm selbst auserwählt und somit der Ort Seiner besonderen Gegenwart sei. Es ist deshalb besonders leicht, hier den Kontakt mit Gott zu erreichen, Ihn zu ehren und Gnaden von Ihm zu erbitten. Sie wird von Ihm in besonderer Weise geliebt; und weil Er hier besonders zugegen ist, erhört Er auch unsere Bitten und drückt uns gegenüber Seinen Willen aus. In der katholischen Religion ist es darüber hinaus der Ort der ständigen eucharistischen Gegenwart Christi, was jedoch nicht immer der Fall sein muss, denn es gibt auch Kultusstätte, wo die Eucharistie nicht aufbewahrt wird.

Im Augenblick wollen wir uns aber nicht mit theologischen Problematik des Kultuszentrums befassen, sondern mit seinen sozialen und genauer, mit seinen soziologischen Aspekten. Das Kultuszentrum bedeutet ein wichtiges Element einer jeden sozialen Religionsgruppe, es ist der Ort und das Instrument ihrer Tätigkeit; gleichzeitig kann es aber als selbständiges Subjekt dieser Tätigkeit aufgefasst werden, als Subjekt, durch das die Gruppe in ihrer Existenz geformt wird, als gesondertes soziologisches Phänomen von bestimmter Struktur und spezifischer Dynamik. Aus diesen Gründen kann und muss es zum Forschungsobjekt der Religionssoziologie werden⁴. Untersuchungen dieser Art erfordern jedoch die Herausbildung einer gewissen theoretischen Konstruktion, die als ihr Ausgangspunkt dienen könnte und welche

³ Die Bedeutung des Ortes für das religiöse Leben der Gruppe und besonders für ihre Kultakte hebt ebenfalls F. Houtart hervor in seinem Artikel über Soziologie der Pfarrei als eucharistischer Versammlung, abgedruckt in: *Ludzie, wiara, Kościół*, Warszawa 1966, 397 f.

⁴ Solche Untersuchungen führte unter Leitung des Verfassers des vorliegenden Artikels u.a. W. Witkowski durch: *Rola sanktuarium maryjnego w życiu diecezji (Studium socjograficzne na przykładzie sanktuarium maryjnego w Tuchowie)*, Lublin 1966 (Diss.).

sich durch die Forschungen bewahrheiten liesse. Indem wir also den Versuch einer Theorie des sozialen Kultuszentrums unternehmen, wenden wir den Termin Theorie in jener Bedeutung an, wie er in der gegenwärtigen Soziologie geläufig ist, d.h. in der Bedeutung von mehr oder weniger bewährter Forschungskonstruktionen. Meistens sind es allgemeine Formulierungen, die sogar nicht immer ständige Beziehungen zwischen den Erscheinungen ausdrücken; häufig sind es nur Versuche, die Struktur der Erscheinungen zu umreissen oder, wie im Falle der Typologie die zwischen ihnen auftretenden Ähnlichkeiten anzudeuten⁵.

Es wurde bereits darauf aufmerksam gemacht, dass der Gegenstand unserer Analyse die soziologischen und nicht die theologischen Aspekte des Kultuszentrums sein werden; das soll aber nicht heissen, dass die vollständige und komplette soziologische Analyse einer jeglichen religiös-sozialen Erscheinung ohne Berücksichtigung ihres theologischen Inhaltes möglich wäre. Wir müssen daher diese im Auge behalten, indem wir die grundsätzlichen Unterscheidungen in soziologischer Richtung führen. Wir werden uns also zunächst mit der Struktur des Kultuszentrums befassen, indem wir seine Hauptbestandteile analysieren unter Berücksichtigung der hier auftretenden Unterschiede; danach werden wir unser Augenmerk auf die Tätigkeit des Zentrums sowohl als Instrument als auch in der Rolle des Subjekts werfen, indem auf die Möglichkeit eines historisch-soziologischen Forschungsmodells hingewiesen wird, um endlich die Frage nach seiner Rolle und Funktion im religiösen und gesellschaftlichen Leben der Gruppe zu stellen. Diese drei Richtungen der Analyse geben dem Forschenden nicht nur die Möglichkeit ein vollständiges Bild des untersuchten Zentrums zu entwerfen, sondern — im Falle breit angelegter Forschungen — ebenfalls die Typologie der sozialen Zentren des religiösen Kultes aufzustellen und ihre Eigenart zu bestimmen.

1. Die Struktur des Kultuszentrums

In seinen Überlegungen über die Kultuszentren hebt Czarnowski vor allem ein Element eines jeden dieser Zentren hervor, nämlich den Ort und seine Beziehung zum ganzen von der Gruppe besetzten Raum. Man muss von vornherein feststellen, dass nicht immer grundsätzliches Gewicht weder auf die Beständigkeit noch auf die Einheit des Zentrums in der Gruppe gelegt wird, obschon in zahlreichen Fällen sowohl das eine als auch das andere eine grosse Rolle spielt. Im Evangelium begegnen wir einem Widerhall des Streites um die geeignete Stätte des Kultes (Jo 4, 20); die Streitigkeiten hatten um so grösseres Gewicht, da man glaubte, es könne nur einen solchen Ort geben. Die Einheit des Ortes war nicht nur Symbol der Einheit Gottes, sondern ihre Aufgabe war, die Einheit des Kultes und des Ortes aufrecht zu erhalten. In anderen Religionen erreicht man dieses Ziel, indem man

⁵ Vgl. D. O. Moberg, *Sociologia religii w Europie Zachodniej i Ameryce*, in: *Ludzie, wiara, Kościół, a.a.O.*, 30 ff; vgl. auch F. Kaufmann, *Methodology of the Social Sciences*, London 1958, 33 f.

eine gewisse Hierarchie der Kultuszentren und darunter die Bedeutung eines zentralen hervorhebt, wie z.B. im Islam.

Christus lehnt das Prinzip der Einheit und Beständigkeit des Ortes des Kultes ab (Jo 4, 23 f); er stützt die Einheit der Kirche auf personalen und nicht dinglichen Momenten. Die öffentlichen, gemeinschaftlichen Kultakte waren deshalb in der jungen Kirche mit der Person des Bischofs eng verbunden und nicht mit einem bestimmten Orte, der erst im Laufe der Zeit aus rein praktischen Gründen den Charakter von Beständigkeit angenommen hat.

Die Tendenz, die Einheit eines Zentrums zu bewahren, hat selbstverständlich dann eine besondere soziale Bedeutung, wenn die Religionsgruppe sich mit der nationalen Gruppe identifiziert, bzw. wenn sie die Bewahrung ihrer Einheit und Eigenart anstrebt. In diesem Fall wird die Einheit der Gruppe durch die Einheit des Zentrums nicht nur aufrecht erhalten, sondern das Zentrum trägt dazu bei, das Band der Einheit enger zu knüpfen. Der universelle Charakter des Christentums hatte solche Bedürfnisse nicht nötig, es war sogar gegen die Bindung des christlichen Kultes mit einem bestimmten Ort. An dieses Prinzip hielt man auch dann noch fest, nachdem Rom zum juridischen Mittelpunkt der Kirche geworden war, denn die Bedeutung dieses Zentrums war immer mit der juridischen Funktion Petri und seiner Nachfolger verbunden und nur zweitrangig mit dem Kultuscharakter des Ortes.

Man kann also die allgemeine These aufstellen, dass der christliche Kult dank seinem eucharistischen und sakramentalen Charakter, wie auch wegen der besonderen Struktur der Kirche im Gegensatz zum Kult des Alten Bundes und anderer Religionen (die Religionen des Altertums, der Islam, der Shintoismus⁶, die Religion der Inkas⁷ usw.) im Grunde mit keinem bestimmten Ort verbunden ist. Das heisst aber nicht, dass in der geschichtlichen Entwicklung einige Orte aus verschiedenen Gründen keine kultische Bedeutung von verschiedener sozialer Reichweite angenommen hätten; dieser Wirkungsbereich erstreckte sich nicht nur auf lokale, sondern in etlichen Fällen auf allgemein kirchliche oder allgemein christliche Gebiete. Solch eine Bedeutung jener Orte erwuchs jedoch eher aus historischsozialen Motiven als aus theologischen Gründen.

Es sind vor allem Orte geheiligt durch die historische Gegenwart und Passion Christi, durch die Märtyrer- und Heiligengräber, durch die Gegenwart besonders geehrter Gnadenbilder, welche Christus, die Muttergottes und die Heiligen darstellen; es sind Orte besonderer Ereignisse (Wunder, Erscheinungen). Hier konzentriert sich der Kult sozusagen spontan, d.h. unabhängig von den organisatorischen Entscheidungen des kirchlichen Amtes; er besitzt einen grösseren Wirkungsbereich, als es sich aus der organisatorischen Struktur der Kirche ergeben würde. Es bedeutet aber keineswegs, dass er sich hier gegen den Willen der Kirche entwickelt hat. Er wird von der Kirche

⁶ Siehe: W. Nagae, *Religie Japonii*, in: E. Dąbrowski (Hrsg.), *Religie świata*, Warszawa 1957, 110 ff.

⁷ Siehe: R. H. Nocoń, *Dzieje, kultura i upadek Inków*, Wrocław 1957, 152 f.

anerkannt und es gibt Fälle, wo die Kirche die Bestimmung des Ortes für den Kultus von dem diesbezüglichen gesellschaftlichen Bewusstsein und sogar von den nichtchristlichen Praktiken abhängig machte. Es ist bekannt, dass die ersten Pfarrkirchen oft an ehemaligen heidnischen Kultstätten errichtet wurden⁸. Auf diese Weise wurde der Kultcharakter des Ortes verwertet und das Zentrum des früheren Kultes erfolgreich liquidiert.

In dieser Art wurden im Christentum zwei Typen von Kultusorten gebildet: a) einfache, allgemeine Orte des eucharistischen Kultes, b) Kultusorte von besonderem Charakter. Der zweite Typ kann noch unterteilt werden je nach der Entstehungszeit der charakteristischen Eigenschaft, durch welche dieser Ort zu einem besonderen Kultuszentrum wird. Es gibt also Orte, die unter besonderen Umständen (historische Ereignisse, Erscheinungen, Grabstätte heiliger Martyrer, ehemaliger heidnischer Kultus usw.) zu Kultusstätten wurden oder aber solche, die als Kultusorte im Laufe ihres Bestehens einige besondere Merkmale erlangt haben (Gnaden und Wunder verknüpft mit einem bestimmten Bildnis, Entfaltung der Wallfahrten usw.).

Im katholischen Raum und zwar hier vor allem sind Kultusorte von besonderem Charakter gleichzeitig Orte des eucharistischen Kultes, was von den Gläubigen als etwas Selbstverständliches betrachtet wird und deshalb wird dieser Kult nicht in den Vordergrund gestellt. Der eucharistische Kult ist allgemein verbreitet, deshalb ist das, was jene Orte auszeichnet eben die besonderen Kultformen, die sich hier entwickelt haben (der Passionskult, Marien- und Heiligenverehrung usw.).

Sowohl die einfachen eucharistischen wie auch die Stätten eines besonderen Kultes haben ausserdem auch gewisse gemeinsame Merkmale, entscheidend für ihren Charakter einer heiligen Stätte:

a) Vor allem ist dieser Ort im Bewusstsein der Gläubigen die Wohnstätte Gottes; im Falle eines besonderen Kultes ist er darüber hinaus eine von der in Betracht kommenden Person besonders bevorzugte Stelle.

b) Es ist eine in besonderer Weise Gott geweihte, Ihm zum Eigentum im Opfergeiste geschenkte Stelle, als Ausdruck dessen, dass die ganze Welt Ihm gehört.

c) Es besteht eine besondere Relation zwischen diesem Ort und dem von der Gruppe bewohnten Gebiet und folglich zu den Mitgliedern der Gruppe. Daher gibt es Kultuszentren von verschiedenem territorialen und sozialen Einflussbereich. Es geht hier nicht nur um den Einflussbereich des Zentrums, das an diesem Orte besteht, sondern um den Relationsbereich des Ortes selbst. Dieser ist nicht nur ein Ort, wo Gott die an Ihn gerichteten Bitten in besonderer Weise erhört, sondern von hier aus nimmt Er, bzw. der Schutzheilige auch alle Menschen in Obhut, die jenes Territorium bewohnen, das in Relation zum betreffenden Orte steht.

d) Als Wohnstätte Gottes und Ihm dargebrachtes Opfer erfreut sich der Ort einer besonderen Verehrung. Aus diesem Grund sind die Gläubigen sehr

⁸ Vgl. H. Leclercq, *Les paroisses rurales*, in: *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et Liturgie*, Bd. XIII/2, Paris 1938, 2220 ff.

empfindlich, wenn man von dieser Stätte weltlichen Gebrauch macht. Das würde einerseits die Entziehung dessen bedeuten, was Gott einmal geopfert wurde und andererseits die Entweihung dessen, was Ihm geweiht und durch Seine Gegenwart geheiligt ist.

e) Schliesslich kann allein die Verbindung mit dem Orte des Kultes Grundlage für die Autorität der mit ihm zusammenstehender Menschen werden. Diese Autorität übertrifft manchmal an Bedeutung die persönlichen Befähigungen und die kulturellen Errungenschaften des Zentrums.

Auch wenn der Ort ein rein objektives Element eines jeden Zentrums zu sein scheint, so kann er jedoch nicht im Falle eines Kultuszentrums ausschliesslich als ein materielles Element betrachtet werden. Denn das Bewusstsein der Religionsgruppe kann geneigt sein, konkrete Inhalte mit dem Ort in Verbindung zu bringen und jene wirken sich dann auch auf den Charakter des Zentrums aus.

Daraus ist ersichtlich, dass der Begriff „Ort“ als Element des Kultuszentrums eine zweifache Relation miteinschliesst: zum Territorium und zum Auditorium. Jede von diesen Relationen weist etwas andere Charakterzüge auf. Sicher ist es nicht nötig in jedem Falle die Relation des Ortes, wo ein Kult besteht, zum Territorium zu überschätzen, wie es Czarnowski⁹ tut; das Territorium besitze, seiner Meinung nach, Grenzen, von ebenfalls sakralem Charakter; es sei sozusagen am Orte des Kultes in seiner Gesamtheit vertreten — man kann jedoch sicher vom territorialen Einflussbereich des Zentrums sprechen. Es werden sogar Landkarten verfertigt, wo die Intensität dieses Einflusses in Betracht gezogen wird¹⁰. Der Einflussbereich des Zentrums kann sich auch verschieben, erweitern oder sich verringern, was abhängig ist von seiner religiösen Aktivität und von mannigfaltigen ausserreligiösen Faktoren, wie die kulturelle Entwicklung des Gebietes, die Entfaltung der Verkehrsmittel, die Bildung wirtschaftlicher Beziehungen usw. Es sind Fälle bekannt, wo die Handelskontakte auf internationaler Ebene den Pilgerverkehr beträchtlich beeinflusst haben¹¹.

Einen etwas anderen Charakter und eine andere Art von Bedingungen weist die Beziehung zum bestimmten Auditorium auf. Unter dem Begriff Auditorium verstehen wir einen mehr oder weniger festen Kreis von Menschen, die mit dem jeweiligen Zentrum durch religiöse Bindungen verknüpft sind¹². Es ist leichter festzulegen, nach welchen Bestimmungen das Zentrum territorialen Einfluss ausübt, als sein Auditorium zu bezeichnen. Es deckt sich keineswegs mit der an die heilige Stätte pilgernde Menge von Menschen. Denn nicht alle Ankommenden haben religiöse Ziele und ausserdem gibt es gewöhnlich zahlreiche Scharen von Verehrern, denen es nicht gegeben war, hierhin zu kommen. Die Bestimmung der Menschengruppe, die mit dem Zen-

⁹ A.a.O., 2222 ff.

¹⁰ Als Erkennungsfaktor kann hier z.B. die Verbreitung der Kopie des für wunderbar geltenden Bildnisses, die Geographie der Wallfahrten usw. dienen.

¹¹ Z.B. ungarische Wallfahrten nach Tuchów standen im Zusammenhang mit Handelsbeziehungen. Vgl. Witkowski, a.a.O., 55.

¹² Vgl. J. Wach, *Sociologia religii*, Warszawa 1961, 355 ff.

trum verbunden ist, erheischt also eine spezielle Untersuchung mittels Methoden, nach welchen die Glaubenshaltungen untersucht werden. Dabei soll beachtet werden, dass das Auditorium mancher Zentren ausschliesslich oder hauptsächlich aus bestimmten sozialen Schichten, nationalen Gruppen usw. besteht.

Ausserdem soll der Unterschied gemacht werden zwischen dem kultischen und juridischen Charakter des Zentrums. Diese Unterscheidung hat eine besondere Bedeutung in der katholischen Kirche, wo manchmal eine ziemlich deutliche äussere Trennung zwischen kultische und juridische Akte eingetreten ist; es kam vor, dass die letzteren in bürokratischer Weise ausgeübt worden sind, ähnlich wie in der politischen oder Verwaltungsjurisdiktion. Folglich sind die juridischen Zentren der Kirche im Bewusstsein der Gläubigen zu Institutionen oder Behörden, wo die Geistlichen ihr Amt ausüben, herabgesetzt worden. Es bestehen sicher zahlreiche Kultuszentren, ohne juridische Bedeutung im engen Sinne des Wortes, daneben aber auch juridische Zentren, mit denen im Bewusstsein der Gläubigen keine Kultakte verbunden sind, auch dann nicht, wenn diese Zentren gleichzeitig in objektiver Weise Kultuszentren sind¹³. Daraus geht hervor, dass vom soziologischen Standpunkt aus der Einflussbereich des juridischen mit dem des kultischen Zentrums nicht identifiziert werden kann, was selbstverständlich keineswegs die Aufgabe des Soziologen erleichtert.

Der Ort aber mit all seinen Beziehungen ist nur ein Element des Zentrums unter vielen. Ein anderes nennenswertes Element ist seine Ausstattung mit materiellen Einrichtungen, die nicht nur zu seinen Wirkungsinstrumenten gehören, sondern auch derart sein Bestandteil werden, dass sie im Bewusstsein der Gläubigen sozusagen das Zentrum selbst symbolisieren, über sein materielles, sichtbares Bild entschneiden und Instrument seiner Identifizierung werden.

Gegenstände, die im weiten Sinne des Wortes zur „Einrichtung“ des Zentrums gehören, können in zwei Arten geteilt werden: a) Gegenstände, die im eigentlichen oder uneigentlichen Sinne Kultgegenstände sind (Reliquien, Bildnisse usw.), b) Gegenstände, die Mittel und Werkzeug der Ausübung des Kultes bilden oder den Gläubigen dienen, z.B. zum Ausruhen. Es ist durchaus nicht leicht, eine klare Grenze zwischen die beiden Arten zu ziehen; es sind Dinge, die mit der Zeit den Charakter von Gebrauchsgegenständen ändern und zu Kultgegenständen werden. Es gibt schliesslich auch solche, die weder praktische noch kultische Bedeutung mehr besitzen und nur noch kunsthistorischen Wert haben und dadurch ebenfalls die Eigenart des Zentrums in gewisser Weise unterstreichen. Sie zeugen z.B. von seiner historischen Vergangenheit, von seiner Rolle im Leben der Religionsgruppe und der ganzen Gesellschaft, von seinen kulturellen Errungenschaften usw.

¹³ Die im Zusammenhang mit der Kirchenjurisdiktion entstandene Bürokratisierung ist deshalb erhalten geblieben, weil dem Kirchenamt in vielen Ländern auch einige behördliche Funktionen oblagten. Der Verlust jener Funktionen wird zweifellos günstige Änderungen im Stil der Ausführung des Kirchenamtes bewirken.

Es besteht aber noch eine andere Einteilungsmöglichkeit: a) Gegenstände von Gebrauchsbedeutung allein. b) Gegenstände von nur symbolischer Bedeutung. c) Solche, die sowohl Gebrauchsbedeutung als auch symbolische Bedeutung haben. Unter Symbol verstehen wir nach Bevan¹⁴ all das, was dazu beiträgt, uns von der unsichtbaren Welt zu berichten, wobei eine gewisse Art von Ähnlichkeit zwischen dem Symbol und dem symbolisierten Ding wesentlich ist. In dieser Bedeutung kann das Symbol Quelle des religiösen Erkennens sein und zeichnet sich durch einen natürlichen Charakter aus. Neben natürlichen Symbolen (z.B. das Symbol des Lichtes, des Wassers usw.) treten auch solche auf, deren Symbolhaftigkeit auf reinem Übereinkommen beruht (z.B. das Fisch-Symbol). In beiden Fällen muss jedoch eine gewisse Analogie zwischen dem Symbol und dem symbolisierten Ding bestehen. Die Analogie braucht übrigens nicht so sehr in den Dingen allein stecken, sondern in den Begriffen, die mit ihnen in Verbindung stehen, z.B. der Begriff der Höhe als Sinnbild der Gottheit¹⁵. Das Symbol ist also ein Ding, ein Zeichen oder auch ein Wort, durch welches wir auf analoge Art über die unsichtbare, übernatürliche Welt informiert werden.

Symbol ist selbstverständlich auch der Ort allein, denn er bedeutet die besondere Gegenwart Gottes und drückt gleichzeitig aus, dass das ganze Territorium Ihm zum Eigentum geschenkt wurde. Die Gegenwart Gottes wird im Zentrum auch sinnbildlich dargestellt durch zahlreiche Gegenstände (Thron, Zelt, Gebäude mit einem Sternenhimmel überwölbt, die Weise der Beleuchtung usw.). Die lokalen und regionalen Elemente in der Einrichtung des Zentrums symbolisieren die Hingabe der Gruppe. Darüber hinaus bekommen fast alle Kultgegenstände sowohl durch ihre Brauchbarkeit als auch ihre künstlerische Gestalt den Charakter von Symbolen.

Viele Gegenstände, deren Gebrauchscharakter verschwunden ist, und die zu Denkmälern wurden, bekommen die Rolle von Symbolen und in dieser Bedeutung wird ihre Anwesenheit im Zentrum aufgefasst. Ihre symbolische Aussage wird im Zentrum manchmal so bedeutend, dass sie trotz des Verlustes ihrer Brauchbarkeit — die Änderung kann sogar in fast völlige Anti-Funktionalität umschlagen — weiterhin nachgeahmt und Modell für andere Einrichtungen werden. Sie wurden also zu selbständigen obwohl sie einst nur Gebrauchsgegenstände waren. Diese Gesamtheit von Gegenständen und Symbolen bildet einen unentbehrlichen Bestandteil des Zentrums; von ihnen hängt seine Auswirkung und Funktionierung ab. Aber auch hier ist das allgemeine Prinzip des Übermasses wirksam. Das Übermass der Einrichtungen, ihr äusserster Prunk, die übertriebene Symbolik verwischen die Aussage und Bedeutung jener Einrichtungen, und lassen die wichtigsten Leitideen verwischen; die Vielfalt, der Reichtum und der Prunk verdecken schliesslich die Gegenwart Gottes. Die Gläubigen kommen ins Zentrum, um hier leichter Gott zu finden; das Übermass bringt jedoch die Gefahr, dass sie sich hier verirren.

¹⁴ E. Bevan, *Symbolism and Belief*, London 1957, 15.

¹⁵ *Ebd.*, 28.

Vom Standpunkt des Inhalts aus impliziert das Zentrum den Bezug zum Religionssystem, in dessen Rahmen es existiert. Der Einflussbereich des Ortes allein kann natürlich über die Grenzen einer Religion reichen, sowohl im historischen (wenn z.B. am Ort eines Zentrums früherer Religion Kultuszentren eines neuen Glaubens entstanden sind¹⁶) als auch im religiös-gesellschaftlichen Sinne, wenn derselbe Ort ein religiöses Zentrum verschiedener Konfessionen und sogar verschiedener Religionen ist (z.B. des Christentums und des Islams).

Im Bereich eines bestimmten Religionssystems können die religiösen Zentren eine allgemeine Bedeutung haben oder auf der anderen Seite einen bestimmten Typus kultischer Spezialisierung vertreten. Verbunden damit ist das Problem der Ideologie des Zentrums, d.h. der Summe von religiösen und kulturellen Inhalten, die im Bewusstsein der Gläubigen mit dem jeweiligen Zentrum in Zusammenhang stehen. Es braucht aber nicht damit gleichbedeutend zu sein, dass das Kultuszentrum die Verdichtung der religiösen Inhalte im Bewusstsein der Gläubigen begünstige, oder dass das Zentrum selbst in seiner Wirksamkeit sich ausschliesslich auf die Vermittlung eben dieser Inhalte beschränke. Es bedeutet dagegen, dass zahlreiche Zentren eine bestimmte kultische Richtlinie haben und Folge dessen werden in den Zentren gewisse Inhaltsgruppen in den Vordergrund gestellt. Die Analyse der liturgischen und paraliturgischen Inhalte, der dort gehaltenen Predigten und durchgegebenen Informationen einerseits und die Untersuchung der ideologischen Haltungen der Pilger andererseits — all das könnte eine Möglichkeit schaffen, das Ausmass jener Inhalte und die Haltungsarten, die im Zentrum gebildet werden, zu bezeichnen. Anhand dessen können die Auswirkung und die Funktion des Zentrums in der Religionsgruppe untersucht und bewertet werden. Man könnte insbesondere feststellen, ob das Zentrum in seiner Wirkung zur Vertiefung oder zur Verflachung der Religiosität führt, ob es auf einen religiösen Partikularismus oder Universalismus ausgerichtet ist und schliesslich, wie weit der Bereich seiner moralischen Auswirkung reicht usw.

Es besteht eine enge Verknüpfung zwischen dem Bild der Ideologie des Zentrums und der eigenartigen theologischen Spezifikation des Kultes, der hier ausgeübt wird. Die einzelnen sakralen Stätten sind manchmal dem Kult bestimmter göttlicher Geheimnisse, der Marien- oder Heiligenverehrung gewidmet.

Man sollte jedoch diese spezifischen Formen des Kultes nicht mit der Institution der Titelbezeichnung der Kirchen oder der Schutzheiligen der einzelnen Ortschaften verwechseln. Die Institution der Amtsbezeichnung der Kirchen hat ihre soziale Begründung in der Denkweise der feudalen Gesellschaft; man hat damals keine anonymen Institutionen anerkannt, sondern diese sind immer in Verbindung mit irgendeiner Person gebracht worden. Deshalb waren die errichteten Kirchen mit den Personen von Heiligen verbunden, was aber keineswegs bedeuten sollte, dass nur dieser Heilige und

¹⁶ Vgl. H. Leclercq. *a.a.O.*

kein anderer, sondern dass dieser vor allem in jener Kirche verehrt werden wird. Jede Ortschaft brauchte einen Heiligen, der hier selbstverständlich verehrt wurde, doch nicht nur ausschliesslich hier; es bedeutete auch keinen religiösen oder theologischen Vorzug.

Wenn wir hier also von einer theologischen Spezifikation der Kultuszentren sprechen, so denken wir an eine Situation, wo das betreffende Kultuszentrum im Bewusstsein der Gläubigen mit einer gewissen Form des Kultes verbunden ist; in ihrer Überzeugung ist jene eben hier an den ersten Platz gestellt. Das bedeutet aber nicht, dass die Gläubigen diesen Kult als den wichtigsten betrachten, sondern dass sie ihn mit einem bestimmten Ort in Verbindung bringen.

Man kann ebenfalls von einer sozialen Spezifikation der Zentren sprechen. Sie besteht darin, dass die einzelnen Gruppen (nationale, Standes- und Berufsgruppen usw.) eigene Kultuszentren besitzen, wobei es gar nicht mit einer theologischen Spezifikation zusammenzuhängen braucht.

Die Tatsache der Spezifikation der Zentren verursacht das Bestehen eines ganzen Netzes von diesen, deren Einflussbereich sich nicht unbedingt einander ausschliesst. Im Gegenteil, die Zentren ergänzen sich einander. Es bedeutet eine Bereicherung und Verbreitung der religiösen Kultur des Gebietes. Noch weniger kann die Rede von Konkurrenz der einzelnen Zentren oder Arten des Kultes sein. Konkurrenz kommt erst dann zu Worte, wenn irgendwelche materiellen Werte im Spiel sind. Treten irgendwo Anzeichen von Konkurrenz auf, so sollte man die Quelle in der Sorge um eben diese Werte suchen.

Wir haben bis jetzt die materiellen und ideologischen Elemente des Zentrums besprochen, ohne die Menschen erwähnt zu haben, ohne welche solch ein Zentrum nicht bestehen kann. Zwar wurde es gesagt, dass eines der Elemente des Zentrums das Auditorium sei, also alle Menschen, die sich unter der Auswirkung des Zentrums befinden und dessen Bewusstsein mit ihm verbunden ist. Im Augenblick geht es uns jedoch um Menschen, bzw. um eine Gruppe von Personen, die nicht nur Kultuszentrum hüten, es im gewissen Sinne repräsentieren, sondern es auch in gewisser Hinsicht bilden. Es steht ausser Zweifel, dass das Zentrum ohne sie nur mit grösster Mühe seine Ziele erreichen könnte, und dass ihr Ausbleiben im längeren Zeitabschnitt zum Untergang des Zentrums führen würde. Doch andererseits sollte man bedenken, dass das Zentrum einen viel höheren sozialen Wert hat als die persönliche Beschaffenheit und die soziale Rolle der um ihn gescharten Personen. Daher kann man von der sozialen Rolle des Zentrums sprechen, die verschieden ist von der sozialen Rolle der es bildenden Menschen.

Diejenigen, die eine aktive und führende Rolle im Zentrum haben, sollten aber weder mit den Hütern der Kultstätte, noch mit denen, die an dieser Stätte ständig anwesend sind, identifiziert werden. Aktive Personen des Zentrums sind öfters über das ganze auf das Zentrum gezogen werden bei der Analyse der im Zentrum wirkender Personengruppe. Sie spielen hier eine wichtige Rolle als Anführer des Kultes und als Träger der Kultur des Zentrums.

Die im Zentrum wirkenden Menschen tragen zweifellos dazu bei, dass die Bedeutung des Zentrums wächst und der Einfluss noch wirksamer wird. Gleichzeitig erweitert das Zentrum selbst die Wirkungsmöglichkeit jener Personen und hebt ihren gesellschaftlichen Rang. Das ist nicht nur der materiellen Ausstattung des Zentrums zu verdanken, auch nicht der Erleichterung in der Zusammenarbeit mit anderen; es geschieht auch wegen der sozialen Bedeutung des Zentrums, d.h. wegen der Summe von sozialen Bewertungen, Nutzen und Erwartungen, die im Zentrum zusammengefasst sind. Deshalb ist das Zentrum von längerer Dauer als die Wirkung der Menschen; es ist sogar im Stande längere Zeit hindurch ihrer zerstörenden Wirkung die Stirn zu bieten. Erst dann, wenn im sozialen Bewusstsein sich die Überzeugung festsetzt, dass das Zentrum aus irgendwelchen Gründen unfähig ist, die mit ihm verbundenen Erwartungen und Hoffnungen zu erfüllen, weder jetzt noch in Zukunft — dann setzt sein Untergang ein.

Das Zentrum besteht, wie wir sehen, aus einer Reihe von Elementen und bei seiner Strukturanalyse sollen alle in Betracht gezogen werden.

2. Die Wirkung des Kultuszentrums

Das Kultuszentrum ist, wie übrigens die gesamte soziale Wirklichkeit, eine dynamische Realität. Sie ist nicht nur eine Zusammensetzung der erwähnten Elemente. Ein jedes von ihnen steht nicht nur in Beziehung zu den anderen, die mit ihm gemeinsam ein Ganzes ausmachen, sondern auch zu einer Summe von Wirkungen, dank denen dieses Ganze entsteht und seine Existenz bewahrt wird. Unsere Analyse wäre darnach nicht vollständig, würden wir nicht die Dynamik dieses Phänomens berücksichtigen und nicht versuchen aufzuzeigen, auf welche Weise das Kultuszentrum durch seine Wirkung Wirklichkeit wird.

Das so aufgestellte Problem kann jedoch unter zwei Aspekten betrachtet werden. Wir könnten einerseits überlegen, auf welche Weise ein neues Kultuszentrum entsteht, welche Faktoren und Etappen seiner Bildung und Entwicklung sind, wie seine Auswirkung wächst oder schwächer wird; andererseits können wir unsere Analyse beschränken und nur die aktuelle Funktion des Zentrums in Bezug auf die Gesellschaft untersuchen und den Mechanismus seiner Funktion entdecken. Beides von Interesse ist für den Soziologen, der z.B. die Monographie eines Zentrums bearbeitet. Das erste wird auch den Historiker interessieren, der natürlicherweise ohne die Zusammenarbeit mit dem Soziologen nicht auskommen kann. Solch eine historisch-soziologische Analyse ist wichtig, weil sie ein interessantes Material für die Lösung des zweiten Problems liefert. Die Untersuchung der historischen Entwicklungsetappen der Kultuszentren ermöglicht die Entdeckung von Faktoren, die über diese Veränderungen entschieden haben; sie ist ausserdem fähig, den Mechanismus ihrer Auswirkung auf die Tätigkeit des Zentrums zu bestimmen.

Uns interessiert hier vor allem — im Sinne der Eingangsvoraussetzungen — das zweite Problem, wobei wir uns lediglich auf die Andeutung der Pro-

blematik beschränken und nur die in diesem Bereich möglichen Untersuchungsrichtlinien hervortreten lassen.

Es wurde bereits darauf aufmerksam gemacht, dass das so gestellte Problem zwei besondere Fragen enthält: die eine betrifft die Funktion des Zentrums in der Gruppe, auf die es auswirkt, die zweite dagegen den Mechanismus dieser Funktion. Beide sind übrigens eng miteinander verbunden.

Wenn wir die Frage nach der Funktion des Zentrums in der Gruppe stellen, dann haben wir im Sinn seine Auswirkung und seinen Einfluss auf die Gesamtheit erleichtert oder erschwert, zu ihrer Entwicklung und Vervollkommnung verhilft, wie es dazu beiträgt, dass diese Gesamtheit ihre Ziele erreicht, diejenige für welche sie besteht und solche, die sie erreichen soll. Das Zentrum kann also auf die Gruppe funktional wie auch disfunktional oder sogar in einer gewissen Hinsicht funktional und in anderer disfunktional auswirken.

Eine natürliche und grundsätzliche Funktion eines Gruppenzentrums und eines Kultuszentrums insbesondere ist seine integrierende Funktion. Die Analyse der integrierenden Funktion ist um so schwerer, da der Begriff Integration, obwohl so oft gebraucht, gar nicht klar ist¹⁷. Unter sozialer Integration versteht man am häufigsten „einen solchen Stand der Gesellschaft, in dem jedes Einzelwesen eine ihm entsprechende Rolle erreicht, die es in einer Weise ausführt, die ein günstiges Funktionieren der jeweiligen Gesellschaft fördert“¹⁸. Ist es von der Integritätsfunktion des Kultuszentrums die Rede, so denken wir an seine Rolle in der Religionsgesellschaft d.h. an die Summe von Aufgaben und Tätigkeiten, durch welche die Religionsgesellschaft, in der das Zentrum wirkt, einen höheren Grad der Integration erreicht. Die Analyse der Integrationsfunktion in den christlichen Religionsgesellschaften ist noch schwieriger durchzuführen, da die Integration einer jeden in der Perspektive der ganzen Kirche, in den Kategorien des christlichen Universalismus betrachtet werden muss. Wenn also von der Rolle eines partikularen Zentrums die Rede ist, so müssen wir sie nicht nur in ihrer Beziehung zu der bestimmten partikularen Gesellschaft analysieren (der lokalen, der Pfarr-, Diözesangesellschaft, der nationalen Gruppe usw.), sondern man sollte ebenfalls nach der christlichen Glaubwürdigkeit, nach seiner Funktion in der Kirche fragen. Denn jede dieser Gesellschaften (ist sie authentisch christlich) muss als Vollzugsform der Kirche, als ihr integraler Teil angesehen werden. Deshalb sind ihre Integration und ihre Wirksamkeit erst dann vollständig, wenn sie selbst in entsprechender Weise ihre Rolle in der Kirche verwirklicht. Die Funktionalität des Kultuszentrums muss also immer in diesem zweistufigen, bzw. vielstufigen Bezug betrachtet werden.

Das Kultuszentrum erfüllt also seine Integrationsfunktion, wenn es dazu beiträgt, dass die mit ihm verbundenen und unter seinem Einfluss stehenden

¹⁷ Siehe: E. Pin, *L'analyse fonctionnelle des phénomènes religieux. Religion et intégration social*, in: H. Carrier, E. Pin, *Essais de sociologie religieuse*, Paris 1967, 63 ff.

¹⁸ *Ebd.*, 64.

Gläubigen eine ihrem Streben entsprechende Rolle in der Religionsgesellschaft, welcher sie angehören (Pfarrei, Diözese, Orden usw.), erreichen; kurz gesagt: wenn das Zentrum das Leben und die Zusammenarbeit der religiösen Gemeinschaft mit Christus und mit der Kirche verbindet und dazu beiträgt, dass die betreffende Gesellschaft eine ihr entsprechende Rolle in der gesamten Kirche erreicht. Würde also das Kultuszentrum die Verwirklichung irgend einer Aufgabe erschweren, so müsste man seine Rolle als disfunktiv bezeichnen.

Die Untersuchung der Integrationsfunktionen eines Zentrums hätte man selbstverständlich noch erweitern können, würde man andere Bezugssysteme berücksichtigen. Man kann also die Integrationsfunktion in der Gesellschaft überhaupt, im sozialen Kultursystem (z.B. in der Kultur der Region), schliesslich im Personalsystem analysieren. In der letzten Auffassungsweise hätte man untersuchen können, ob die Wirkung des Zentrums einen Einfluss auf die morale, psychologische oder kulturelle Personalintegration ausübt und von welcher Art dieser Einfluss ist. Solche Untersuchungen bieten verständlicherweise sehr ernste methodologische Schwierigkeiten (das Problem der Kriterien und der Imputation), doch erst die Berücksichtigung aller Aspekte des Problems würde ein volles Bild des Zentrums ergeben.

Der Mechanismus der Integrationsfunktion des Zentrums scheint ziemlich unkompliziert zu sein und keiner tieferen Analyse zu bedürfen. Als Ort der Akte eines gemeinschaftlichen Kultes konzentriert er nicht nur das Bewusstsein der Gläubigen. Dank dem Zentrum kann er an seine materielle Elemente anknüpfen, welche religiöse Inhalte symbolisieren und die Haltungen formen. Aber auch die Religionsgesellschaft erreicht hier ihre unmittelbare Sichtbarkeit als konkrete Masse. Hier finden nämlich die klassischen gemeinschaftlichen Akte statt, Akte von einem manifesten Charakter. Es ist aber nur die erste, äussere Schicht, unter welcher tiefere Integrations- oder Desintegrationsprozesse bemerkbar sind.

Ein wesentliches Element des Mechanismus jener Prozesse ist all das, wass wir mit dem allgemeinen Begriff der Ideologie des Zentrums bezeichnet haben. Es ist die Summe von Inhalten und Kultureinwirkungen, die die Haltung der Gläubigen formt. Die Kultwirkung des Zentrums ist immer mit der Formung von Haltungen verbunden, mit der Vermittlung bestimmter Werte von intellektuellem, moralischem und religiös-sozialem Charakter. Diese Werte können entweder universalistische oder partikularistische Haltungen ausbilden. Das hängt nicht nur davon ab, ob die Gläubigen tatsächlich mit einem partikularen Zentrum verbunden sind, sondern vor allem davon, ob das Zentrum selbst (im Falle eines christlichen Zentrums) die Fülle christlicher Werte vertritt und auf den Mittelpunkt, *Christus Mysticus*, ausgerichtet ist, oder ob es partikular ist und zwar nicht nur im soziologischen Sinne sondern auch im ideologischen. Daraus ergibt sich, dass weder die Zahl der Zentren allein, noch ihre volle, im oben angegebenen Sinne Spezialisierung und die Überschneidung ihrer Einflüsse auf einem bestimmten Gebiete die Gefahr für die Integration hervorruft. Jene liegt vor allem in der inneren ideologischen Struktur und in ihrer Wirkungsweise. Allein ihre Vielheit und

gegenseitige Ergänzung können auch ein positives Element im Integrationsprozess sein.

Die Analyse des Mechanismus der Integrationsfunktionen des Zentrums sollte daher nicht nur die hier vollführten Kultakte und die mit ihnen Zusammenhängende Lehrtätigkeit von formaler Seite her umfassen; sie sollte ebenfalls ihren Inhalt berücksichtigen und verbunden sein mit der Untersuchung der Haltung jener, die diese Tätigkeit ausüben (der Organisatoren und Führer des Kultes, der Prediger und Katecheten und schliesslich aller Teilnehmer des Kultes). In gewissen Fällen sollte sie auch ausserkultische soziale Tätigkeiten mit religiöser Motivierung (z.B. charitative Werke, Kolportage usw.) ins Auge fassen, Tätigkeiten, die im Zentrum selbst oder unter seinem Einfluss ausgeübt werden. In seiner gesamten Tätigkeit kann das Zentrum nämlich derart eingengt sein in bezug auf die Kultformen, die vermittelten Inhalte, die suggerierten Motive, die Führung zu bestimmten Haltungen, so dass es in der Empfangnahme der Gläubigen nicht mehr die gesamte Kirche repräsentiert und auch wenn es sich ihr in keiner Hinsicht entgegensetzt, führt es keine Integrationsfunktion in der Kirche mehr aus.

Wir hielten uns etwas länger bei der Integrationsfunktion der Kultuszentren auf, weil gerade durch diese durch ihr territoriales Netz und ihre mannigfache Strukturen die Kirche sozial verwirklicht wird und ihre Gegenwart im alltäglichen Leben der Menschen zum Ausdruck kommt. Die Zentren verbinden das Bewusstsein der Gläubigen mit der Kirche und werden daher zu äusserst wichtigen Faktoren der religiösen Sozialintegration; sie formen ausserdem die religiöse Personalintegration der Gläubigen. Das bedeutet aber nicht, dass die Gesamtheit der sozialen Rolle der Kultuszentren sich auf ihre Integrationsfunktionen beschränke. Wollten wir nach dem Beispiel anderer¹⁹ das soziale Funktionssystem in eine gewisse Analogie zum Funktionssystem des biologischen Organismus stellen, so müsste unsere Analyse noch weitere Funktionen des Systems in Betracht ziehen: die Erhaltungs-, Anpassungs- und Entwicklungsfunktion.

Die Erhaltungsfunktion des Zentrums ergibt sich nicht nur aus seinem institutionalen Charakter, sondern ebenfalls aus seiner Eigenart, die auf der Beständigkeit des Ortes und der Kultgegenstände beruht, wie auch auf der Tatsache, dass die Ideologie des Zentrums nur unter erheblichen Schwierigkeiten modifiziert werden kann. Der Grund dafür liegt einerseits in der Unveränderlichkeit der materiellen Umgebung, andererseits darin, dass die Ideologie des Zentrums im Bewusstsein der Gläubigen tief verwurzelt ist, womit alle Vermittler jener Ideologie rechnen müssen. Übrigens entscheidet diese Tatsache über die Aufnahme der vermittelten Inhalte und Werte. Das Auditorium des Zentrums ist geneigt, nur jene Inhalte und Werte anzunehmen, die in seinem Bewusstsein mit dem Charakter des Zentrums zusammenhängen oder zumindest nicht im Widerspruch zu ihnen stehen: es wird einzig

¹⁹ Siehe: R. K. Merton *Social Theory and Social Structure*, Glencoe Ill. 1957, 21 ff; vgl. auch P. Tufari, *L'analisi funzionali in sociologia religiosa*, Sociologia Religiosa 1960, H. 5—6, 11 ff.

an jenen Kultakten teilnehmen, die hier traditionsmässig ausgeübt werden. Als Beispiel können Wallfahrten stehen, wo die Pilger selbst unter Anführung eigener Vorbeter, nach eigenen traditionellen Formeln Kreuzweg-, Rosenkranzandachten u.a. halten. Man sieht daraus, dass neben den konservativen Mechanismen, die jeder sozialen Institution eigen sind, auch noch andere Faktoren mitspielen. Sie bewirken, dass das Altertümliche der Kultgegenstände und Formen einen zusätzlichen Wert, den Grund einer besonderen Anziehungskraft des Zentrums ausmacht; es kann daher als eins seiner Strukturelemente gelten. In zahlreichen Fällen entscheidet das über den sozialen und sogar religiösen Charakter des Zentrums. Als Beispiel kann man wiederum heilige Stätte anführen, deren Rang unter anderem von der Altertümlichkeit des Kultes abhängig ist.

Es drängt sich die Frage auf, ob dieser konservative Charakter der Kultuszentren in manchen Fällen nicht disfunktiv im Verhältnis zum Ganzen des religiösen Systems wirken kann. Oder noch einfacher und allgemeiner: ob der Konservatismus des Kultes nicht von solch einer Wirkung ist, dass er die Menschen nicht nur von der Teilnahme an ihm sondern an der Religion selbst abwendig macht? In diesem Fall wurde das Festhalten am Alten gegen die Bewahrung des Systems, gegen die Kirche gerichtet sein. Die liturgischen Änderungen, deren Zeugen wir in den letzten Jahren sind, deren Notwendigkeit allgemein eingesehen wird, geben im Grunde eine eindeutige Antwort darauf. Das schliesst jedoch die Notwendigkeit nicht aus, das Problem im Ausmass der jeweiligen Zentren und Kultformen zu analysieren.

Die Anpassungs- und Entwicklungsfunktionen sind in der theoretischen Auffassung im Verhältnis zum Ganzen des Systems gänzlich verschieden; der Mechanismus der beiden Funktionen weist Ähnlichkeiten auf; die Summe von Tätigkeiten, durch die jene Funktionen realisiert werden, bilden ein Ganzes. Vor allem gibt es hier gemeinsames Handlungssubjekt, Menchen, welche die Kultur des Zentrums bilden. Unter Kultur verstehen wir hier sowohl den Prozess als auch das Erzeugnis, sowohl die Modelle der menschlichen Verhaltensweisen als auch die Ergebnisse ihres Handelns²⁰. Im Rahmen des allgemeinen religiösen und sozialen Kultursystems bildet das Zentrum seine eigene Subkultur, welcher er seine Lokalisierung in Zeit und Raum zu verdanken hat. Es ist eine eigenartige Teilnahme der mit dem Zentrum verbundener Menschen an der allgemeinen religiösen, nationalen und regionalen Kultur. Dank dieser kulturellen Konkretisierung passt sich das Religionssystem den Umständen des Milieus an, es wird eine soziale Realität, welche bestehen und sich entwickeln kann.

Dank dieser kulturbildenden Wirkung kann das Zentrum selbst bestehen und sich entwickeln, denn diese gehört zu seinem Leben. Das Kultuszentrum ist nicht nur eine Stätte, wo gewisse Werte vermittelt werden, sondern hier auch die Zusammenarbeit von Menschen stattfindet. Dies spielt sich im Rahmen breiter Kultursysteme ab, aber im Ergebnis entsteht eine neue so-

²⁰ Vgl. A. K ł o s k o w s k a, *Kultura masowa*, Warszawa 1964, 23 ff. und 40 ff; ebenfalls R. K ö n i g, *Soziologie*, Frankfurt a.M. 1958, 151 ff.

ziale Realität, ein eigentümliches Kultursystem. Erst aus der Analyse dieses Systems und seines Entstehungsmechanismus lassen sich dann die Akkomodierungs- und Entwicklungsfunktionen des Zentrums erkennen.

Solch eine Analyse sollte vor allem die Modelle der Verhaltensweisen umfassen und zwar sowohl die kultischen (Praktiken und ihre Ausübungsweisen) als auch die sozial-moralischen mit Berücksichtigung ihrer Motivierung und Bevorzugung (zB. die wichtigeren: heilige Messe, Kreuzwegandacht). Dabei sollte man die vom Zentrum vorgeschlagenen von den tatsächlich ausgeübten Modellen unterscheiden. Zu weiteren Gegenständen der Analyse sollten die Kulturerzeugnisse und zwar sowohl die künstlerischen als auch die intellektuellen werden, ihre Herkunft und ihre Aufnahme im gesellschaftlichen Bewusstsein. Sogar die vollkommensten Erzeugnisse der religiösen, künstlerischen oder theologischen Kultur können, wenn sie überhaupt nicht oder aber irrtümlich aufgenommen werden, nicht nur in der Entfaltung sondern überhaupt hemmend wirken. Die Anpassung wird also zu einer Bedingung der Entwicklung und sogar der Bewahrung des Systems selbst; das Ausbleiben der Anpassung führt sogar zum Verfall der Religiosität oder zu ihrer Verfälschung. Im besten Fall kann es zu einer Hemmung in der Entwicklung des Zentrums führen und in der Folge zu seinem Untergang. Es muss aber nicht immer so sein, denn die starke, traditionsbedingte Verwurzelung des Zentrums im jeweiligen sozialen Gebiet bietet die Gefahr, dass es eher und stärker die Kirche auf diesem Gebiet zerstört, als sich selber.

* * *

Als Schlussfolgerung dieser Überlegungen geht die praktische Bedeutung der Untersuchung der sozialen Zentren des religiösen Kultes hervor. Es war nicht ihre Aufgabe die pastoralen Nutzen solcher Forschung Schritt für Schritt aufzuzeigen. Um so weniger war es unsere Absicht, praktische Anwendungen anzuführen, die sich bei der Lektüre dieser allgemeinen Bemerkungen hie und da aufdrängen könnten. Es ging uns lediglich um die Darlegung der wesentlichen Richtlinien einer solchen Forschung und um den Entwurf ihrer Grundmodelle: des strukturellen, historischen und funktionellen. Diese Modelle stehen nicht für sich allein, sie bedingen und vervollständigen sich gegenseitig. Dem Leser war es nicht schwer zu bemerken, dass erst alle Auffassungen zusammen ein volles Bild der untersuchten Wirklichkeit ergeben. Es muss schliesslich darauf aufmerksam gemacht werden, dass im vorliegenden Aufsatz nur die allgemeinen methodologischen Konstruktionen aufgezeichnet wurden. Im Rahmen dieser Konstruktionen ist es möglich und notwendig die in den Sozialwissenschaften bekannten Methoden und Forschungstechniken anzuwenden.