

THE UNITY OF THE BRETHREN, THE MORAVIAN CHURCH AND MULTICULTURALISM

This year it is 550 years ago that the Unity of the Brethren was founded in the town of Kunvald in the mountains of North-Eastern Bohemia. This anniversary gives reason to many celebrations in the Czech Republic, but elsewhere in the world, where the church today is mainly known as the Moravian Church or as the *Herrnhutter Bruder-Unität*. One of these celebrations took place in January in The Hague, The Netherlands. The meeting was interesting not so much because of the speeches, but rather because of the audience that found its way to the small church building just out of the centre of The Hague. Most of them were not typical Dutch citizens, but most probably immigrated to the Netherlands some decades ago from Suriname, a colony of the Dutch till 1975. Moreover, they certainly did not belong to the middle class of their present home country. Nevertheless, they listened carefully to what was presented about the historical events centuries ago in a country they had never been so far. And they regarded this history of Kunvald, Ivančice or Stará Boleslav, or Brother Gregory, Lukáš of Prague, Jan Blahoslav or Jiří Vetter as a substantial part of their own roots. When they came to the Netherlands, the mainline reformed churches were no alternative to them, but instead they clung to the Moravian Church. This community gave them a sense of identity in a country where the traditional churches are visited mainly by white Europeans of Dutch origin. For these immigrants the Moravian Church became one of the anchors for their orientation in their new country. This old church, part of a large international network and a multicultural outlook, helped them to feel at home.

Tomáš G. Masaryk, the first president of Czechoslovakia, saw in the Unity of the Brethren of the 15th and 16th century the very best, what Czech history has to offer. In this conclusion he followed the explanation of Czech history offered by František Palacký, the designer of the modern, national history of the Czechs. Masaryk himself was not a historian, but rather a political philosopher, who stressed the need of programs, concepts and values in order to build the nation.

Also the concept of national history should be centered around a period that offered a solid foundation of moral values. In Masaryk's eyes this centerpiece of national history was to be the Unity of the Brethren, since it could offer the values the modern Czech society needed. He called this foundation 'humanity,' which in his understanding could already be found in the earlier period of the Bohemian Reformation in its fight against the authoritarian principles which dominated the Catholic Church and the Empire at the time. For him the Unity of the Brethren presented the purest form of principles of the Bohemian Reformation as they stressed nonviolence in matters of faith. Petr Chelčický, the spiritual father of the Unity, was to Masaryk the finest representative of the Bohemian Reformation due his pacifist ideas. With his criticism to power and his rejection of force in issues of faith, Chelčický was a forerunner of the modern age with its separation of church and state and especially its freedom of conscience, which is the cornerstone of Western civilization, Masaryk argued. Also the attention given by the Brethren to education and their contribution to the Czech language because of the Kralice Bible translation were regarded as signs of their fine concept of humanity. To Masaryk all of this was evidence that humanity belonged to the core of Czech identity, as it was the result of the Czech historical experiences. It was their contribution to the search for a just social order of mankind. In Masaryk's interpretation the Unity of the Brethren was a great example and inspiration for modern times.

It is obvious that this understanding of the history of the Bohemian Reformation and the Unity of the Brethren was strongly influenced by principles of nationalism. Only the fact that the Unity during its existence in the Czech Lands was always a tiny group, rather closed and strict in its morals, raises the question whether Masaryk understood the Unity well. It defined itself as a minority church with no claim whatsoever on being the leader of the majority society in moral or spiritual questions. On the contrary, the Brethren wanted to be different from the majority and were essentially an exclusive community.

After the Battle on White Mountain in 1620, which ended the situation of religious plurality in the Czech Lands, the Unity ceased to exist. Its last bishop, Jan Amos Comenius, died as an asylum seeker

in Amsterdam and what was left of the Brethren joined the Hernhut movement of Count Von Zinzendorf. The result of this journey was that the Unity lost its exclusivity, but got a second chance as it became a part of a tradition that subsequently considered mission as one of its main tasks. Everywhere in the world communities were founded as a result of the work of missionaries from Hernhut, which adopted the name 'Moravian Church.' Today this church is widely spread all over the world.

The old, dismissed Unity gave a specific flavor to the Hernhut movement, the Moravian Church. Its strict and moralist features disappeared, but one of its basic characteristics influenced the new church significantly. In order to exist in different cultures and to unite people from different background the new Unity - the Moravian Church - made use of an essential aspect of the theology of Petr Chelčický, that faith should not be limited or defined by political or other secular interests. In the context of the multicultural Moravian Church it meant that the ethnic origin of its members is not determining their role in the community.

That might be the reason why the immigrants from Suriname feel well in the Moravian Church in The Hague. Here the color of one's skin is not decisive for his or her place. Most likely they have no idea who Masaryk was, but they might agree with his principle of humanity. Nevertheless, it is an irony of history that this effective, multicultural model of humanity has its roots in a region, where because of 20th century nationalism multiculturalism is rather on the margins of public interest.

This issue of *Communio Viatorum* brings a mix of articles. Daniel S. Larangé writes about the *plaisir* as an aspect of the dialog between the reader and the text. The spirituality of the text is taken as a starting point by Heerak Christian Kim in confronting the biblical story of the Transfiguration with Tzvetan Todorov's genre of the Fantastic. Pavel Hejzlar presents the results of his research on yet another unexpected phenomenon, namely miraculous healing and the view of the Reformation, esp. of John Calvin on it. Finally, Imre Koncsik writes about the search in different church traditions for a concept of the church.

Peter Morée

LE PLAISIR DE LA LECTURE UNE DÉFINITION DE L'ESPRIT DE LECTURE

Daniel S. Larangé, Paris

« L'acte de lecture est donc conçu pour assurer à celui qui le pratique un contentement minimum, uniquement destiné à contenir son découragement, tout en entretenant, par son mouvement même, et parce qu'il est mouvement, une insatisfaction toujours plus grande, une impossibilité à se rassasier tout à fait [...]. »

Alain Nadaud, *Ivre de livres* (Balland, 1989)

« En fait de contradiction, le premier plaisir du lecteur est d'en trouver, et le second plaisir du lecteur est de les résoudre. Il aiguise son esprit à les trouver et il l'affine plus encore à les faire disparaître ; il s'exerce à les lever ; il s'exerce plus encore à se démontrer à lui-même qu'elles n'existent pas et n'ont jamais existé. Tout cela est bon et très agréable. »¹

La lecture est une activité, que la plupart des religions de l'écrit – les monothéismes du Livre, les religions de l'Inde, le mazdéisme, le shintoïsme, etc. – ont fini par colorer de sagesse. Le sacré est lié à l'écrit, tout comme l'écriture est teintée de sagesse, dans la mesure où les signes et leurs sens portent la révélation. Il est possible de parler du théologisme de la Lettre compte tenu que c'est précisément l'ordre religieux qui a détenu et affiné pendant des millénaires dans ses institutions les clefs de la lecture.²

Aujourd'hui, dans la culture sécularisée de l'Occident chrétien, le critique et historien littéraire Émile Faguet (1847–1916) trouve dans l'effort de dépasser les contradictions une source essentielle au

plaisir de lecture. Quel type de jeu d'esprit la lecture met-elle en branle?

En commentant l'opinion d'Émile Faguet, il sera question de décrire les mécanismes en cours dans l'exercice de la lecture et de démontrer comment elles procurent satisfaction au lecteur. Enfin, il convient de s'interroger sur la nature spirituelle de ce processus et considérer s'il forme bien l'expression sécularisée d'un phénomène d'essence religieuse.

Un jeu de piste

La lecture se présente comme un jeu de piste. En affirmant cela, on installe le secret au cœur du texte. Ce mystère serait à l'origine des « contradictions » qui parsèment le texte. Comment, néanmoins, faut-il entendre ce terme de « contradiction » qu'Émile Faguet met en exergue de sa description du plaisir que procure la lecture?

Le traque, en effet, les imaginaires du langage, mais il les interprète différemment que le critique littéraire. Il s'agit, pour lui, de traces qui permettent de construire une série discontinue de représentations porteuses d'un message qui lui est personnellement adressée. De son implication dans la communication littéraire dépend l'efficacité du discours. C'est pourquoi le lecteur compose précisément avec l'indétermination de son inconscient.

« Bien repérer les *imaginaires du langage*, à savoir : le mot comme unité singulière, monade magique ; la parole comme instrument ou expression de la pensée ; l'écriture comme translittération de la parole ; la phrase comme mesure logique, close ; la carence même ou le refus de langage comme force primaire, spontanée, pragmatique. Tous ces artefacts sont pris en charge par l'imaginaire de la science (la science comme imaginaire) : la linguistique énonce bien la vérité sur le langage, mais seulement en ceci « *qu'aucune illusion consciente n'est commise* » : or c'est la définition même de l'imaginaire : l'inconscience de l'inconscient. »³

¹ Émile Faguet, *L'Art de lire* (1911), Paris 1999, p. 24.

² Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1985.

³ Roland Barthes, *Le Plaisir du texte* (1973), Paris 1982, pp. 54–55.

La littérature ouvre des labyrinthes aux lecteurs. L'inconscient du lecteur joue en faveur du lecteur inconscient. Les réminiscences des lectures accomplies construisent les représentations des lectures en cours. Ainsi en est-il de Roland Barthes qui rencontre Marcel Proust en lisant Stendhal:

« Je comprends que l'œuvre de Proust est, du moins pour moi, l'œuvre de référence, la *mathésis* générale, le *mandala* de toute la cosmogonie littéraire – comme l'étaient les Lettres de Mme de Sévigné pour la grand-mère du narrateur, les romans de chevalerie pour don Quichotte, etc. ; cela ne veut pas du tout dire que je sois un “spécialiste” de Proust : Proust, c'est ce qui me vient, ce n'est pas ce que j'appelle ; ce n'est pas une “autorité” ; simplement *un souvenir circulaire*. »⁴

Le lecteur y engage un dialogue avec des projections de son inconscient, motivées par l'orientation générale du texte qui sert d'écran. C'est en se perdant dans les dédales des références, aux limbes du réel et de la fiction, que le lecteur saisit la dimension dialogique du texte. L'hétérogénéité est au cœur de toute conscience:

« Il suffit d'écouter et de méditer les paroles qu'on entend partout, pour affirmer ceci : dans le parler courant de tout homme vivant en société, la moitié au moins des paroles qu'il prononce sont celles d'autrui (reconnues comme telles) transmises à tous les degrés possibles d'exactitudes et d'impartialité (ou, plutôt, de partialité). »⁵

L'œuvre littéraire est par essence dialogique. Son monologisme ne serait qu'une conséquence de son évolution. Il semble qu'il faudrait renverser le procès décrit par Mikhaïl Bakhtine (1895–1975), procès toujours aussi vrai. L'oralité du texte précède chronologiquement sa rédaction. Même si ce dialogue peut paraître factice – il l'est certain-

nement –, il règne virtuellement dans le texte, dont l'intention l'oriente nécessairement vers la reconnaissance d'une altérité. Le monologue marque plutôt le retrait de la conscience du consensus collectif et exprime le désir d'affirmer le particularisme de l'intimité de son for intérieur.

Si le texte est effectivement dialogique dans sa charpente, il développe spontanément toute une dialectique visant à informer, émouvoir et persuader son lecteur. L'information, l'émotion et la persuasion fonctionnent sur le procédé de la contradiction : une information se définit en opposition à un ensemble de traits informationnels ; l'émotion surgit en réaction à un état ; la persuasion se conquiert en contredisant une opinion reçue.

Le lecteur s'efforce de collecter, au fil des lignes parcourues, les informations nécessaires pour (re)constituer le message délivré par l'auteur. Or cette collecte est en soi insuffisante. Il s'agit ensuite de classer ces informations dans un système hiérarchique, plus ou moins déterminé par la culture du lecteur, qui se constitue de données informatives. Cependant, ces données arrangées de la sorte demeurent encore insuffisantes pour accueillir du sens. Les espaces qui les séparent les unes des autres forment autant de “blancs” (*blanks*) ou de “vides” (*Leerstellen*) qu'il s'agit de combler. La contribution du lecteur atteint, à ce stade, son point culminant. Pour lire, il faut lier et les ligaments indispensables au maintien du système hiérarchique sont empruntés à l'imagination du lecteur.

« Si le texte se présente ainsi comme un système combinatoire, il doit y avoir dans ce système une place prévue pour la personne chargée de réaliser ces combinaisons. Cette place est prévue aux lieux d'indétermination qui, en tant que disjonctions, marquent des enclaves dans le texte, et qui se présentent au lecteur comme des vides que celui-ci est appelé à combler. En effet, ce qui caractérise les lieux d'indétermination d'un système, c'est qu'ils ne peuvent être déterminés par ce système lui-même, mais qu'ils doivent l'être par un autre système. L'intervention de cet autre système déclenche l'activité de constitution. Dès lors, ces enclaves s'avèrent être des dispositifs importants de fonctionnement de

⁴ Roland Barthes, *ibid.*, p. 59.

⁵ Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman* (1975), Daria Olivier (tr.), Paris 1987 (Tel ; 120), p. 158.

l'interaction entre le texte et le lecteur. C'est ainsi que les disjonctions activent l'imagination du lecteur selon les conditions posées par le texte. »⁶

Le lecteur parvient à intégrer ces chaînes de signification constituées de données informatives à des représentations. Le décodage/décryptage du message puise ainsi au contexte de réception le ciment de la reconstitution textuelle qui offre autant d'images qu'il y a d'interprétations.

Il en ressort que le dialogue entre producteur/écrivain et consommateur/lecteur est, aujourd'hui, au fondement de l'institution littéraire. L'auteur communique avec le lecteur, même si cette communication peut sembler unilatérale et différée. Telle est le cas des émissions télévisées ou des films cinématographiques. La réciproque est également vraie: le lecteur réalise le script de l'auteur en l'adaptant sur l'écran de son imagination. Cette adaptation est la réponse, en différée, aux propos de l'écrivain. Autrement dit la relation lecteur → texte correspond à celle d'écrivain → texte, de manière à ce que le texte deviennent l'arène atopique où les deux instances finissent virtuellement par se rencontrer sans le savoir, à travers l'espace et les âges.⁷ « De cette atopie il prend et communique à son lecteur un état bizarre : à la fois exclu et paisible. »⁸

⁶ Wolfgang Iser, *L'Acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, Evelyne Sznycer (tr.), Bruxelles 1997 (Philosophie et langage), p. 299 : « Ist der Text ein System solcher Kombinationen, dann muß er auch eine Systemstelle für denjenigen haben, der die Kombination realisieren soll. Diese ist durch die Leerstellen gegeben, die als bestimmte Aussparungen Enklaven im Text markieren und sich so der Besetzung durch den Leser anbieten. Denn es kennzeichnet die Leerstellen eines Systems, daß sie nicht durch das System selbst, sondern nur durch ein anderes System besetzt werden können. Geschieht dies, dann kommt im vorliegenden Falle die Konstitutionsaktivität in Gang, wodurch sich diese Enklaven als ein zentrales Umschaltelement der Interaktion von Text und Leser erweisen. Leerstellen regulieren daher der Vorstellungstätigkeit des Lesers, die nun zu Bedingungen des Textes in Anspruch genommen wird. » Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1976 (UTB; 636), p. 266.

⁷ « Sur la scène du texte, pas de rampe : il n'y a pas derrière quelqu'un d'actif (l'écrivain) et devant lui quelqu'un de passif (le lecteur) ; il n'y a pas un sujet et un objet. » Roland Barthes, op. cit., p. 29.

⁸ Roland Barthes, *ibid.*, p. 49.

Le plaisir du texte

Émile Faguet détermine la lecture comme une activité hédoniste. Le lecteur attend que le texte littéraire lui procure du plaisir par excitation de certaines zones intellectuelles. Cette délectation relève d'un processus intellectif qui s'articule en deux mouvements.

Ce plaisir dépend d'un état de réceptivité approprié. Il faut se préparer à la lecture spirituelle. La gratuité de la transcendance n'admet pas pour autant le hasard: l'expérience spirituelle répond obligatoirement à une attente. La lecture s'inscrit dans un rituel. Certains textes invitent même leurs lecteurs à y être disposés. Ils signalent dans quelle disposition d'esprit il doit se trouver, à mesure de suggestions et de défenses. Le lecteur qui la désire se met en condition pour bien l'exécuter.

« Tout le monde peut témoigner que le plaisir du texte n'est pas sûr: rien ne dit que ce même texte nous plaira une seconde fois; c'est un plaisir friable, délité par l'humeur, l'habitude, la circonstance, c'est un plaisir précaire (obtenu par une prière silencieuse adressée à l'Envie de se sentir bien, et que cette Envie peut révoquer); d'où l'impossibilité de parler de ce texte du point de vue de la science positive (sa juridiction est celle de la science critique: le plaisir comme principe critique). »⁹

Dans une première étape, il est question de définir ce qui pose un problème de continuité dans la cohérence générale du texte. Le message littéraire ne déploie pas une logique linéaire. Au contraire, son essence littéraire découle de ruptures et d'antinomies qui rythment la langue, la structure et l'action.

« [...] *la contradiction logique* ; qui mélangerait tous les langages, fussent-ils réputés incompatibles ; qui supporterait impassible devant l'ironie socratique (amener l'autre au suprême opprobre : *se contredire*) et la terreur légale (combien de preuves pénales fondées sur une psychologie de l'unité !) [...]. Or ce contre-héros existe : c'est le lecteur de texte, dans le moment

⁹ Roland Barthes, *ibid.*, pp. 83–84.

où il prend son plaisir. Alors le vieux mythe biblique se retourne, la confusion des langues n'est plus une punition, le sujet accède à la jouissance par la cohabitation des langages, *qui travaillent côte-à-côte* : le texte de plaisir, c'est Babel heureuse. »¹⁰

Le lecteur doit, par lui-même et à partir d'indices qui jalonnent le protocole de lecture, trouver et reconnaître ces oppositions – sémiologiques, sémantiques, sémiotiques, sémiologiques –, par contraste.

Une seconde étape consiste à apprendre à dépasser l'apparence de ces contradictions fondamentales et à parvenir à une synthèse où les oppositions arrivent à se fondre dans une cohésion générale.

Michael Riffaterre parle de programmation dans la mesure où l'auteur met en place, dans le texte, à la fois des structures d'accueil du lecteur et un ou des parcours d'exploration.¹¹ Le lecteur est alors invité à relever le défi de la lecture et desceller ce que l'écrivain a scellé en clôturant son œuvre. Le texte devient ainsi une énigme qu'il s'agit de « résoudre »,¹² prenant garde toutefois de ne pas réduire la solution à une explication littérale.

La détection des contradictions et leur résolution conduisent à un dépassement qualitatif des antagonismes. « [L]e texte, sa lecture, sont clivés », nous dit Roland Barthes. Ce qui posait problème à un premier niveau de lecture a fini par se résorber tout naturellement. Les métaphores qui décrivent l'exercice de l'esprit suggèrent que l'organe de la pensée y trouve du plaisir. Le lecteur « aiguise » et « affine » son esprit comme s'il s'agissait d'une lame. Le symbole de l'épée est prégnant dans l'imaginaire de la culture occidentale. Il renvoie littéralement à l'instrument de la domination et de puissance – qui soumet à la force, à la justice et à la loyauté – et spirituellement à la langue et au pouvoir de la parole, attribut suprême de la Parole de Dieu (Hé 4,12).¹³ Dans les deux cas de figure, le plaisir relève impli-

citement de la domination que le lecteur croit posséder sur les arcanes de la littérature.

Émile Faguet insiste sur cet aspect auto-suggestif de la lecture. La lecture est apparentée à un "exercice." La répétition du verbe "s'exercer" à la voix pronominale rend bien compte du travail que le lecteur réalise sur lui-même. Il doit se convaincre de l'évanescence des contradictions. En résorbant de la sorte ce qui se contredit, le lecteur semble restituer l'harmonie de la linéarité. L'itération de l'exercice trouve ainsi son répondant dans celle du plaisir par une formule d'assertion : « Tout cela est bon et tout cela est très agréable ».

La disparition des oppositions initie une linéarité dans la répétition, la répétition, le martèlement. Ce qui ne s'oppose plus se répète jusqu'à l'ivresse.

« [...] la répétition engendrerait elle-même la jouissance. Les exemples ethnographiques abondent : rythmes obsessionnels, musiques incantatoires, litanies, rites, nembutsu bouddhique, etc. : répéter à l'excès, c'est entrer dans la perte, dans le zéro du signifié. Seulement voilà : pour que la répétition soit érotique, il faut qu'elle soit formelle, littérale, et dans notre culture, cette répétition affichée (excessive) redevient excentrique, repoussée vers certaines régions marginales de la musique. »¹⁴

La spiritualité du texte

Les mécanismes de lecture, que décrit la citation d'Émile Faguet, font surgir chez le lecteur un sentiment de liberté et de plénitude. Celui-ci se fonde sur un enchaînement d'activités relativement rudimentaires :

1. repérer les antagonismes;
2. les résoudre;
3. retrouver une certaine linéarité.

La première étape consiste à prendre pleinement conscience du tragique des situations, de ces enchaînements qui brisent l'espoir d'une bienheureuse harmonie et conduit à une fin inéluctable, caracté-

¹⁰ Roland Barthes, *ibid.*, pp. 9–10.

¹¹ Michael Riffaterre, *La Production du texte*, Paris 1979, p. 8.

¹² Roland Barthes, *op. cit.*, p. 52.

¹³ *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres – CHE à G*, Jean Chevalier – Alain Gheerbrant (eds.), Paris 1969, pp. 270–272.

¹⁴ Roland Barthes, *ibid.*, pp. 67–68.

térisée par l'absurdité. L'univers textuel est un amas d'informations qui s'entrechoquent et s'opposent, données organisées sur des schémas programmatiques qui visent ou tendent en direction d'un sens. La trame se constitue ainsi d'un faisceau infini de traits oppositionnels qui forment les tissus sémantique et sémiotique sur lesquels le récit se brode. L'ensemble des oppositions – des jonctions et des disjonctions – dessine le motif des représentations.

« *Texte* veut dire *Tissu* ; mais alors que jusqu'ici on a toujours pris ce tissu pour un produit, un voile tout fait, derrière lequel se tient, plus ou moins caché, le sens (la vérité), nous accentuons maintenant, dans le tissu, l'idée générative que le texte se fait, se travaille à travers un entrelacs perpétuel ; perdu dans ce tissu – cette texture – le sujet s'y défait, telle une araignée qui se dissoudrait elle-même dans les sécrétions constructives de sa toile. »¹⁵

Ainsi peut-on lire ce poème d'Armand Robin (1912–1961) dont la teneur poétique ressort, entre autres, d'un jeu d'oppositions sémantico-sémiotiques entre la continuité des isotopies et leurs ruptures:

La patience

Pensée, caressée, non conquise,
Vingt années tu te penches en moi,
Capricieuse, insaisissable alliée des feuilles mouvantes, des ruisseaux fuyants.

Lorsque mes mots passaient, je pensais les parler.¹⁶

La « pensée » est un terme abstrait qui, littéralement, ne peut faire l'objet d'actions concrètes – d'une caresse et d'une conquête. De même la caresse est une action douce et délicate, dépourvue d'agres-

sivité, qui n'envisage aucun saisissement, aucune appropriation, alors que la conquête est un acte de possession, plus ou moins violent.

Cette « pensée » abstraite se trouve personnifiée sous l'effet de sa désignation adressée par le pronom personnel « tu », ce qui l'autorise à accomplir une action bien physique, à savoir « se pencher ». Néanmoins la signification de cette dernière reste marginale, car il s'agit de se pencher en quelqu'un, alors que l'expression appropriée consiste à se pencher sur quelqu'un. L'introspection – se pencher en – s'oppose à une exploration seulement de surface – se pencher sur.

L'identification de cette pensée – produit par un, auteur et distinguée de lui – à une « alliée » souffre de nouvelles oppositions dans la mesure où elle se retrouve qualifiée de « capricieuse » et « insaisissable ». L'alliance est une action de jonction – être avec, établir des liens avec un partenaire –, alors que la caresse répète un geste disjonctif: la main quitte systématiquement la peau après avoir glissé le long de sa surface. Cette approche externe de l'idée contraste avec l'attitude générale qui consiste à la « pénétrer » de l'intérieur.

Quant au « caprice », il est une tentative de « conquête », de « saisie » : le sujet cherche à imposer sa volonté à son partenaire (laisser passer un caprice). À ce titre, elle est un acte de saisissement. Or le capricieux cherche à échapper à l'emprise de l'autre et entretient, par son caprice, son indépendance « insaisissable ».

Une asyndète oppose le groupe nominal « des feuilles mouvantes, des ruisseaux fuyants » au reste de la phrase. Elle introduit un sentiment d'inquiétude : s'agit-il d'une série de comparaisons où le mouvement des feuilles et celui des eaux rappelle celui du flux de la pensée ? Cette lecture dérive des isotopies tissées entre, d'une part le mouvement ondulé de la caresse, des feuilles et de l'eau « qui roulent », d'autre part l'esprit d'autonomie de cette pensée, « non conquise », « insaisissable », « mouvante » et « fuyante ». Cependant cette symétrie est rompue par le passage du singulier de la pensée aux pluriels féminin des « feuilles » et masculin des « ruisseaux ». Cette opposition se retrouve encore dans les faits que la pensée forme une unité constituée d'une multitude d'idées et que les feuilles et les eaux présentent une myriade d'éléments rassemblés dans une unité.

Cette métaphore se trouve doublement expliquée par le titre du poème et le concept même de « pensée » qu'il explore.

¹⁵ Roland Barthes, *Le Plaisir du texte*, pp. 100–101.

¹⁶ Armand Robin, *Le Monde d'une voix*, in: *Ma vie sans moi*, suivi de: *Le Monde d'une voix*, Paris 1970, p. 198.

« La patience » renvoie tout d'abord, en son sens commun, à la qualité qui garantit la persévérance, la constance, le courage, manifestés en particulier dans l'attente d'un événement, forme d'expression de la présence de ce qui n'est pas encore là, puis, en son sens étymologique et premier, à la vertu consistant à supporter des désagrèments. Dans les deux cas, la patience est vécue comme une attitude positive (le courage) face à une situation défavorable (une souffrance).

La pensée, sujet du poème, désigne tout ce qui affecte la conscience. Elle forme une unité morcelée en milliers de « mots » qui fondent en un ensemble homogène dans le discours. La pensée préférée est à la fois cohérente et monosémique; la pensée à l'état brut est un amas d'idées dialogiques.

D'où la cruelle déception du poète qui avait l'impression d'exprimer ouvertement les flux de pensées qui le traversaient. Dans la parole dite, les idées perdent leurs élans et restent fixées; la pensée mouvante ne laisse, quant à elle, aucune trace de son passage.

Le tragique du manque d'unité ressort du manque d'unité microscopique ou locale du texte. D'un mot à l'autre, d'une action à l'autre, d'une description à l'autre, les écarts peuvent paraître si importants et si peu justifiés qu'ils jettent un lecteur trop attentif et si impliqué dans les affres du désespoir : le sens fuit à chaque tournant, au bout de chaque mot et de chaque acte entrepris. Les rapprochements apparaissent soit arbitraires soit cousus de fil blanc. L'entrelacement des sons et des signes trahit cette hétérogénéité du matériau littéraire.

Si le texte n'introduit pas une rupture, il est probable qu'il risque de perdre son lecteur par excès d'accord et absence de résistance. Au contraire, cette résistance constitue le ciment qui garantit au texte sa cohérence et la cohésion de ses éléments. Une transparence, si elle n'est pas trompeuse, finit par lasser et éloigne le lecteur du halo de mystère qui préserve la "magie" de la lecture, ce « plaisir divin » dont parle Marcel Proust (1871–1922).¹⁷ Ces grands écrivains à qui l'on reconnaît une profondeur spirituelle – Bernanos, Claudel, Jammes, Malraux, etc. – ont joué avec les mécanismes de l'inquiétude pour maintenir sous tension leurs lecteurs.

¹⁷ Marcel Proust, *Sur la lecture*, Paris 1989, p. 9.

L'impact émotionnel du texte est essentiel à l'efficacité du récit. Le texte doit devenir un "cadre de vie" dans lequel le psychisme du lecteur sera en mesure de se projeter par identification, attribution ou rejet.¹⁸ Il faut, certes, une période d'adaptation moins longue, en fonction des compétences de lecture. Une fois la connexion établie, il s'agit de créer les conditions favorables à la présence définitive du lecteur au récit, de sorte qu'il ne songe pas à le quitter à la première occasion venue. Dès cet instant, un temps de crise est indispensable qui sert, *a posteriori*, de terreau coercitif entre le lecteur – ou la communauté des lecteurs – et l'auteur/narrateur.

L'élément critique peut se situer au niveau de la syntaxe. En bousculant la grammaire, en jonglant avec les mots, l'écrivain cherche à surprendre son lecteur, mal à l'aise face à un usage normé de la langue, d'autant plus française. Ce procédé est employé par Fédor M. Dostoïevskij, par Bohumil Hrabal, par Ezra Pound, par James Joyce. La violence exercée par Louis-Ferdinand Céline sur la langue se répercute sur le psychisme du lecteur. Si ce dernier surmonte cette maltraitance, il descendra, dans l'usage renouvelé qui est fait de la matière linguistique, une métrique et un album d'images inédites susceptible d'enchanter ses sens et de l'emporter dans un merveilleux ravissement. Ce procédé d'incantation est fréquemment usité par les chamans qui introduisent en transe.¹⁹

« Ceux que l'on a appelé les "primitifs" ont particulièrement bien senti cette "altérité" en établissant toute une série d'intercommunications entre ces trois domaines [le rêve, la folie et la transe mystique]. Soit qu'une névrose, une psychose ou un rêve significatif soient considérés comme un appel des dieux, et, par conséquent, comme la première étape qui conduira à l'apprentissage de la transe. Soit que les images oniriques, les gestes mimés des personnes possédées par leur divinités, les contenus des délires se rapportent au même monde mystique ou surnaturel, qui fait irruption dans le monde profane, à travers les che-

¹⁸ Antonio Rodriguez, *Le Pacte lyrique. Configuration discursive et interaction affective*, Bruxelles 2003 (Philosophie et langage).

¹⁹ Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1968), Paris 1978.

mins de la nuit, des cérémonies religieuses, ou de la rupture entre le corps et l'âme. »²⁰

Roger Bastide trouve des traces de ces phénomènes extralucides, de visions extatiques, dans la poésie afro-brésilienne, où le langage sert, par la texture de ses mots et leurs saveurs, les sonorités et la prosodie, à exciter le lecteur de manière à projeter sa sensibilité dans un état d'exacerbation.²¹ L'enthousiasme du lecteur rappelle celle du chaman qui entre en dialogue avec les différentes voix que prend le texte:

« Certes le chaman opère en état de transe; mais il ne faut pas confondre transe mystique et possession; le chaman n'est pas possédé par les esprits, qui lui restent toujours extérieurs; il dialogue avec eux ou lutte contre eux. Sa transe est orientée vers l'hallucination, qu'il mène. »²²

Antonin Artaud et Henri Michaud ont exploré ces processus hypnotiques dans des textes à forte teneur poétique. De nos jours, Kité Moi – Kat(al)i(n) Molnár – les met en œuvre dans le récit. Elle propose, à ytravers tout un jeu de déconstruction des instances narratives, des codes de lecture, de la langue et des références, de pénétrer dans l'esprit d'une jeune femme éponyme, Kité Moi, auteur/narrateur/personnage, qui s'entiche d'un géant africain, Lamour Dieu, relativement peu fidèle. L'écrivain fabrique son propre langage et ses références décalées, son propre vocabulaire, en marge du français courant aux intonations familières. Cela lui permet de restituer l'état d'esprit de la jeune femme.

« Nina (Nina Bonnavita) connaît cette boîte, connaît les Olifanticiens et beaucoup de choses, elle est paradisiennne et à notre place n'aurait jamais fait ce que nous avons fait le jourdanse 19 bal des pompiers de l'année 46 dans la matinée. Seulement elle

²⁰ Roger Bastide, *Le Rêve, la transe et la folie*, Paris 1972 (Nouvelle bibliothèque scientifique), p. 5.

²¹ Roger Bastide, *A Poesia afro-brasileira*, São Paulo 1944.

²² Roger Bastide, *Le Rêve, la transe et la folie*, p. 82.

n'est pas à notre place et déjà à notre place, ça a mis du temps à se diriger, s'avancer, s'acheminer, s'approcher, venir, parvenir, atteindre, arriver et entrer, depuis la petite Molnarie dans cette boîte olifanticienne à Paradis et c'est ça qui est un peu navrant quand on fait les choses la première fois que les autres avaient déjà faites bien avant : c'est qu'ils ne nous foutent pas la paix avec ce qu'ils feraient et ne feraient pas à notre place. »²³

Le phrasé, la syntaxe calquée sur celle du français familier, les jeux d'assonances et d'anaphores introduisent le lecteur dans un univers à la fois lointain et pourtant étrangement proche, une copie, certes déformée mais aussi authentique, du monde dans lequel il habite. Certains de ces procédés ont fait preuve de leur efficacité dans les romans atopiques de Claude Ollier. Kité Moi, à partir d'une trame d'une extrême platitude, esquisse un portrait d'une jeune provinciale un peu perdue dans les dédales de la capitale et une réflexion non seulement pragmatique sur l'intelligibilité du langage et les degrés de communication, mais également métaphysique sur les questions de l'identité, de l'étrangeté, des rapports humains, en référence au *Cantique des cantiques*, ce chant d'amour de Salomon pour la reine noire de Sabah. Kité Moi brode ainsi tout un patchwork en forme de damier, entrelaçant les mots réels et imaginaires à des structures narratives – récits et dialogues – éclatées.

La spiritualité consiste à atteindre, à force d'exercices, un état d'esprit qui permet de porter sur le réel un regard plus pénétrant. La perception gagne en acuité. La conscience se trouve, du coup, élargie à l'échelle universelle. Le lecteur ressort de sa lecture avec une motivation renouvelée, davantage responsable de son environnement et capable néanmoins de prendre les distances nécessaires face aux événements qui surviennent.

Son rapport au monde gagne en intensité. Il se trouve brusquement en harmonie avec son milieu. Ce mode d'existence pourrait s'avérer être celui de la sagesse. La sagesse est une présence qui se vit dans l'absence. Elle ressort de la synthèse des oppositions et de l'entrée en état de grâce qui la suit.

²³ Kité Moi, *Lamour Dieu*, Paris 1999, p. 21.

La lecture spirituelle est une lecture hédoniste. La relation qui noue le lecteur au texte est à la fois personnelle et privilégiée. Le désir du texte répond au plaisir du lecteur. Néanmoins, il n'est pas question de nier les souffrances par lesquelles cette délectation se produit. Le lecteur endure le traumatisme des contradictions qui le précipite dans les affres de l'inquiétude. S'il parvient à surmonter la désolation de cet effritement, s'il accède à une perspective synoptique des oppositions et s'il réconcilie cet ensemble polémique dans une synthèse productrice de sens, alors la distance aux choses du monde lui assure le plérôme de sa conscience, via l'expérience mystique du dévidement de soi et du réenchantement de l'univers.

De ce fait, la lecture constitue une thérapie spirituelle, à condition d'être employée comme une médication de l'âme. La position du lecteur détermine l'usage et l'efficacité de l'ouvrage. Elle introduit le lecteur dans un état d'esprit particulier qui l'invite à ne plus négliger le monde et, par conséquent, à poser sur lui un regard foncièrement religieux. C'est pourquoi la dichotomie entre profane et sacré manque de pertinence: le monde séculier porte en lui le sacré comme le monde religieux se constitue du limon de la laïcité.

La lecture spiritualise notre quotidien. Il l'ouvre sur un espace atopique. Le paradoxe nourrit le cœur de l'entreprise littéraire. Il s'agit de circonscrire l'univers dans un ailleurs-là, dans la présence d'une absence. Le discours mystique aime le répéter : le Royaume de Dieu se construit des briques de notre quotidien.

PLACING MATTHEW 17:1-13 IN THE GENRE OF THE FANTASTIC

Heerak Christian Kim, Bangalore

There has been much creative work done on the genre of “the fantastic.” In his ground-breaking work, *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre*, Tzvetan Todorov defines the fantastic as the uncertain space between the uncanny and the marvelous.¹ Todorov argues that there are three functions of the genre of the fantastic. The fantastic (1) produces fear, horror, or curiosity, (2) serves narration and maintains suspense, and (3) permits the description of a fantastic universe.² In this paper, I will utilize Todorov’s definition of the genre of the fantastic to identify Matthew 17:1-13 (described often as “The Transfiguration”) as belonging to the genre of the fantastic. Matthew 17:1-13 fits the structural and functional guidelines provided by Todorov for the genre of the fantastic. Furthermore, in this paper, I will identify the implications of the genre identification for understanding the *Sitz im Leben* of the text. In this regard, Rosemary Jackson’s work, *Fantasy: The Literature of Subversion*, will provide a helpful reference point.

Todorov’s identification of the genre of the fantastic as the uncertain space between the uncanny and the marvellous is divided into two spheres. One sphere is the hesitation that the reader experiences in her reading of the story. Anything that causes the reader to hesitate and question whether the events in the story is real or fiction is identified as “the fantastic.” The other sphere is the experience of hesitation on the part of the characters in the story. If the characters are described as hesitating in their understanding of the events in the story as real or fictional, then that moment of hesitation captured by

¹ Tzvetan Todorov, *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre*, trans. Richard Howard, Ithaca 1973, p. 25.

² Todorov, p. 92.

the narrator or the storyteller is “the fantastic.”³ Thus, we can understand “the fantastic” as described by Todorov as genre or genre element.

Taking Todorov’s description of “the fantastic” at face value, it is not difficult to identify Matthew 17,1-13 (described often as “The Transfiguration”) as belonging to the genre of the fantastic. First of all, the reader is placed in a place of hesitation. Matthew 17,2-3 describes: “There he was transfigured before them. His face shone like the sun and his clothes became as white as the light. Just then there appeared before them Moses and Elijah, talking with Jesus.” The reader is left to wonder what has happened to Jesus of Nazareth in the story. Did his face really shine like the sun? Did Jesus’ clothes really become as white as the light? Is it really possible that Moses and Elijah appeared before Jesus?

The series of questions that causes the reader to hesitate and question whether it is fiction or reality that could be explained some other way is the “space” where the genre element of the fantastic is found. The reader is not sure whether what is being described is complete fiction or can be explained by some other means. For instance, is it possible that the description describes some kind of hallucination? Was it some kind of imagination? The reader is left to wonder what the episode really is.

There are further elements in the story that causes the hesitation that Todorov identified as belonging to the genre element of “the fantastic.” Matthew 17:5 describes: “While he was still speaking, a bright cloud enveloped them, and a voice from the cloud said, ‘This is my Son, whom I love; with him I am well pleased. Listen to him!’” The reader is left to wonder if in fact a bright cloud enveloped Jesus and his disciples. Furthermore, the reader is left to wonder if in fact the voice coming from the clouds is fiction or reality that could be explained by some realistic causes. For instance, is it possible that they imagined that they heard the saying? Is it possible that someone could have said this and it seemed like it was coming from the clouds? Is it possible that the clouds were nothing more than heavy fog that

³ Todorov, p. 41.

may look like an enveloping cloud? The moment of hesitation is what can be identified as “the fantastic.”

Thus, from the reader’s vantage point, there are two places that can be identified as belonging to the genre of the fantastic. It can also be argued that by the force of the two areas where there is clearly evidence of the fantastic that the whole periscope of Matthew 17:1-13 can be identified as belonging to the genre of the fantastic.

How about from the perspective of the characters in the story? As we remember, Todorov has argued that there are two spheres at which the genre element of the fantastic is operating: at the level of the reader and at the level of the characters in the story. When we look at the story, we see that the genre element of the fantastic is operating within the text for the reader as well as from the vantage point of the characters in the story.

When the characters in the story are experiencing hesitation, there is an indication from the narrative to that effect. This is certainly the case with the Transfiguration periscope in the Gospel of Matthew. After the fantastic episode of Jesus’ face shining like the sun and his clothes becoming white, we see that the narrative itself describes the hesitation of the characters. Matthew 17:4 describes: “Peter said to Jesus, ‘Lord, it is good for us to be here. If you wish, I will put up three shelters – one for you, one for Moses and one for Elijah.’” This response of the disciples indicate their hesitation in deciding whether what they are seeing is fiction or reality that could be explained by some extraordinary reason.⁴ Their hesitation is clearly indicated in the fact that they do not question Jesus Christ about what is going on. Jesus’ face just shone like the sun. That is out of what would be considered normal. Jesus’ clothes became white before them. That is not a part of the typical experience of reality. Furthermore, Moses

⁴ Even J. W. C. Wand, the Canon of St. Paul’s, writes in his book, forwarded by the Archbishop of Canterbury: “Whether, then, we think of the Transfiguration as a physical event or whether we think of it as mainly a vision, we must allow for the possibility that the original happening became coloured in the tradition before it reached written form. That colouration was effected either by devout imagination, or by the recollection of messianic predictions, or by both” (J. W. C. Wand, *Transfiguration*, London 1967, p. 28). A high ranking clergy in the Anglican church with the forward by the clerical head of the Anglican Church found himself in that hesitation which Todorov called “the fantastic.”

and Elijah appeared before them out of nowhere. That would typically beg some kind of response. However, the disciples only talk of putting up shelters. This shows that they are in a state of denial. They are suspended in a state of hesitation from deciding whether what they are seeing is uncanny or marvellous. By the definition provided by Todorov, this is the precise identification of the genre (element) of “the fantastic.”

The disciples’ denial and temporary shock is confirmed in their response to the second fantastic event; namely, that of cloud enveloping them and a voice calling out from heaven. Matthew 17:6 describes: “When the disciples heard this, they fell face down to the ground, terrified.” One would think that a person’s face shining like the sun and his clothing turning white would be more frightening than cloud enveloping them like a dense fog. One would also understand that two dead people appearing alive before them would be more frightening than hearing some voice in the midst of a dense “cloud.” However, the disciples respond in fear to what would be understood as less frightening. This indicates that their shock to the first fantastic episode immobilized their immediate response. They started to say some irrational things denying what was going on – such as building tents. Their real response to shock was delayed but came after the second fantastic episode. Thus, the reaction in fear should be seen as an aggregate response to the two fantastic episodes.

Besides the hesitation of the disciples in their delayed response and in fear which still does not resolve whether the events they were witnessing were uncanny or marvellous, the disciples also are met with a quandary. After their response of fear, they look and see that they see the two dead men come alive no more. Matthew 17:8 describes: “When they looked up, they saw no one except Jesus.” The characters are left to wonder if they actually saw what they saw. The narrative style fits nicely into what Todorov described as the criteria for the genre of the fantastic. The author writes the story and places the characters in hesitation. The characters are described in a position of wondering whether what they perceived was real or fiction.

The fantastic genre nature of the Transfiguration pericope is further enhanced by the denouement of the story. On the way down from the mountain where the fantastic episodes had taken place, Jesus tells

his disciples not to tell about what they had seen (Matt. 17:9). Instead of discussing what they had seen, the disciples ask a strange question. They ask: “Why then do the teachers of the law say that Elijah must come first?” (Matt. 17:10). This question is strange because it does not follow the warning of Jesus of Nazareth. The question of the disciples, in fact, is a complete *non sequitur*. This question shows that the disciples are still confused and in a state of shock. They are not sure what they had seen.

Jesus responds to their confused question by saying, “To be sure, Elijah comes and will restore all things, But I tell you, Elijah has already come, and they did not recognize him, but have done to him everything they wished. In the same way the Son of Man is going to suffer at their hands” (Matt. 17:11-12). This response seems quite strange. If it was indeed Elijah they did see talking with Jesus, then one would expect Jesus to say something to the effect of “You just saw me talking with Elijah, didn’t you?” But Jesus does not mention the appearance of Elijah supposedly moments before but talks in some cryptic terms. Jesus’ response, in fact, continues to hold the disciples’ hesitation in abeyance. Was it really Elijah that appeared before them? Were the disciples only imagining things? Did the whole thing really happen?

In the end, the disciples conclude that Jesus is talking about John the Baptist (Matt. 17:13). In other words, Jesus’ disciples conclude that Jesus could not have been talking about the actual Elijah of the Old Testament. Matthew 17:13 describes: “Then the disciples understood that he was talking to them about John the Baptist.” The conclusion of the Transfiguration pericope appears to find resolution in the disciples resigned to the fact that the only reality that they could hold onto is the reality of John the Baptist that they knew. Elijah’s appearance and all that transpired are swiftly pushed out of the picture with the narrative implication that what they had seen is somehow explained in the person of John the Baptist.⁵ Thus, all that they

⁵ Oscar Cullmann writes: “It is certain that according to the Synoptic tradition the first Christians and even Jesus regarded the Baptist as *the* Prophet who was the forerunner of the Messiah” (Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament*, translated by Shirley C. Guthrie and Charles A. M. Hall, Philadelphia 1959, p. 26).

had seen are understood to be uncanny in the sense that they somehow relate to John the Baptist. Based on the denouement, the characters seem to exhibit their disturbance at the horrid death of John the Baptist. However, even the conclusion is not firm and leaves much doubt. To use the language of Todorov, the conclusion leaves the narrative in a state of hesitation by the characters, thereby enforcing the strong fantastic nature of the genre. The resolution of the genre of the fantastic (to that of the state of uncanny) is merely inferred; there really is not much in the way of firm resolution from the state of “the fantastic.” Thus, according to the rules for “the fantastic” provided by Todorov, the Transfiguration periscope in Matthew is a clear example of the fantastic, even ending its episode in that state, which is not always an easy thing to do as the fantastic often finds resolution in the genre of the uncanny or the marvellous, as Todorov pointed out.⁶

Besides meeting the criteria of the fantastic provided by Todorov in terms of the nature of the story, the Transfiguration periscope of Matthew shows itself to be functioning as a story belonging to the genre of the fantastic. Todorov has argued that the fantastic functions in three ways; namely, the fantastic (1) produces fear, horror, or curiosity, (2) serves narration and maintains suspense, and (3) permits the description of a fantastic universe. Matthew 17:1-13 clearly fulfils these criteria.

First of all, the fantastic in Matthew 17:1-13 produces fear, horror, or curiosity. It does so on two levels; namely, for the characters and the reader. The text itself states the fear that the disciples experienced at seeing the fantastic in Matthew 17:6: “When the disciples heard this, they fell facedown to the ground, terrified.” Their fear again is emphasized when Jesus recognizes their fear in Matthew 17:7. Jesus of Nazareth says: “Don’t be afraid.” Furthermore, the fantastic produces curiosity for the characters in the story. The whole question about Elijah initiated by the disciples in Matthew 17:10 points to the fact that the fantastic episodes raised curiosity.

Just like fear and curiosity is raised for the characters in the story, they are instigated in the reader. The two fantastic episodes certainly

raise curiosity in the reader. How is it that Jesus’ face shone like the sun and his clothes became bright white? What does it mean? And who were Moses and Elijah talking with Jesus? Were they raised from the dead? Was it a vision? Were they their ghosts? What does it all mean? Also, what is this thing about cloud enveloping them and voice calling out from the clouds? Doesn’t that seem strange? What could all this mean? Not only the fantastic episodes raise curiosity, they can even raise fear in the reader. Can it really happen that dead people can appear? Could the things described in the Transfiguration story happen today?

In functional terms, Todorov’s claim for what the fantastic does seem to be satisfied in the criterion of raising fear or curiosity. Todorov’s second criterion for the function of the fantastic is also satisfied in Matthew 17:1-13; namely, the fantastic serves narration and maintains suspense. This is true on the part of the Transfiguration story itself and also true in the context of the larger narrative of the Gospel of Matthew. The fantastic episodes themselves are interesting part of the story. In fact, they are two separate elements that link the story into a whole and give the Transfiguration story the character of the genre of the fantastic. Certainly, the two fantastic episodes maintain suspense within the Transfiguration story and cause the reader to beg for answers.

The fantastic in the Transfiguration story serves narration and maintains suspense for the larger narrative of the Gospel of Matthew. The Transfiguration story follows the pericope of Jesus predicting his death in Matthew 16:21-28. The central flow of that story is set by Matthew 16:21: “From that time on Jesus began to explain to his disciples that he must go to Jerusalem and suffer many things at the hands of the elders, chief priests and teachers of the law, and that he must be killed and on the third day be raised to life.” The disciples are understood to be in shock, so much so that Peter, Jesus’s favorite disciple, pulls Jesus to the side and rebuke him for saying such a thing. His disciples are shocked at the news that he will die. The understanding is that they doubted that he would be raised from death.

In light of the previous story, the Transfiguration story makes narrative sense. It is narratively convenient and logical that a story would follow where there is a support for the claim of the hero of the larger

⁶ Todorov, p. 41.

story of the Gospel of Matthew. The Transfiguration story raises the possibility certainly on the narrative level of the resurrection of Jesus, the hero of the story. If Moses and Elijah could appear now before the disciples, then Jesus who is the hero of the story could certainly appear again after his death.⁷ Certainly, on a narrative level the Transfiguration story maintains the narrative and supports the claims of the hero of the story. Furthermore, the Transfiguration story maintains suspense. The fantastic raises the question: Can it be possible that Jesus could indeed be raised from the dead? The hesitation is indeed maintained by the narrative. As we recall, the fantastic as a genre is the hesitation – the curious space between the uncanny and the marvellous. Certainly, the Transfiguration story fits the functional criterion of serving narration and maintaining suspense.

Matthew 17:1-13 also fits Todorov's third criterion for functional aspect of the fantastic as genre (or genre element); namely, it permits the description of a fantastic universe. What happened to Jesus of Nazareth – his face shining like the sun and his clothes turning white (Matt. 17:2) – is out of the ordinary in this world. In other words, it describes elements from a fantastic universe. A picture of the fantastic world becomes even clearer when Moses and Elijah appear in the narrative (Matt. 17:3). The figures from the Old Testament are thought to be long gone from the earth. They are thought to inhabit another world – a fantastic universe. Thus, introducing elements of the fantastic universe allows the narrator to describe what is possible in this fantastic universe.

This makes complete sense in light of the previous story (Matt. 16:21-28) in which Jesus described that he would die and be raised from the dead. The Transfiguration story describes a fantastic universe where dead people are not dead but still living.⁸ Somehow

⁷ Eugène Dabrowski writes regarding this possibility: "C'est pour cette raison que les exegetes qui soutenaient que Moïse est apparu avec son corps naturel, étaient obligés d'admettre le fait de sa resurrection" (Eugène Dabrowski, *La Transfiguration de Jésus*, Rome 1939, p. 87).

⁸ In fact, Iacobus M. Vosté writes: "Admissa Iesu divinitate seu unione hypostatica humanae naturae cum divina, difficilius intellegitur quomodo Christi corpus non semper divina Gloria claruerit, quam quomodo heic semel tantum ad tempus fulgeat" (Iacobus M. Vosté, *De Baptismo, Tentatione, Transfiguratione Iesu*, Roma 1934, p. 138).

Moses and Elijah who inhabit that fantastic universe are brought to light in the Transfiguration story in the earth – to the world where Jesus and his disciples will inhabit. The promise of Jesus of Nazareth in the concluding verse to the story before the Transfiguration story makes more sense in light of the fantastic episodes in the Transfiguration story. Matthew 16:28, the verse that immediately precedes the Transfiguration story, puts to the mouth of Jesus the saying: "I tell you the truth, some who are standing here will not taste death before they see the Son of Man coming in his kingdom." Whatever the precise interpretation of this claim, the Transfiguration story raises the possibility of such a fantastic possibility by describing elements of the fantastic universe.

In a sense, the genre of the fantastic allows the description of the fantastic universe and raises the hesitation in the reader regarding the potential to participate in that fantastic universe.⁹ In this functional sense, the Transfiguration story belongs to the genre of the fantastic.

The identification of the Transfiguration story in the genre of the fantastic is significant for understanding the *Sitz im Leben* of the story. The question that has to be asked is: What would propel the writer of the Gospel of Matthew to use the genre of the fantastic to serve his narrative, rather than another kind of genre? In this regard, Rosemary Jackson's work, *Fantasy: The Literature of Subversion*, will provide a helpful reference point. Jackson argues that the fantastic provides a way for protest literature. Ideas that people are forbidden to describe can be described through the genre of the fantasy. Practices that would be taboo can be described by the genre of the fantastic. In essence, therefore, genre of the fantastic provides a literary possibility of relaying protest literature against the norms of society or the dominant power in society.¹⁰

This description of the use of the genre of the fantastic is useful for understanding the *Sitz im Leben* of the story. Historically, it has been proven beyond doubt that the Jesus movement was a protest movement and offended a lot of people at the time. Jewish religious estab-

⁹ Wand describes: "It is actually possible to regard transfiguration as the fundamental idea in the Christian religion and as placing in a nutshell the whole story of the individual Christian life, as well indeed as that society as a whole" (Wand, p. 52).

¹⁰ Rosemary Jackson, *Fantasy: The Literature of Subversion*, London 1981, p. 180.

ishment balked at the irreverent interpretation of the Mosaic Law and even barred the followers of Jesus of Nazareth from synagogues as indicated in the Eighteen Benedictions. There was rabid hostility to the Jesus movement from the very start because of ideas pushed by Jesus of Nazareth himself. The genre of the fantastic would be a useful tool to push protest literature.

In a sense, a social environment in which protest literature would not pose a threat to the espouser of the protest idea would not really need the genre of the fantastic to push his ideas. There would not be heavy recriminations from the dominant power. The fact that the fantastic is heavily utilized in the Transfiguration story dates the story to the earliest strata of the *Sitz im Leben* vis-à-vis Jesus movement. In other words, the fact that the Transfiguration story belongs to the genre of the fantastic places the story at the time of Jesus or shortly thereafter. In other words, the fantastic story of the Transfiguration places the story alongside the claim of death and resurrection to the time of Jesus' ministry on earth. It was at a time when the ministry of Jesus posed a direct threat to the dominant power that the fantastic had to be utilized especially since the audience comprised of those who were part of the dominant power.

The fantastic allowed Jesus of Nazareth to describe his kingdom as the same fantastic universe in which Moses and Elijah inhabited.¹¹ In fact, the Transfiguration story can be seen as a legitimization of Jesus' claims, including his claim about the invisible kingdom (fantastic universe) which he ruled. Given the fact that the Jesus movement was a protest movement and that the dominant power had authority to imprison and kill Jesus compelled Jesus and his immediate followers to utilize the genre of the fantastic to legitimate their movement. It held the reader in hesitation – to inhabit the fantastic world rather than make judgements right away.

The utilization of the fantastic would not have been as necessary

¹¹ Harald Riesenfeld describes Jesus' claiming of Moses and Elijah as significant: "Qu'il nous suffise de rappeler quell role eminent ils jouent dans la religion juive et dans son eschatology. Moïse et Élie y étaient considérés tous deux comme des prototypes du Messie et comme ses précurseurs" (Harald Riesenfeld, *Jésus Tranfiguré: L'Arrière-plan du Récit évangélique de la Transfiguration de Notre-Seigneur*, København 1947, p. 255).

after the threat of the dominant power (with ready access to Jesus and his disciple) was gone. Thus, the *Sitz im Leben* of the Transfiguration story is certainly before 70 AD, when the Romans completely destroyed Jerusalem and its dominant Jewish power. After 70 AD, followers of Jesus did not need to utilize the fantastic to describe their experience, insofar as their relationship to Jewish authorities were concerned. The reality of Jewish threat is clear in the immediate context of the Transfiguration story, in the previous story in Matthew 16:21 where the narrative describes: "From that time on Jesus began to explain to his disciples that he must go to Jerusalem and suffer many things at the hands of the elders, chief priests and teachers of the law, and that he must be killed and on the third day be raised to life." It is clear from this narrative that the treat is from the dominant Jewish power. The fantastic narrative, therefore, was meant to express protest to the dominant power that threatened Jesus of Nazareth and his movement. It is no accident, therefore, that in the fantastic narrative of the Transfiguration that the prominent characters from the fantastic universe are the heroes of Judaism. In fact, Jesus was claiming the heroes of the Judaism of his time as followers of his own religion, the Jesus movement. Such fantastic story would not have been necessary after the threat of Judaism against Jesus and his disciples was no longer a real threat. In other words, the fantastic story indicates the source of threat. In the Transfiguration story, the threat is indicated as coming from Jewish power and the fantastic story indicates protest against this threat.¹² Rosemary Jackson's book, *Fantasy: The Literature of Subversion*, is particularly helpful in understanding this reality. Jackson writes:

¹² Rudolf Schnackenburg writes that the "prohibition of speaking after the transfiguration of Jesus, which is implanted to the three disciples who became witnesses of the revelation of his glory, is formulated from a post-Easter perspective. Only when the Son of Man is resurrected is his secret to be revealed" (Rudolf Schnackenburg, *Jesus in the Gospels: A Biblical Christology*, translated by O. C. Dean, Jr., Louisville 1995, p. 68). However, Schnackenburg does not seem to be sure because in the next page he writes: "Whether the prohibition of speaking already belonged to the transfiguration periscope or was only inserted by Mark is difficult to say" (p. 69). Although Schnackenburg is writing specifically about Mark, his doubts apply to Matthew as well. I would agree that the prohibition belonged to the traditional transfiguration periscope (and actually to the *Sitz im Leben* of Jess of Nazareth himself) because Jesus' prohibition was an effort to protect his disciples from aggressive persecution of Jewish leadership, against whom Jesus had warned many times.

A literary fantasy is produced within, and determined by, its social context. Though it might struggle against the limits of this context, often being articulated upon that very struggle, it cannot be understood in isolation from it. The forms taken by any particular fantastic text are determined by a number of forces which intersect and interact in different ways in each individual work.¹³

Thus, the *Sitz im Leben* of Transfiguration story as well as the larger narrative of the Gospel of Matthew must be dated before the destruction of Jerusalem in 70 AD.

It is clear that the contributions of Todorov and Jackson in their study of the genre of the fantastic can and does shed much light on the study of early Christianity and the New Testament. With more in-depth research into the implications of the genre of the fantastic we can advance creative and critical thinking about the Jesus movement and early Christianity. In the growing academic support for intertextuality and interdisciplinary approaches to the study of the New Testament, the time is right to reap the fruits of genre research into the fantastic in the academic garden of the New Testament studies.

¹³ Jackson, p. 3.

JOHN CALVIN AND THE CESSATION OF MIRACULOUS HEALING

Pavel Hejzlar, Pasadena

Introduction¹

The purpose of this article is to examine John Calvin's writings on the issue of miraculous healing. That is, we will inquire whether in Calvin's view a Christian can expect God to miraculously bring about physical and psychological well-being in response to prayer, repentance, or partaking in the sacraments. The present inquiry, albeit focusing on sixteenth-century debates only, is of current significance insofar as churches drawing on Calvin's bequest are contending with Pentecostal and Charismatic influences, including the challenge posed by the teaching and practice of "divine healing." An examination of the exegetical and practical reasons Calvin had for his cessationism will enable us to evaluate to what extent his arguments hold true in our various twenty-first century ecclesiastical settings.

Calvin's doctrine of the cessation of the miraculous healing is an internally coherent system consisting of two main propositions. These two propositions reinforce each other as each of them supplies different, yet complementary reasons as to why there is no need for miracles of healing to take place. In a nutshell, Calvin claims that miracles of healing do not happen any more since, first, they have fulfilled their function of certifying the gospel when it was new, and, second, what really matters is the healing of the soul from sin. Following these two tracks, this article breaks naturally into two main sections, first of them dealing with Calvin's cessationism vis-à-vis the opinions of his predecessors and contemporaries, while the other focuses

¹ I owe thanks to Dr. John L. Thompson of the Fuller Theological Seminary, Pasadena, Ca, under whose guidance this essay has been produced.

on Calvin's view of our embodied existence and the role sickness plays in God's plan with us.

Calvin's stark rejection of the post-apostolic miracles in general and miraculous healings and exorcisms in particular owes to his judgment that the late-medieval web of religious beliefs and practices was both idolatrous and inefficient. The main features of Roman Catholicism, the Mass, pilgrimages, saints, their relics and shrines are superstitions and thus detract from the glory of God. Therefore, Calvin reasons, any miracles allegedly associated with them must be false. Since no miraculous signs accompany the sacrament of extreme unction, this practice is nothing but vain pretension. Calvin disregards the testimony to the post-apostolic miracles even when supplied by Augustine and Bernard, his favorite theologians. Likewise, Calvin does not pay attention to Luther's exorcisms and Melancthon's conviction that the gift of healing is still operative in the church. The cessationist strand of the tradition works with the hermeneutical method of analogy, which enables Calvin to interpret the New Testament miracles of healing as testimonies to parallel spiritual truths rather than examples to be followed.

In the second part we will take a look at another aspect of Calvin's doctrine of the cessation of the gift of healing. It shows that, on Calvin's account, there is no need for miraculous healing given the God-willed nature of our temporary existence in the "prison" of the body and under the cross. Our earthly existence is laced with suffering throughout and better times are not to be expected until the end of this age. God himself sends suffering so as to punish his straying children and lead them to repentance. As a loving Father, though, he always seeks the best for his children. While sin is frequently the cause of suffering, it is not necessarily the case in every single instance. Sometimes our loyalty and patience are tested. The boundary line between affliction in general and the cross Christians bear for Christ's sake gets sometimes blurred in Calvin's writings, more so than in Luther's or Melancthon's.

Extreme Unction

John Calvin

Of the seven Roman Catholic sacraments, the one explicitly related to bodily healing is the extreme unction. For Calvin it is nothing but a "fictitious sacrament" (*Inst.* 4:19:18).² The unction does not qualify as a sacrament for the following reasons. A sacrament, as Calvin defines it, is a ceremony appointed by God, which has a promise from God. Moreover, this promise must refer to us (*Inst.* 4:19:20). No one but God alone can institute a sacrament, Calvin insists. Only two sacraments have been appointed by Jesus to be observed perpetually, baptism and the Lord's Supper. To support his claim, Calvin enlists Augustine's testimony, claiming that the addition of the other five sacraments is comparatively a novelty (*Inst.* 4:19:3). Neither has unction a promise pertinent to us,

[T]he gift of healing disappeared with the other miraculous powers which the Lord was pleased to give for a time, that it might render the new preaching of the gospel for ever wonderful. Therefore... it pertains not to us, to whom no such powers have been committed (*Inst.* 4:19:18).

Consequently, the unction "is mere hypocritical stage-play, by which, without reason or result, they would resemble the apostles" (*Inst.* 4:19:18). Like in the case of the sacrament of confirmation, the Romanists presume to follow the apostolic precedent without, however, being able to demonstrate the requisite power. Moreover, there is no reason to set apart oil, when Jesus himself ministering to the sick used a variety of ways, such as touch, word or spittle (*Inst.* 4:19:18). In addition, we do not read in the scripture about it being consecrated by a bishop (*Inst.* 4:19:21). Next, Calvin addresses the discrepancy between the Roman Catholic doctrine which allows for physical healing as a fruit of the anointing and the practice of admin-

² All references are to the Henry Beveridge translation of the 1559 *Institutes*, <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/institutes.i.html>>. The section on the extreme unction had remained virtually identical with that of the first edition of the *Institutes* (1536).

istering the sacrament to the “half-dead carcasses” only (*Inst.* 4:19:21). Further, while according to the Roman Catholics only the priest is apt to perform the unction, James, to whom they appeal, referred to the elders (*Inst.* 4:19:21). Finally, it is unimaginable that God would entrust with the gift of healing “those murderers who do more by slaying and butchering than by curing” (*Inst.* 4:19:20).

Martin Luther

On the Babylonian Captivity, the treatise in which Luther unleashes his criticism of the seven sacraments, predates the first edition of the *Institutes* by sixteen years, and not surprisingly has been identified among the sources of the *Institutes*.³ Luther admits that the unction, based on James 5:14–15, contains both a promise and a sign, the two things he had declared to constitute a sacrament – in this case, “the promise of remission of sins, and the sign of the oil.”⁴ These two criteria, however, are not enough. A sacrament can be instituted by God alone. Thus even if the epistle were written by the Apostle James – and Luther has reservations concerning this – “it was not lawful for an apostle to institute a sacrament by his own authority; that is, to give a divine promise with a sign annexed to it. To do this belonged to Christ alone. ...Nowhere, however, in the gospel do we read of this sacrament of extreme unction.”⁵ Consequently, the unction ought not be called a sacrament.

Luther, like Calvin after him, objects to the notion of the anointing as “last,” administered to the dying only. This practice goes against the grain of James, who “commands the use of anointing and prayer for the very purpose that the sick man may be healed and raised up, that is, may not die, and that the unction may not be extreme.”⁶ Next, Luther notes the difference between the elders and the priests, “it does not follow that an elder must be a priest or a minister, and we may suspect that the Apostle intended that the sick should be visited by the men of greater age and weightier character in the Church, who

should do this as a work of mercy, and heal the sick by the prayer of faith.”⁷

Luther chooses to elaborate on the prayer of faith here, while Calvin relegates his reflections on the prayer of faith to the section on prayer of the *Institutes* (3:20:11) rather than including them in his discussion of extreme unction (*Inst.* 4:19:18–21). Unlike Calvin, though, Luther makes an explicit connection between the prayer of faith and healing.

Now a sacrament does not require prayer or faith on the part of him who administers it, ... but it rests solely on the promise and institution of God, and requires faith on the part of him who receives it. But where is the prayer of faith in our employment of extreme unction at the present day? Who prays over the sick man with such faith as not to doubt of his restoration? ... There is no doubt at all that, if even at the present day such prayer were made over the sick – that is, by grave and holy elders, and with full faith – as many as we would might be healed. For what cannot faith do?⁸

Therefore, faith constitutes an indispensable qualification of the elders visiting the sick. They are supposed to be “men superior to the rest in age and in faith.”⁹

Philipp Melancthon

Melancthon’s *Loci Communes* (1543) includes a very brief paragraph on extreme unction,¹⁰ which is an addendum compared to the original 1521 edition.¹¹ He posits side-by-side healing through prayer and through the knowledge of the healing properties of plants and other aspects of creation. Calvin, on the other hand, distinguished the two clearly. Had the biblical healings been achieved through the

³ Alexandre Ganoczy, *The Young Calvin*, Philadelphia 1987, p. 134.

⁴ Martin Luther, *On the Babylonish Captivity of the Church*, <http://www.ccel.org/ccel/luther/first_prin.v.iii.viii.html>.

⁵ Luther, *Babylonish*, <http://www.ccel.org/ccel/luther/first_prin.v.iii.viii.html>.

⁶ Luther, *Babylonish*, <http://www.ccel.org/ccel/luther/first_prin.v.iii.viii.html>.

⁷ Luther, *Babylonish*, <http://www.ccel.org/ccel/luther/first_prin.v.iii.viii.html>.

⁸ Luther, *Babylonish*, <http://www.ccel.org/ccel/luther/first_prin.v.iii.viii.html>.

⁹ Luther, *Babylonish*, <http://www.ccel.org/ccel/luther/first_prin.v.iii.viii.html>.

¹⁰ Philip Melancthon, *Loci Communes* [1543], St. Louis 1992, p. 142.

¹¹ Philip Melancthon, *The Loci Communes of Philip Melancthon* [1521], Boston 1944.

knowledge of nature, Calvin argues, they would lose their function as a miracle and sign. It was probably Melanchthon whom Calvin had in mind when he wrote, “I cannot agree with those who think that it [the unction] was medicine.”¹² The two reformers agree, however, that, in Melanchthon’s words, “the rite of anointing as it now exists is only a superstitious ceremony. ... Therefore this rite of unction... is to be rejected.”¹³

The Council of Trent

Vis-à-vis the reformers, the Tridentine Council reaffirms extreme unction as a sacrament. The bishops insist that “unction of the sick was instituted by Christ our Lord, as truly and properly a sacrament of the new law, insinuated indeed in Mark [6:13], but recommended and promulgated to the faithful by James [5:14–15].”¹⁴ The unction is a Christ-given means of preserving the soul from the snares of the devil at the moment of its enhanced vulnerability as its trust in God’s mercy could be otherwise shaken. The sick person, encouraged by the grace conferred through the anointing, “bears more easily the inconveniences and pains of his sickness... and at times obtains bodily health, when expedient for the welfare of the soul.”¹⁵ Obviously, the welfare of the soul is a priority, while bodily healing is not excluded. Nor is an application of the anointing to the sick in general out of question, although the dying are clearly in focus.

[T]his unction is to be applied to the sick, but to those especially who lie in such danger as to seem to be about to depart this life.... And if the sick should, after having received this unction, recover, they may again be aided by the succour of this sacrament, when they fall into another like danger of death.¹⁶

¹² John Calvin, *Commentary on Catholic Epistles*, <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom45.vi.vi.v.html>>, James 5:14.

¹³ Melanchthon, *Loci* [1543], p. 142.

¹⁴ *The Canons and Decrees of the Sacred and Oecumenical Council of Trent*, Ed. and trans. J. Waterworth, London 1848, <<http://history.hanover.edu/texts/trent/ct14.html>>.

¹⁵ *The Canons*, <<http://history.hanover.edu/texts/trent/ct14.html>>.

¹⁶ *The Canons*, <<http://history.hanover.edu/texts/trent/ct14.html>>.

Further, the oil of the anointing is to be blessed by a bishop, and the sacrament administered either by bishops or priests. The four canons closing the section on extreme unction anathematize the adherents of the Protestant position.

Calvin’s Response to Trent and the *Interim*

The *Acts of the Council of Trent with The Antidote* was published in 1547 as a first significant Protestant reply to the Council.¹⁷ Calvin here touches in passing on the Roman Catholic reaffirmation of the unction.¹⁸ His arguments do not differ from those stated in the *Institutes* (1536–1559).

The *Interim* was a declaration promulgated by Charles V and passed as a law (1548) in Germany in an attempt to settle on a compromise between the Roman Catholics and Protestants. As in the *Antidote*,¹⁹ Calvin uses here the word “temporary” when referring to the gift of healing.²⁰ In his refutation of the *Interim*, Calvin asserts his doctrine of cessation, implying that he appeals to a wide consensus and shared experience.

All know that the gift of healing was not perpetual. It is one of those things by which God was pleased to distinguish the new preaching of the gospel until it should gain credit in the world. Accordingly, we can gather from ancient historians that it was shortly after taken away. In a matter so notorious and confessed, it were superfluous to adduce evidence.²¹

In line with his certainty, Calvin desists from supporting his claim with citations of or references to the ancient historians he alludes to.

¹⁷ John Calvin, *Tracts and Treatises in Defense of the Reformed Faith*, Vol. 3, Grand Rapids 1958, p. 17.

¹⁸ Calvin, *Tracts*, Vol. 3, p. 172.

¹⁹ Calvin, *Tracts*, Vol. 3, p. 172.

²⁰ Calvin, *Tracts*, Vol. 3, p. 290.

²¹ Calvin, *Tracts*, Vol. 3, p. 290.

Calvin's Cessationism in Context

Calvin's Interpretation of the New Testament Miracles

The miracle stories of the Gospels, Calvin maintains, are not meant to be reenacted. Many things Jesus did, including his forty days' fast, cleansing of the temple, and washing the disciples' feet do not set a precedent to be followed. Seeking to imitate Christ in his role of a wonder-worker in particular amounts to encroaching upon his unique prerogative of the Son of God.²² Christ's divinity places him into a different category, but what about his disciples? "As with Christ, Calvin enthusiastically encourages the imitation of the apostles as far as faith and character are concerned."²³ The commissioning of the Twelve to cast out demons and heal the sick (Matt. 10:1) is by no means to be taken as "a certain and fixed rule laid down for all ministers of the word."²⁴ Instead, these are instructions for a particular occasion.

Calvin interprets the New Testament miracle stories by a hermeneutical principle of analogy and similitude. In this way miracles are applied to the present, "by means of an ascent from the earthly and material to the spiritual."²⁵ Therefore, Christ is to be nowadays seen, Calvin insists, as the physician of our souls and his deliverance of the demon-harassed individuals foreshadows our liberation from under Satan's dominion.

Another important hermeneutical moment to be pointed out is Calvin's understanding as to which section of the canon provides a door into the rest of the Scripture. That Romans afford the most convenient locus from which to launch biblical interpretation has been proposed first by Melancthon and subsequently endorsed by Luther.²⁶ Calvin positioned himself in this line. His first biblical commentary was devoted to the Epistle to Romans (1540) and his

²² Beth Y. Langstaff, *Temporary Gifts: John Calvin's Doctrine of the Cessation of Miracles*, Ph.D. Dissertation, Princeton Theological Seminary, 1999, p. 272.

²³ Langstaff, *Temporary Gifts*, p. 272.

²⁴ Calvin, *Harmony of the Evangelists*, Vol. 1 <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom31.ix.lxxxiii.html>>, Matt. 10:1.

²⁵ Langstaff, *Temporary Gifts*, p. 280.

²⁶ Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin* (New York and Oxford: Oxford University Press, 2000), 127.

1539 *Institutes* are expanded most likely based on Melancthon's 1521-1535/6 *Loci*, which, in turn owes its selection of topics to Romans.²⁷ Indeed, in Romans one finds little about the miraculous gifts of the Spirit.²⁸ If Romans is the door to the rest of scripture, John is the key to the Synoptics. Therefore Calvin unabashedly reads the Synoptics through a Johannine lens.²⁹ This affects Calvin's view of the purpose of Jesus' miracles. Calvin builds upon the Johannine concept of *sēmeia*, leaving other New Testament terms for miracles (such as *dynamis* and *terata*) aside. Accordingly, in Calvin's perspective Jesus' miracles have the function of signs pointing to something higher than themselves.³⁰

The Cessationism of Calvin's Predecessors

Calvin's cessationism is not without a precedent. The Fathers normally did not think of the biblical miracles as an invitation to seek supernatural power. Instead, they tended to draw attention to another aspect of a given miracle story. Speaking of Ambrose of Milan, for example, Langstaff concludes, "[t]he miracle offers a truth to be grasped rather than a pattern to be followed."³¹ Likewise, Origen "interpreted the 'greater works' of John 14:12 in a spiritual sense: those who are blind in soul would see."³² Full-blown cessationism can be found in Chrysostom, who likened the birth of the church to the Exodus from Egypt. Both were accompanied by miraculous signs, but miracles died out among the Israelites – and so they ceased in the church once it had been established.³³ Augustine holds in *On True Religion* that God cultivates both individuals and humanity in stages. Miracles belong to the first stage and thus pertained to our predeces-

²⁷ Muller, *The Unaccommodated Calvin*, p. 128.

²⁸ "And it does not appear that Paul intended here to mention those miraculous graces by which Christ at first rendered illustrious his gospel; but, on the contrary, we find that he refers only to ordinary gifts, such as were to continue perpetually in the Church." Calvin, *Commentary on Romans*, <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom38.xvi.iii.html>>, Rom. 12:6.

²⁹ Langstaff, *Temporary Gifts*, p. 268.

³⁰ Langstaff, *Temporary Gifts*, p. 268.

³¹ Langstaff, *Temporary Gifts*, p. 35.

³² Langstaff, *Temporary Gifts*, p. 36.

³³ Langstaff, *Temporary Gifts*, p. 38.

sors, while they are not to be sought at the stage of the grown ups. Miracles have ceased “lest the mind should always seek visible things” and “grow cold by becoming accustomed to things which when they were novelties kindled its faith.”³⁴ According to Gregory the Great, the infant church needed miracles to grow and to be able to face persecution and disbelief. “Miracles are meant for the unbeliever, not the believer, and now that the faith has triumphed... works of virtue are more useful than miracles.”³⁵ Gregory was influenced by Augustine and impacted the medieval West in turn. His exposition of Mark 16, for example, was quoted by Aquinas.³⁶ The Fathers give two reasons for the cessation of the miracles. First, miracles had a function in the establishment of the early church – but not beyond. Second, the ingratitude and perverseness of the present generation.

This second explanation sits oddly with the first; miracles, on the one hand, were intended only for a time, and, on the other, are given or withheld depending upon human sin or lack of it. Both explanations, together with their inherent tensions and contradictions are taken up by Calvin.³⁷

Closer to home, Luther exhibited a cessationist pattern of thought that we find echoed in Calvin’s writings. Expounding Isaiah 35:5, Luther asserts that this verse, in its literal sense, applies to the miracles of Christ and the early church, because these signs “were necessary to confirm the new Word” and “were added to the glory of the church.” Nevertheless, “in the last time of the church, now that Christ is no longer weak,” these signs are superfluous. “Allegorically,” Luther says, the eyes of the blind, that is the ignorant, are opened through the Gospel, and the lame “walking in their own superstitions... [W]hen they accept the Word by faith, they walk upright and leap for spiritual joy in Christ.”³⁸ Elsewhere Luther reflects on the meaning

of the “greater works” of John 14:12, “To be sure, it was evident in the apostles and holy martyrs, who raised many from the dead and performed other helpful deeds. But what are we to say when Christ makes this statement not only of the apostles but of all who believe in Him?”³⁹ Luther goes on to explain that the deeds Jesus referred to are “greater” in the sense of being “more works and more extensive works, than Christ himself did.”⁴⁰ While Christ was confined to a small geographical area and life-span, the “apostles and their successors, however, have come to all the world, and their activity extended over the whole history of Christianity. Thus Christ personally merely initiated His work.”⁴¹ What exactly do the works consist of? They are not miracles, since “the day of miracles is past. Miracles, of course, are still the least significant works.”⁴² The “true, great works of which Christ speaks here” are proclamation of the gospel and administration of the two sacraments, because they both transfer souls from hell to heaven and confirm them in faith.⁴³ As to the miracles wrought by the saints, both biblical and more recent, their faith rather than deeds is to be imitated (Heb. 13:7).⁴⁴

The Non-Cessationism of Calvin’s Predecessors

The medieval doctrine of the cessation of miracles, rooted in late antiquity, especially in the writings of Augustine and Gregory the Great, is puzzling since the medieval theologians declared, on the one hand, that miracles have ceased and, on the other, call attention to the miracles associated with the saints and the sacraments. Thus Gregory was both able to declare that miracles were meant for the early church only and supply accounts of present day miracles wrought by the saints. Aquinas, his quoting of Gregory’s cessationist commentary on Mark 16 notwithstanding, elsewhere affirmed the

³⁴ Augustine, *On True Religion* cited by Langstaff, *Temporary Gifts*, p. 39.

³⁵ Langstaff, *Temporary Gifts*, p. 42.

³⁶ Langstaff, *Temporary Gifts*, p. 43.

³⁷ Langstaff, *Temporary Gifts*, p. 44.

³⁸ Martin Luther, *Lectures on Isaiah, Chapters 1–39* in Jaroslav Pelikan (ed.) *Luther’s Works*, Vol. 16, Saint Louis 1955–1986, p. 302.

³⁹ Luther, *Sermons on the Gospel of St. John, Chapters 14–16* in Pelikan (ed.) *Luther’s Works*, Vol. 24, p. 77.

⁴⁰ Luther, *Sermons on the Gospel of St. John*, p. 78.

⁴¹ Luther, *Sermons on the Gospel of St. John*, p. 78.

⁴² Luther, *Sermons on the Gospel of St. John*, p. 79.

⁴³ Luther, *Sermons on the Gospel of St. John*, p. 79.

⁴⁴ John M. Headley, *Luther’s View of Church History*, New Heaven and London 1963, p. 50.

post-apostolic miracles performed by the saints and connected with the Mass.⁴⁵

Augustine himself, the fountain par excellence of the medieval doctrine of miracles,⁴⁶ revised his earlier position on the cessation of the miracles in his *Retractions*. He not only admits the possibility of the present day miracles, but testifies actually to a great number of them. Thus, what he says he meant by his earlier teaching was that only certain sort of miracles have ceased, such as speaking in tongues or healing by one's shadow.⁴⁷

The penultimate book of *The City of God* contains three chapters on present day miracles (chapters 8–10). Augustine starts out by saying that “even now miracles are wrought in the name of Christ, whether by His sacraments or by the prayers or relics of His saints.”⁴⁸ Nearly all miracles related by Augustine are miracles of healing, deliverance from evil spirits, and even resurrection of the dead. An exception to the rule is a miracle of material provision for a poor man. Augustine gives full credence to these stories. He underscores the credibility of the witnesses by pointing to their position in the church and/or social status. Thus we learn that Innocentia of Carthage, “a very devout woman of the highest rank in the state” was healed of breast cancer, and her healing was verified by a medical doctor.⁴⁹ Augustine “was extremely indignant that so great a miracle wrought in that well-known city, and on a person who was certainly not obscure, should not be divulged.”⁵⁰ Augustine wanted the properly verified miracles be recorded and read to the faithful. In some cases Augustine was himself in the proximity of the miracle while it took place and shared in the exuberant joy of those who were healed, such in the case of Paulus' and Palladia's healing.⁵¹

⁴⁵ Langstaff, *Temporary Gifts*, p. 43.

⁴⁶ Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event 1000–1215*, Philadelphia 1982, p. 3.

⁴⁷ Langstaff, *Temporary Gifts*, 40. Colin Brown, *Miracles and the Critical Mind*, Grand Rapids 1984, p. 8.

⁴⁸ Augustine, *The City of God*, <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf102.iv.XXII.8.html>>.

⁴⁹ Augustine, *The City of God*, XXII., p. 8.

⁵⁰ Augustine, *The City of God*, XXII., p. 8.

⁵¹ Augustine, *The City of God*, XXII., p. 8.

The miracle stories related by Augustine, though, are beset with concepts Calvin would find disagreeable, which may explain why he ignored them. Augustine's report contains an allusion to the perpetual virginity of Mary, both divine and demonic powers are associated with particular places respectively, people are instructed in dreams, a farm infested with demons is cleansed after a presbyter “offered there the sacrifice of the body of Christ,”⁵² a spot with earth imported from Jerusalem was deemed particularly convenient for seeking God, and, especially, most of the miracles reported took place in association with St. Stephen's shrine, and at the monument to the martyrs Protasius and Gervasius.

The traffic with and veneration of relics flourishing in Calvin's day was extremely offensive to him. He devotes a whole treatise to deriding this practice, pointing out the idolatrous nature, irrationality and indecency thereof.⁵³ Calvin focuses on demonstrating the fraudulence of the relics of his day by adducing evidence that their sheer quantity clearly exceeds that of the original remains of the saints and the objects associated with Christ. In addition, Calvin found incredible the stories told about how the relics made their way from their respective places of origin in distant times and places to medieval Europe. Calvin goes on to admit that people “do not, at the very outset, break out into open idolatry, but that gradually, from one fallacy to another, they move along their downward path.”⁵⁴

Since Calvin has not produced a commentary on the books of Kings, we do not have his remarks on a dead man being rised by the touch of Elisha's bones (2 Kings 13:21), a story than more than any other seems to lend support to the practice of touching the relics. We know enough about Calvin's hermeneutical method, though, to infer that albeit affirming the historicity of that story, Calvin would not hesitate to point out that this singular accident cannot constitute a model for Christian behavior.

⁵² Augustine, *The City of God*, XXII., p. 8.

⁵³ John Calvin, An Admonition Showing the Advantages Which Christendom Might Derive from An Inventory of Relics, in: John Calvin, *Tracts and Treatises on the Reformation of the Church*, Vol. 1, Grand Rapids 1958.

⁵⁴ Calvin, *Inventory*, p. 291.

Nowhere in his *Inventory* does Calvin reflect on the existential aspect of the quest for miraculous healing – be it in the Antiquity or the Middle Ages. What I mean is the attitude of those who sought healing, the fervency of prayer and their intense expectation with which they approached the people, places or objects that were believed to mediate divine power. Commenting on the story of the woman who secretly touched Jesus' garment and was told "your faith has healed you" (Matt. 9:22, NIV), for example, Calvin struggles mightily. Not only does he choose to leave this particular statement of Jesus without comment, but also finds it "possible that there was a mixture of sin and error in the woman's *faith*."⁵⁵

Nevertheless, the miracles of healing and deliverance Augustine recounts are not always associated with relics. Several healings are said to have taken place at the baptism. They were spontaneous and their recipients had not been instructed in the church to expect healing. Instead, they were instructed in dreams. Was the use of the Lord's Supper in deliverance of a farm from evil spirits superstitious or magical? Augustine says in one breath that the presbyter "offered the sacrifice of the body of Christ" and prayed "with all his might that that vexation might cease."⁵⁶ No claim is made that the Lord's Supper alone solved the problem. Likewise, the only reference to anointing with oil found in Augustine's account of miraculous cures in *The City of God*, does not depict any formalized ritual.⁵⁷

Second to Augustine, in Calvin's eyes, was Bernard of Clairvaux.⁵⁸ This was because Bernard "preserved Augustine's doctrine from medieval error, especially that of scholasticism and papal canon law."⁵⁹ In a sense, Bernard was for Calvin "the last of the Fathers."⁶⁰ Nevertheless, Calvin mined Bernard for his doctrine only, to show the continuity of the Reformation with some elements of the medieval theology, not for the example of his life. Otherwise Calvin would not have

⁵⁵ John Calvin, *Harmony of the Gospels*, Vol. 1, <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom31.ix.lxxvii.html>>, Matt 9:18-22, italics original.

⁵⁶ Augustine, *The City of God*, XXII., p. 8.

⁵⁷ Augustine, *The City of God*, XXII., p. 8.

⁵⁸ Muller, *Unaccommodated Calvin*, p. 175.

⁵⁹ Theo Bell, Calvin and Luther on Bernard of Clairvaux, in: *Calvin Theological Journal* 34 (1999), p. 372.

⁶⁰ Bell, Calvin and Luther on Bernard of Clairvaux, p. 372.

left unnoticed the enormous number of healings attributed to Bernard. As Ward puts it,

[Bernard] would make the sign of the cross and pray for a cure in the name of Christ or the Trinity. Several times he was interested in the outcome of events and sent his companions to see if the person concerned were really cured. ... There was an overwhelming demand from crowds for his powers and a confident expectation of them.⁶¹

Especially Bernard's visit to Germany is famous for his miracles. "These miracles were seen as signs from God to show his approval for the preaching of the crusade... and to convert men, either as crusaders or as monks at Clairvaux."⁶² Whatever one thinks of the way miracles of healing were exploited by Bernard to recruit for a crusade, the fact is multitudes were set in motion by what they saw and heard. Moreover, these miracles were performed by a living twelfth-century saint, not relics or sacraments.

Closer to home, neither Luther nor Melancthon reached exactly the same conclusions on the cessation of the miracles, or the implications of the cessation for that matter, as Calvin did. Melancthon believed, that the gift of healing "remained in the church also later, and it is certain that many are still healed by the prayers of the church."⁶³ Luther, some of whose cessationist statements have been reviewed above, routinely drove out demons. Several of his letters have been preserved in which he counsels Protestant ministers in Germany how to handle cases of insanity and demon possession. To Bernard Wurzelman, for example, Luther wrote the following in November 1535.

About ten years ago we had an experience in this neighborhood with a very wicked demon, but we succeeded in subduing him by perseverance and by unceasing prayer and unquestioning

⁶¹ Ward, *Miracles*, p. 182.

⁶² Ward, *Miracles*, p. 181.

⁶³ Melancthon, *Loci* [1543], St. Louis 1992, p. 142.

faith. The same will happen among you... By this means I have restrained many similar spirits in different places.⁶⁴

Ten years later, in a letter addressed to Severin Schultze, Luther was even more elaborate. Learning that the physicians are at a loss in this particular case, Luther concludes that “it is not a case of ordinary melancholy” but an affliction from the devil, which “must be counteracted by the power of Christ and with the prayer of faith.”⁶⁵ He testifies that “a cabinetmaker here was similarly afflicted with madness and we cured him by prayer in Christ’s name.”⁶⁶ Luther goes on to describe the procedure, emphasizing faith and perseverance in prayer, just as in his letter to Wurzelman, and in line with his exposition of James 5:14–15 in his discussion of the unction in *The Babylonian Captivity*.⁶⁷ No anointing takes place, only laying on of hands, while reciting the greeting of peace, the Creed, Lord’s Prayer, and, eventually, Mark 16:17–18, “And these signs will accompany those who believe ... they will place their hands on sick people, and they will get well” (NIV). In fact, Luther’s use of Mark 16:17–18 is puzzling. Here he uses it as a promise that substantiates why a troubled individual should get well. This use of Mark 16:17–18 is by no means rhetorical only, as Luther obviously expects a real change in the condition of the afflicted person. Elsewhere, on the other hand, he connects Mark 16:17–18 with the apostolic age, asserting in turn that these signs are not meant for the “last time of the church, now that Christ is no longer weak.”⁶⁸

Could then be Luther’s readiness to dislodge demons equated with an overall triumphalist attitude toward sickness in general? That which he states in *The Babylonian Captivity* seems to point in this direction, “There is no doubt at all that, if even at the present day such prayer [of faith] were made over the sick... as many as we

would might be healed. For what cannot faith do?”⁶⁹ Yet, numerous places in his letters suggest that Luther does not exhibit the same certainty when praying for the sick rather than the demon possessed. This has to do with his view of our embodied existence, of the role of sickness in the life of a Christian, as well as with his interpretation of some relevant Scripture passages. How are we to account for the apparent discrepancy between Luther’s declared cessationism and his exorcisms? One way might be an attempt to ascertain the chronology of his respective statements to find out whether they underwent a development from cessationism to a belief in the miracles of healing. Luther’s cessationist statements cited above come from 1527–8 (*Lectures on Isaiah, Chapters 1–39*) and 1537 (*Sermons on the Gospel of St. John, Chapters 14–16*). His optimistic view of the efficiency of the prayer of faith when applied to the healing of the sick surfaces already in the *Babylonian Captivity* of 1520. The letters concerning exorcism come from 1535 and 1545, while the first of them refers to an exorcism that had taken place a decade ago, that is in 1525. It seems, therefore, that his exorcisms and cessationism run parallel, without any hint that Luther himself would perceive an inconsistency here. Exorcism probably constituted a special case. Luther, intensely aware of the presence and activity of the devil in the world, showed no hesitation in resisting him, regardless the level of the confrontation (papacy or a demon-harrassed individual).

Exorcism was treated as a category of its own, for example, by John Darrel, an English Puritan at the end of the sixteenth century. Darrel was able to both maintain the cessationist position and claim that exorcism constitutes no miracle, since driving demons out by prayer and fasting is the ordinary way.⁷⁰ Calvin himself, though, condemns the exorcisms which clustered around the Romanist baptism⁷¹ and were retained in the Lutheran baptismal service.⁷² Moreover, Calvin argues that the office of the exorcist in the Roman Catholic church of his day is empty and their efforts presumptuous and ineffi-

⁶⁴ Martin Luther, *Letters of Spiritual Counsel*, The Library of Christian Classics, Vol. XVIII, Transl. and ed. by Theodore G. Tappert, Philadelphia 1955, p. 42.

⁶⁵ Luther, *Letters*, p. 52.

⁶⁶ Luther, *Letters*, p. 52.

⁶⁷ Luther, *Babylonish*, <http://www.ccel.org/ccel/luther/first_prin.v.iii.viii.html>.

⁶⁸ Luther, *Lectures on Isaiah, Chapters 1–39*, p. 302.

⁶⁹ Luther, *Babylonish*, <http://www.ccel.org/ccel/luther/first_prin.v.iii.viii.html>.

⁷⁰ Daniel P. Walker, *Unclean Spirits: Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, Philadelphia 1981, p. 68.

⁷¹ Langstaff, *Temporary Gifts*, p. 319.

⁷² Walker, *Unclean Spirits*, p. 5.

cient.⁷³ In fact, “the exorcisms of Popery are nothing else than feats of dexterity, in which Satan pretends to fight with himself.”⁷⁴ The question whether the Protestants could perform authentic exorcisms does not preoccupy Calvin. Apart from his overall rejection of everything that smacked of superstition, Calvin favored the Gospel of John, which, in contrast to the synoptics, does not pay attention to Jesus’ ministry of deliverance.

Miracles in the Roman Catholic-Protestant Polemic

The reader of the *Institutes* does not have to wait long to hear from Calvin on the subject of miracles. Already the Prefatory Address to Francis I., king of France, contains a large-scale attack on the miracles brought up by the Romanists in support of their doctrines over against the Reformers. The contention over the authority of the Reformers to promulgate a doctrine predates Calvin’s 1536 Prefatory Address by two decades.⁷⁵ Calvin’s doctrine of the cessation of the miracles can be rightly understood only against the backdrop of the Roman Catholic – Protestant polemic. As the whole pattern of the Roman Catholic worship, including the sacraments, saints, shrines, and relics is challenged at the outset of the Reformation, it is not surprising that miracles, an indispensable feature of the late medieval religion, are contended along.⁷⁶ While the reformers clashed with the Radicals over miracles, too, their conflict centered around prophecy, which falls under the doctrine of revelation, rather than healings and exorcisms, which are our focus here.

Calvin denies the validity of the Roman Catholic resort to the miracles in support of their cause on several grounds. First, he demonstrates that the biblical miracles functioned as signs confirming the proclamation of the true doctrine. Since the Romanist doctrine is far from being sound, no miracle can save it. The reformers, on the other hand, are under no obligation to prove their doctrine by miracles as

they adhere to the gospel that has been already confirmed by the miracles of Jesus and the apostles. Second, the mark of the true doctrine is its preoccupation with the glory of God. This can hardly be said about the Roman Catholic teaching. Indeed, their miracles glorify the saints instead. Third, Satan disguises himself as an angel of light. In the end, the miracles to which Calvin’s “opponents lay claim are mere delusions of Satan, in as much as they draw off the people from the true worship of God to vanity.”⁷⁷

Let us discuss these three points in greater detail. First, the biblical miracles were signs confirming the proclaimed Word. The relationship of the miracles to the Word is twofold. They are a confirmation of the Word and its seal. As a confirmation, they function only as a secondary proof of the Word. They are appended to the Word, while the Word is self-authenticating, able to stand independently of the miracles. As seals, they need to be attached to the Word.⁷⁸

Calvin, in fact, echoes Luther, who, reacting to the Radicals, declared he would not tolerate a preacher in office, even should he perform miracles, unless he preached the unadulterated Word of God.⁷⁹ Elsewhere Luther said that “miraculous signs are divine confirmation and attestation of the divine Word, just as a seal is a certification of a letter,” thereby consigning miracles to a place of secondary importance.⁸⁰ Faith cannot depend on signs only, since they can be false. The signs are supposed to serve the Word.⁸¹ In one accord with him, Calvin, too, maintains that miracles in and of themselves cannot lead to faith. The problem of the “papists,” as Calvin frames it, consists in severing the miracles from the Word, and, in turn, using the miracles to support doctrines that have no foundation in the Word.

⁷⁷ Prefatory Address, in: *Inst.*

⁷⁸ Langstaff, *Temporary Gifts*, pp. 65–70.

⁷⁹ Martin Luther, *Wochenpredigten über Joh. 6–8*, in: *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Vol. 33, Weimar 1883–1990, p. 359. I owe this reference to John L. Thompson, *Patriarchs, Polygamy, and Private Resistance*, in: *The Sixteenth Century Journal XXV/1* (1994), 25. To the remaining quotes from WA I was led by Ewald M. Plass, *What Luther Says: An Anthology*, Saint Louis 1959. Translations from WA are mine with reference to Plass.

⁸⁰ Luther, *Vom Missbrauch der Messe 1521*, in: *Luthers Werke*, Vol. 8, p. 532.

⁸¹ Luther, *Hauspostille 1544*, in: *Luthers Werke*, Vol. 52, p. 516.

⁷³ *Inst.* 4:19:24. Also <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom37.vii.iii.html>>, Acts 19:13.

⁷⁴ Calvin, *Harmony of the Gospels*, Vol. 2, <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom32.ii.xiii.html>>, Matt. 12:25.

⁷⁵ Langstaff, *Temporary Gifts*, p. 102.

⁷⁶ Langstaff, *Temporary Gifts*, pp. 100, 119.

Second, the mark of the true doctrine is its preoccupation with the glory of God. While the Protestant criticism of the miracles associated with the Mass, shrines, and relics was not unprecedented, the reformers went beyond the Roman Catholic critics by rejecting all forms of “superstition” altogether instead of trying to sift through the miracle accounts to discern authentic miracles from fraud. “From the Protestant perspective, no such discernment is needed, for *all* Catholic wonders are automatically false.”⁸²

Third, Calvin deems the miracles claimed by his adversaries false, since they draw people away from true worship to vanity. However, are the false miracles real? In a sense, Calvin concedes the reality of the false miracles. For example, he seems to accept the cure of snake-bite at Jeremiah’s tomb as fact.⁸³ At the same time, he depicts Satan’s miracles as tricks, contrasting them with true miracles. This creates a dilemma. In his refutation of the Roman Catholic miracles, Calvin draws on Augustine’s arguments against the Donatists. This involves cautioning against both fraud and demonic influence, as well as references to Pharaoh’s magicians and the false prophets of Matthew 24:23–26. In addition, Calvin adduces 2 Thessalonians 2:9.⁸⁴ A confluence of these ideas can be found already in Melancthon’s *Annotations on First Corinthians* of 1522.

It is certain that some miracles are tricks of the demons, as were those of Pharaoh’s magicians and what Paul calls in 2 Thessalonians 2:9 ‘pretended wonders by the activity of Satan.’ Thus miracles now take place in those shrines to which crowds and the mob come running.⁸⁵

Although Calvin, too, speaks of demonic “tricks,” he allows for some reality to the Satanic delusions. In his commentary on Deuteronomy 18:11, Calvin admits that “by God’s just judgment a certain kind of vaticination is permitted to the devils, in order more and more

to deceive unbelievers.”⁸⁶ Moreover, as the example of Pharaoh’s magicians demonstrates, “we need not wonder if, by God’s permission, he [Satan] should disturb the elements, or afflict the reprobate with diseases and other evils, or present phantoms to their sight.”⁸⁷ Such miracles, then, are brought upon people on account of their ingratitude and disbelief. They amount to a divine punishment on the wicked who thus fall into ever greater darkness. For the believers, on the other hand, the Satanic miracles constitute a test, as already Luther had said.⁸⁸

Given Calvin’s insistence on the cessation of the true miracles, it is rather puzzling to read in the Prefatory Address that there is “no lack of miracles, sure miracles, that cannot be gainsaid”⁸⁹ on the part of the adherents of the Reformation. This statement, left unexplained by Calvin, can mean one of two things. First, it could refer to the miracles of preservation of the true church throughout history and the empowerment of the martyrs, which seem to be the only authentic post-apostolic miracles Calvin is willing to accommodate.⁹⁰ Second, and more likely, Calvin is referring to the miracles of Christ and the apostles, mentioned in the previous paragraph of the Prefatory Address.

The Reasons Calvin Gives for his Cessationism

Calvin rehearses the two arguments for the cessation of the miracles that had been present in the exegetical tradition he inherited – the function of the miracles in the establishment of the early church and the ingratitude of the present generation.

First, Calvin distinguishes between temporary and permanent signs. In his view, miracles served a dispensational purpose of making the new gospel tangibly powerful and glorious at the time of its initial entry into the world (*Inst.* 4:19:18). Ever since the temporary signs vanished from the world, however, the permanent signs took over their place. Therefore baptism and the Lord’s Supper replace the

⁸² Langstaff, *Temporary Gifts*, p. 123. The underscore is original.

⁸³ While the 1536 *Institutes* reads “they were cured” from the snake-bite, the 1559 edition has “they thought they were cured.” Prefatory Address, *Inst.*

⁸⁴ Prefatory Address, *Inst.*

⁸⁵ Melancthon, *Annotations on First Corinthians* [1522], Milwaukee 1995, p. 137.

⁸⁶ John Calvin, *Harmony of the Law*, Vol. 1, <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom03.vi.ii.iv.html#vi.ii.iv-p2.1>>, Deut. 18:10–11.

⁸⁷ Calvin, *Harmony of the Law*, Vol. 1, Deut. 18:10–11.

⁸⁸ Luther, Vom Missbrauch der Messe 1521, in: *Luthers Werke*, Vol. 8, p. 532.

⁸⁹ Prefatory Address, in: *Inst.*

⁹⁰ Langstaff, *Temporary Gifts*, pp. 114–17.

miraculous signs of old. It is so because in Calvin's thought there is an affinity between the miracles and the sacraments.⁹¹ Following Luther,⁹² Calvin conceives the category of signs broadly. It includes the rainbow, as well as that which transpired on Gideon's fleece or Hezekiah's sundial. Calvin explicitly calls these signs "sacraments" (*Inst.* 4:14:18).

Second, the miracles have ceased on account of human ingratitude and disbelief. This reason, though, is given much less weight by Calvin than the previous.

It is possible, no doubt, that the world may have been deprived of this honor [of the miracles] through the guilt of its own ingratitude; but I think that the true design for which miracles were appointed was, that nothing which was necessary for proving the doctrine of the gospel should be wanting at its commencement.⁹³

The evidence Calvin gives for the cessation is twofold, historical records and experience.

That the gift of healing was temporary, all are constrained to allow, and events clearly prove.⁹⁴

All know that the gift of healing was not perpetual. ... Accordingly, we can gather from ancient historians that it was shortly after taken away. In a matter so notorious and confessed, it were superfluous to adduce evidence.⁹⁵

Calvin assumes that the truth of this proposition is generally recognized. Therefore he does not elaborate on it.

⁹¹ Langstaff, *Temporary Gifts*, p. 318.

⁹² Luther, *Babylonish*, <http://www.ccel.org/ccel/luther/first_prin.v.iii.ii.html>.

⁹³ Calvin, *Harmony*, <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom33.ii.li.html>>, Mark 16:17.

⁹⁴ Calvin, *Catholic Epistles*, <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom45.vi.vi.v.html>>, James 5:14.

⁹⁵ Calvin, *Tracts*, Vol. 3, p. 290.

Calvin's Otherworldliness

Body as a Prison

The flip side of Calvin's teaching on the cessation of the miraculous healing is his overall view of the human body, the value of our temporary life, and the meaning of sickness. Throughout the *Institutes*, Calvin routinely refers to the human body as a prison (of the soul, which is often only implied).⁹⁶ The obvious source of this imagery is Plato,⁹⁷ who was popular among the Renaissance humanists.⁹⁸ According to Battenhouse, "both the Neoplatonists and Calvin base their thinking about man on the premise of a dualism between soul and body. The soul is associated with the body yet ideally detached; the world is but a vestibule to heaven."⁹⁹ Partee reminds us, however, that Calvin's dualism is tempered by his awareness that God takes care of the physical aspect of our existence (*Inst.* 3:20:44), calls us to present our bodies as a living sacrifice, and believes in the resurrection of the body.¹⁰⁰ Admitting that "Calvin had a 'spiritualising tendency' and that Luther was more sensitive to the biblical antithesis of flesh and spirit as distinct from body and soul," Partee insists that "this is a criticism of emphasis rather than of ignorance."¹⁰¹ Partee concludes that Calvin was a Platonist in "general, historical sense... but this approval and a few common themes does not make Calvin a

⁹⁶ *Inst.* 1:15:2, 3:6:5, 3:9:4. "[T]his our tabernacle, unstable, defective, corruptible, fading, pining, and putrid" (*Inst.* 3:9:5). One may speculate on the role Calvin's experience played in his negative appraisal of the bodily existence. As his colleague and biographer notes, Calvin's health was fragile, undermined since his college years by intense studies, to which were latter added innumerable burdens and worries. As a result, Calvin died when he was only fifty five years old. Theodore Beza, *The Life of John Calvin*, Philadelphia 1836, pp. 4-5, 27, 65-66, 71, 77-79.

⁹⁷ On Plato's body-soul dualism in general and the prison metaphor in particular see Edith Hamilton and Huntington Cairns, eds. *The Collected Dialogues of Plato*, Princeton 1961: Gorgias 493a, p. 275; Phaedo 62b-67d, p. 45-50; Phaedo 82-83, p. 65-66; Cratylus 400c, p. 437; Phaedrus 250c, p. 497.

⁹⁸ Charles Partee, *The Soul in Plato, Platonism, and Calvin*, in: *Scottish Journal of Theology* 22 (1969), p. 287.

⁹⁹ Roy W. Battenhouse, *The Doctrine of Man in Calvin and in Renaissance Platonism*, in: *Journal of the History of Ideas* 9 (1948), p. 468.

¹⁰⁰ Partee, *The Soul in Plato*, pp. 292-293.

¹⁰¹ Partee, *The Soul in Plato*, p. 293.

Platonist in any ‘strong’ sense.”¹⁰² This qualification, however, should not divert our attention from the fact that by frequently labeling human body as a prison, Calvin introduces into his theology a notion alien to the Scriptures. The prison metaphor cannot be dismissed as a mere literary device since its consistent perusal coheres very well with Calvin’s overall view of our embodied existence.

If heaven is our country, what can the earth be but a place of exile? If departure from the world is entrance into life, what is the world but a sepulchre, and what is residence in it but immersion in death? If to be freed from the body is to gain full possession of freedom, what is the body but a prison? ...Thus when the earthly is compared with the heavenly life, it may undoubtedly be despised and trampled under foot (*Inst.* 3:9:4).

Two things are worth of pointing out here. First, Calvin’s derogatory appraisal of the body and life on earth is arrived at by means of contrasting the earthly with the heavenly life. Second, Calvin cautiously qualifies his contempt for the present life.

Still the contempt which believers should train themselves to feel for the present life, must not be of a kind to beget hatred of it or ingratitude to God. This life, though abounding in all kinds of wretchedness, is justly classed among divine blessings which are not to be despised (*Inst.* 3:9:3).¹⁰³

Paradoxically, Calvin is able to maintain that the earthly life may be “despised and trampled under foot” (*Inst.* 3:9:4) while it remains divine blessing which is “not to be despised” (*Inst.* 3:9:3). The two sides of the equation, however, can hardly be said to remain in bal-

¹⁰² Partee, *The Soul in Plato*, p. 295.

¹⁰³ Similarly, *Inst.* 3:9:4 states, “We ought never, indeed, to regard it with hatred, except in so far as it keeps us subject to sin; and even this hatred ought not to be directed against life itself. ...[W]hile longing for its termination, [we need] to be ready at the Lord’s will to continue in it... For it is as if the Lord had assigned us a post, which we must maintain till he recalls us.”

ance. Instead, the negative view of the earthly existence gets the upper hand, as Paul’s longing for the future glory is blended with Plato’s exhortation to constantly meditate on death,¹⁰⁴ “let us ardently long for death, and constantly meditate upon it, and in comparison with future immortality, let us despise life, and... long to renounce it whenever it shall so please the Lord” (*Inst.* 3:9:4).¹⁰⁵

A low view of the human body and temporary life is not unheard of among Calvin’s predecessors and contemporaries. According to Luther, for example, Christ descended into “our prison, that is, into our flesh and our most wretched life.”¹⁰⁶ Given the dangers our embodied existence presents to the soul, death appears desirable to Luther. While death is “a great evil,”¹⁰⁷ it is to be longed for by Christians.¹⁰⁸

The little hour of our death is a heavenly gift for which one must constantly ask God and daily prepare oneself for so that... we wait for our departure and our gain with pious desire.¹⁰⁹

[The saints view death as a] blessed farewell and exit out of this misery and valley of tears (where the devil is prince and god) into that life, where there will be unspeakable and glorious joy and eternal bliss. ...To those death is not terrible but dearly welcome.¹¹⁰

Because of Christ’s work, “death is now a door to life.”¹¹¹ Consequently, a Christian “sick unto death” is in fact “sick unto life.”¹¹²

¹⁰⁴ “Plato sometimes says, that the life of the philosopher is to meditate on death” (*Inst.* 3:3:20).

¹⁰⁵ And elsewhere, “Paul admirably enjoins believers to hasten cheerfully to death” (*Inst.* 3:9:5).

¹⁰⁶ Luther, *Fourteen Consolations* [1520], in: Pelikan (ed.) *Luther’s Works*, Vol. 42, p. 122.

¹⁰⁷ Luther, *Fourteen*, p. 129.

¹⁰⁸ Luther, *Fourteen*, p. 130.

¹⁰⁹ Luther, *Tischreden*, in: *Luthers Werke*, Vol. 5, p. 446.

¹¹⁰ Luther, *Sprüche aus dem Alten Testament*, in: *Luthers Werke*, Vol. 48, pp. 63–64.

¹¹¹ Luther, *Fourteen*, p. 141.

¹¹² Luther, *Letters*, p. 47.

Therefore, it does not make sense to Luther that the early church would apply the anointing “to all sick persons, for the Church glories in her infirmities, and thinks death a gain; but only to those who bore their sickness impatiently and with little faith.”¹¹³ At the same time, Luther knew that longing for death can assume pathological forms. Therefore he offers practical advice to individuals assailed by melancholy and suicidal thoughts. In such cases Luther without hesitation identifies the Evil One as the source of the longing for death.¹¹⁴

The Spiritual Nature of Christ’s Rule

Calvin’s understanding of the relative value of our earthly life carries over into the immediately following section of the *Institutes* entitled, “How to use the present life, and the comforts of it” (*Inst.* 3:10). Here Calvin strives for a balance between extreme asceticism and sinful self-indulgence. Consistently with his concession that the present life is a gift and blessing, Calvin rejects severe asceticism (*Inst.* 3:10:1 and 3:10:2). Consistently with his commitment to despise the present life, on the other hand, Calvin makes clear that Christ’s rule is spiritual.

That the strength and utility of the kingdom of Christ cannot... be fully perceived without recognising it as spiritual, is sufficiently apparent, even from this, that having during the whole course of our lives to war under the cross, our condition here is bitter and wretched. ... We must, therefore, know that the happiness which is promised to us in Christ does not consist in external advantages – such as leading a joyful and tranquil life, abounding in wealth, being secure against all injury, and having an affluence of delights, such as the flesh is wont to long for – but properly belongs to the heavenly life (*Inst.* 2:15:4).¹¹⁵

In other words, Christ’s rule should not be interpreted as having too much of an impact – if any at all – on the material condition of

¹¹³ Luther, *Babylonish*, <http://www.ccel.org/ccel/luther/first_prin.v.iii.viii.html>.

¹¹⁴ Luther, *Letters*, p. 89.

¹¹⁵ Likewise, John Calvin, *Commentary on Acts*, Vol. 1, <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom36.ix.iii.html>>, Acts 2:19.

our present existence. That the nature of Christ’s rule is purely spiritual is “sufficiently apparent” to Calvin from his experience of the “bitter and wretched” condition under the cross.

Christ’s rule is presented as spiritual also in Calvin’s commentary on Matthew 11:1–6, the passage where Jesus sends back John’s disciples to report that the blind see, lame walk etc. Recognizing that Isaiah 35 and 61 are alluded to, Calvin says the prophet describes

Christ’s reign, under which God promises that he will be so kind and gracious as to grant relief and assistance for every kind of disease. He speaks, no doubt, of spiritual deliverance from all diseases... but under outward symbols... Christ shows that he came as a spiritual physician to cure souls.¹¹⁶

In this way Jesus’ reference to the physical healings he performed gets out of focus, since what Isaiah “no doubt” spoke about was “spiritual deliverance from all diseases.” The miracles of Christ, to be sure, are not denied. Instead, in Calvin’s interpretation they become mere “outward symbols” subservient to a way more significant reality of Christ being the “spiritual physician” of the souls. The very same maneuver, as we shall see below, is undertaken by Calvin in his exposition of Isaiah 53:4 and Matthew 8:16–17.

Prioritizing of the spiritual over the physical has a long history. Augustine, for example, maintains that “it is more important that he [Christ] healed the faults of souls, than that he healed the weaknesses of mortal bodies.”¹¹⁷ In Luther’s view, miracles are “still the least significant works, since they are only physical.”¹¹⁸ In medieval Catholicism, too, the spiritual has the upper hand as apparent in their understanding of the sacraments. Although the effect of the sacraments on human physical existence are not excluded, the spiritual benefit of the sacraments is clearly their chief purpose. Thus according to the Council of Trent formulation, the dying person to whom

¹¹⁶ Calvin, *Harmony*, Matt 11:1–6.

¹¹⁷ Augustine, *Tractates on the Gospel of John* in Philip Schaff *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 7, Grand Rapids 1956, 111. I owe this reference to Brown, *Miracles*, p. 10.

¹¹⁸ Luther, *Sermons on the Gospel of St. John*, p. 79.

the unction is administered “at times obtains bodily health, when expedient for the welfare of the soul.”¹¹⁹ Obviously, healing of the body is understood to be an unnecessary side-effect, while the welfare of the soul is the primary concern. Even the practice itself of limiting the administration of the unction to the dying only, criticized by the reformers as it was, demonstrates that a change in the physical condition of the sick person was not envisioned.

The Singular Benefit of the Cross

Calvin’s emphasis on the spiritual nature of Christ’s rule surveyed above impacts his interpretation of the benefits of the cross. Whenever Calvin refers to Isaiah 53, he applies it to Christ’s death for our sin only. This limitation of the benefits of the cross, however, cannot be taken for granted for two reasons. First, the Scripture frequently draws a causal connection between sin and sickness, which Calvin acknowledges. In turn, then, when sin is forgiven, sickness can be expected to recede. Second, there is a Gospel passage, Matthew 8:16–17, which explicitly ties Jesus’ healing ministry to Isaiah 53:4. Let us discuss in greater detail how are these two interrelated issues handled by Calvin.

Since numerous Scripture passages connect sickness with sin and healing with forgiveness,¹²⁰ it is far from obvious why should Isaiah have intended to speak about healing of a spiritual disease to the detriment of physical or emotional healing. Calvin, on the other hand, declares, “it is of spiritual disease that the Prophet intends to speak,” explaining that Christ “was appointed not to cure bodies, but rather to cure souls.”¹²¹ By saying that, Calvin drives a wedge between souls which are worthy of healing and bodies which are incomparably less important.

Given his understanding of Isaiah 53 as pertaining to eternal salvation only, Calvin wrestles hard with Matthew 8:16–17, “When evening came, many who were demon-possessed were brought to

him, and he drove out the spirits with a word and healed all the sick. This was to fulfill what was spoken through the prophet Isaiah: ‘He took up our infirmities and carried our diseases’” (NIV).

This prediction has the appearance of being inappropriate, and even of being tortured into a meaning which it does not bear: for Isaiah does not there speak of miracles, but of the death of Christ, – and not of temporal benefits, but of spiritual and eternal grace.¹²²

The problem is, as Calvin sees it, that “what is undoubtedly spoken about the impurities of the soul, Matthew applies to bodily diseases.”¹²³ A solution is at hand, however, “if the reader will only observe, that the Evangelist states not merely the benefit conferred by Christ on those sick persons, but the purpose for which he healed their diseases.”¹²⁴ The purpose was, Calvin goes on, to point to a much deeper reality,

for it would be idle to confine our view to a transitory advantage, as if the Son of God were a physician of bodies. What then? He gave sight to the blind, in order to show that he is ‘the light of the world’...He restored life to the dead, to prove that he is ‘the resurrection and the life.’¹²⁵

Since Christ “was appointed to be the physician of souls... Matthew applies to the outward sign what belonged to the truth and reality.”¹²⁶ In other words, the healing miracles performed by Christ are subordinated to his role of the physician of the souls to the extent that the physical cure become an “outward sign,” but not “the truth and reality” itself.

¹¹⁹ *The Canons*, <<http://history.hanover.edu/texts/trent/ct14.html>>.

¹²⁰ Ex. 15:26, Num. 21:4–9, Deut. 28:1–68, Ps. 31:10, Ps. 32:1–5, Ps. 103:3, Matt. 9:2–7, Matt. 13:15, John 5:14, and James 5:15–16.

¹²¹ John Calvin, *Commentary on Isaiah*, Vol. 4, <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom16.html>>, Isa. 53:4.

¹²² Calvin, *Harmony*, Matt. 8:17.

¹²³ Calvin, *Harmony*, Matt. 8:17.

¹²⁴ Calvin, *Harmony*, Matt. 8:17.

¹²⁵ Calvin, *Harmony*, Matt. 8:17.

¹²⁶ Calvin, *Isaiah*, Isa. 53:4.

Double Predestination and Healing

Not only does Calvin limit the benefits of the cross to eternal salvation. He also exhibits a tendency to curb the availability of healing in his exposition of the New Testament healing narratives and other relevant passages. Calvin unwaveringly insists that even in times when miraculous healing was imparted it was confined to a narrow group of pre-selected individuals.

When Matthew says, that Christ *healed every disease*, the meaning is, that he healed every *kind* of disease. We know, that all who were diseased were not cured; but there was no class of diseases, that was ever presented to him, which he did not *heal*.¹²⁷

This exposition is fully in line with Calvin's thoughts on election. In his view God does not want to save all people, as 1 Timothy 2:4 might seem to postulate. Instead, this passage means that God desires to save select individuals from all classes of people (*Inst.* 3:24:16). Accordingly, Jesus healed every kind of disease, rather than every diseased person. It is hard to tell on what exegetical grounds Calvin believes that not all were healed by Jesus, while, on the other hand, some New Testament passages seem to say the very opposite.

[T]he people all tried to touch him, because power was coming from him and healing them all (Luke 6:19, NIV).

God anointed Jesus of Nazareth with the Holy Spirit and power, and... he went around doing good and healing all (Acts 10:38, NIV).

In his commentaries covering the above passages respectively, Calvin does not deal with this issue. The healing of the paralyzed man at Bethesda (John 5:1-16) could lend support to Calvin's reading of the healing stories, since at Bethesda Jesus indeed bypassed many sick people and turned to one man only. Surprisingly, Calvin

¹²⁷ Calvin, *Harmony*, Matt. 4:23, italics original.

does not use this passage (or any other for that matter) to support his claim that Jesus did not heal all.¹²⁸

The scheme of predestination applied to the stories of healing does not allow the woman with the issue of blood simply to touch Jesus' garment and be healed. Calvin is sure that Jesus' healing power could not be drawn from him the way it appears from this story, "as if... it was not a free gift bestowed at those times, and on those persons, whom he was pleased to select. Beyond all question, he knowingly and willingly cured the woman; and there is as little doubt that he drew her to himself by his Spirit, that she might obtain a cure."¹²⁹ In the same vein, Calvin does not doubt that the two blind men at Jericho "prayed by a special movement of the Holy Spirit; for, as the Lord does not intend to grant to all persons deliverance from bodily diseases, so neither does he permit them simply to pray for it."¹³⁰

Calvin further contends that the apostles acted on an impulse of the Holy Spirit in every individual instance of healing. They were not able to dispense healing at their whim, "For they had no such power of the Spirit given them that they could heal whatsoever sick persons they would; but as Christ himself used a measure in his miracles, so he would have his apostles to work no more than he knew were profitable."¹³¹ The less could the early Christians at large become instruments of divine healing. Consequently, when Mark 16:17 says that believers will be able to heal the sick in Christ's name, "we must not understand this as applying to every one of them; for we know that... the power of working miracles was possessed by only a few persons."¹³² This was because "[t]o testify the glory and the divinity

¹²⁸ Calvin, *Commentary on John*, Vol. 1, <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom34.xi.i.html>>, John 5:1-16.

¹²⁹ Calvin, *Harmony*, Luke 8:45.

¹³⁰ Calvin, *Harmony*, Matt. 20:32.

¹³¹ Calvin, *Acts*, Vol. 1, <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom36.xvi.viii.html>>, Acts 9:34. See also Calvin's commentary on Acts 3:5. Likewise, in his commentary on James 5:14, Calvin says, "It is, indeed, certain that they were not all healed; but the Lord granted this favor as often and as far as he knew it would be expedient; nor is it probable that the oil was indiscriminately applied, but only when there was some hope of restoration." Why it is "certain," Calvin does not tell the reader. Calvin, *Commentary on Catholic Epistles*, <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom45.vi.vi.v.html>>.

¹³² Calvin, *Harmony*, Vol. 3, <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom33.ii.li.html>>, Mark 16:17.

of Christ, it was enough that a few of the *believers* should be endued with this power.”¹³³ Sure enough, when we remind ourselves that the main purpose of the miracles, as Calvin sees it, was to confirm the preached Word, it was enough for both Jesus himself and the apostles to demonstrate the validity of their message by healing a few individuals only. Even this amounted to going the second mile as the Word is self-authenticating and does not need miracles to support it.

It comes as a surprise, then, to read that Jesus “erected his throne for the express purpose of bestowing on all his people perfect happiness,”¹³⁴ and sent out his disciples, enjoining them “to be faithful and liberal in dispensing it [the healing power], and charges them not to suppress that power, which had been lodged with them for the common benefit of all.”¹³⁵ The only way to avoid contradiction is to read the “perfect happiness” in spiritual terms and substitute “the elect” for “all,” meaning “chosen to be healed,” since even those destined for eternal life are not exempt from sickness.

Causes and Purposes of Calamities

Divine Omnicausality

Calvin holds that “all events whatsoever are governed by the secret counsel of God” (*Inst.* 1:16:2). A faithful Christian, therefore, will “eschew that foolish and most miserable consolation of the heathen, who... imputed it to fortune, [who] ...blindly wounded the good equally with the bad” (*Inst.* 3:7:10). Nothing can be further from the truth, Calvin contends, since “the hand of God is the ruler and arbiter of the fortunes of all, and... dispenses good and evil with perfect regularity” (*Inst.* 3:7:10). Calvin’s view of divine purposeful distribution of sorrow and happiness is comprehensive, pertaining to all kinds of calamities, disease including.

¹³³ Calvin, *Harmony*, Vol. 3, <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom33.ii.li.html>>, Mark 16:17, italics original.

¹³⁴ Calvin, *Harmony*, Vol. 3, Matt. 9:35.

¹³⁵ Calvin, *Harmony*, Vol. 3, Matt. 10:8.

Whether poverty, or exile, or imprisonment, or contumely, or disease, or bereavement, or any such evil affects us, we must think that none of them happens except by the will and providence of God (*Inst.* 3:8:11).

A Scripture passage that seems to contradict Calvin’s conclusions, Ecclesiastes 9:11,¹³⁶ is entirely absent from the *Institutes*. Neither did Calvin write a commentary on Ecclesiastes. Commenting on Jeremiah 12:1, though, Calvin notes, “Solomon says, That when all things are in a state of confusion in the world, men’s minds are led to despise God, as they think that all things happen on the earth by chance, and that God has no care for mankind (Ecclesiastes 9).”¹³⁷ Thus Ecclesiastes 9:11 is interpreted not as a generally valid proverb, but as a report on how impious people think about the state of the world.

While God is identified by Calvin as the ultimate cause of whatever happens in the universe, this does not mean that other agents cannot be employed as executioners of the divine will. According to the *Commentary on Acts*, in the “more grievous scourges he useth Satan as the minister of his wrath, and as it were an hangman;”¹³⁸ and preaching on the first chapter of Job, Calvin notes that “although God sends them [the afflictions] and they proceed from Him, yet the devil brings them on us.”¹³⁹

Sickness as a Punishment

In response to a misfortune of any kind, a mature Christian, in Calvin’s view, resigns himself entirely to God, “placing all the course of his life entirely at his disposal.... If he is afflicted with disease, the sharpness of the pain will not so overcome him, as to make him break out with impatience, and expostulate with God” (*Inst.* 3:7:10). The sufferer is supposed to accept his or her lot as a well-deserved pun-

¹³⁶ “The race is not to the swift or the battle to the strong, nor does food come to the wise or wealth to the brilliant or favor to the learned; but time and chance happen to them all” (Eccles. 9:11, NIV).

¹³⁷ John Calvin, *Commentary on Jeremiah and Lamentations*, <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom18.iv.ii.html>>, Jer. 12:1.

¹³⁸ Calvin, *Acts*, Acts 10:38.

¹³⁹ John Calvin, *Sermons from Job*, Grand Rapids 1952, p. 4.

ishment, and “recognising justice and lenity in the rod... patiently endure” (*Inst.* 3:7:10). The minister visiting the sick is supposed to discern whether they are “sufficiently oppressed and agonized by a conviction of their sins.”¹⁴⁰ If they are not, the minister is to exhort them to put their trust in Christ only and not in themselves. Sin, of course, is not the only or perhaps even the primary cause of calamities. Calvin recognizes that in some instances it is innocent people who suffer. Such was the case of Job,¹⁴¹ for example, or the man born blind (John 9:3).¹⁴²

If disease has been inflicted on account of sins, is there any prospect of healing once sins are forgiven? Some passages in Calvin’s writings seem to leave this possibility open. Thus Calvin expounds Psalm 103:3 as follows.

These who understand the words, *who healeth all thy diseases*, as referring to the diseases of the body, and as implying that God, when he has forgiven our sins, also delivers us from bodily maladies, seem to put upon them a meaning too restricted. I have no doubt that the medicine spoken of has a respect to the blotting out of guilt; and, secondly, to the curing us of the corruptions inherent in our nature, which is effected by the Spirit of regeneration; and if any one will add as a third particular included, that God being once pacified towards us, also remits the punishment which we deserve, I will not object.¹⁴³

Although bodily healing ranks low in the hierarchy of Calvin’s priorities, he concedes it as an eventuality. Commenting on the healing of Simon’s mother-in-law, Calvin says that God withdraws the messengers of his judgments according to his pleasure.

Fevers and other diseases, famine, pestilence, and calamities of every description, are God’s heralds, by whom he executes his judgments. Now, as he is said to send such messengers by his command and pleasure, so he also restrains and recalls them whenever he pleases.¹⁴⁴

Also Calvin’s commentary on James 5:15 implies that once sin is forgiven, sickness recedes.

[D]iseases were very often inflicted on account of sins; ... [B]y speaking of their remission he [James] intimates that the cause of the evil would be removed. ... The prophets are full of this doctrine, that men are relieved from their evils when they are loosed from the guilt of their iniquities. Let us then know that it is the only fit remedy for our diseases and other calamities, when we carefully examine ourselves, being solicitous to be reconciled to God, and to obtain the pardon of our sins.¹⁴⁵

Receiving forgiveness for one’s sins, then, is a “remedy for our diseases and other calamities.” What does Calvin mean by that? Miraculous healing is out of question since it has been “taken away from the world for more than fourteen hundred years.”¹⁴⁶ Two interpretative options, then, remain. Either non-miraculous healing that would God allow to take place or purely spiritual healing pertinent to the soul only. That the first option was conceivable for the sixteenth century mind can be demonstrated on the example of Peter DeSoto, a Roman Catholic commenting on the possibility of a physical cure resulting from extreme unction, “they are not to doubt that it can happen that one be cured by this sacrament: certainly not miraculously and suddenly, for now is not the time of miracles, but by the providence of God and virtue of the sacrament and also other means which many experts admit to themselves.”¹⁴⁷ This position is some-

¹⁴⁰ John Calvin, *Tracts and Treatises*, Vol. 2, Grand Rapids 1958, p. 127.

¹⁴¹ Calvin, *Sermons from Job*, 5, p. 129.

¹⁴² Calvin, *Commentary on John*, Vol. 1. <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom34.xv.i.html>>, John 9:3.

¹⁴³ John Calvin, *Commentary on Psalms*, Vol. 4 <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom11.xii.i.html>>, Ps 103:3.

¹⁴⁴ Calvin, *Harmony*, Vol.1, Luke 4:39, italics original.

¹⁴⁵ Calvin, *Catholic Epistles*, James 5:15.

¹⁴⁶ Calvin, *Catholic Epistles*, James 5:14.

¹⁴⁷ Peter DeSoto, *De institutione sacerdotum*, Venice 1568, pp. 281–82. Cited in John J. Ziegler, *Let Them Anoint the Sick*, Collegeville 1987, p. 109.

what paradoxical. On the one hand, the possibility of a miraculous cure is denied right away, on the other, that which sets off the healing process is nothing but the sacrament of unction. Was something like this middle position between an instantaneous miraculous healing and persistent sickness on Calvin's mind? Unfortunately, Calvin does not elaborate upon it. Instead, he leaves the tension unresolved. In fact, in his commentary on James 5:14, Calvin affirms the cure spoken of as miraculous, saying that he "cannot agree with those who think that it [the unction] was medicine."¹⁴⁸ In other words, the healing James speaks about was of miraculous nature – and ceased. At the same time, however, Calvin maintains that remission of sins is a "remedy for our diseases." Thus the dilemma remains unresolved. As a meticulous interpreter of the Scripture, Calvin is pulled by various Scripture passages to expect healing. The hope of healing, radiating from the Scripture, turns into an unwilling concession of healing as an unimportant eventuality in Calvin's interpretation, which Calvin has to admit so as not to contradict the text. The truth of ultimate significance, however, as Calvin's student knows well, is threefold. First, the time of miraculous healings is over. Second, the value of our temporary bodily dwelling is very limited. Third, sickness brings us to a higher spiritual level. In short, neither does miraculous healing happen nor is there any need for it.

Sickness as a Cross

God uses a vast array of misfortunes to put his elect to the test (*Inst.* 3:8:1). Because this had been the Father's way of dealing with his own Son, who "learned obedience from what he suffered" (Heb. 5:8, NIV), there is no reason why we should be exempt. In fact, we need cross more than Christ did.

[T]he only thing which made it necessary for our Lord to undertake to bear the cross, was to testify and prove his obedience to the Father; whereas there are many reasons which make it necessary for us to live constantly under the cross. ...Therefore,

¹⁴⁸ Calvin, *Catholic Epistles*, <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom45.vi.vi.v.html>>, James 5:14.

he visits us with disgrace, or poverty, or bereavement, or disease, or other afflictions. ...[T]hus humbled [we] learn to invoke his strength (*Inst.* 3:8:2).

Interestingly, disease is listed among the various forms of the cross.¹⁴⁹ Elsewhere, though, Calvin seems to distinguish the cross proper so to speak, that is persecution for righteousness' sake, from calamities in general (*Inst.* 3:8:7). Nevertheless, in a model prayer Calvin offers to his imprisoned fellow-believers, where one would expect to find an affirmation of them as innocently suffering for righteousness' sake, Calvin exhorts them to recognize their lot as a just punishment from God for not adoring him with all of their hearts.

[M]ay I be brought to think more carefully about myself, so as to seek from You pardon for all my past faults. ...Especially may I recognize that the unhappy captivity in which I am bound under the tyranny of the Antichrist is a just punishment, because I have not served and adored You as I ought.¹⁵⁰

Calvin then goes on to compare the believer's captivity to that of the Jews in Babylon. In both cases, he says, the captivity was brought upon them by their sins.

Sickness and Unbelief

Although Calvin emphasizes faith very much (*Inst.* 3:20:11–12), miracle-working faith constitutes a distinct category for him. Rather than being strong, miracle-working faith is deficient. Commenting on the gift of faith, he observes, "A special faith is of such a kind as does not apprehend Christ wholly, for redemption, righteousness, and sanctification, but only in so far as miracles are performed in his name. Judas had a faith of this kind, and he wrought miracles too by means of it."¹⁵¹

Elsewhere Calvin identifies "our unbelief" as that which "makes

¹⁴⁹ Also in *Inst.* 3:8:10.

¹⁵⁰ Elsie Anne McKee (Ed.) *John Calvin: Writings on Pastoral Piety*, New York 2001, pp. 215–216.

¹⁵¹ Calvin, *Corinthians*, 1 Cor. 12:8–10, italics original.

the promises [of God] void, that is, ineffectual to us,”¹⁵² which might imply that once our faith increases, miraculous provision will rain down from heaven. Nevertheless, soon we are reminded that the triumphs narrated in the first part of the eleventh chapter of the Epistle to Hebrews, are not quite what is to be desired.

For the victory of faith appears more splendid in the contempt of death than if life were extended to the fifth generation. It is a more glorious evidence of faith, and worthy of higher praise, when reproaches, want, and extreme troubles are borne with resignation and firmness, than when recovery from sickness is miraculously obtained, or any other benefit from God.¹⁵³

Similar patterns can be traced in Calvin’s interpretation of the Gospel narratives. On the one hand, Calvin underscores the significance of faith, “faith will obtain anything from the Lord; for so highly does he value it, that he is always prepared to comply with our wishes,” which, in turn, is immediately qualified by Calvin, “so far as it may be for our advantage.”¹⁵⁴ From some formulations it appears that only our unbelief is to be blamed when we fail to obtain good things from the Lord.

‘You ask me,’ says he, ‘to aid you as far as I can; but you will find in me an inexhaustible fountain of power, provided that the faith which you bring be sufficiently large.’ Hence may be learned a useful doctrine, which will apply equally to all of us, that it is not the Lord that prevents his benefits from flowing to us in large abundance, but that it must be attributed to the narrowness of our faith, that it comes to us only in drops, and that frequently we do not feel even a drop, because unbelief shuts up our heart.¹⁵⁵

¹⁵² Calvin, *Hebrews*, <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom44.xvii.x.html>>, Heb. 11:33.

¹⁵³ Calvin, *Hebrews*, <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom44.xvii.xi.html>>, Heb. 11:35.

¹⁵⁴ Calvin, *Harmony*, Matt. 15:28.

¹⁵⁵ Calvin, *Harmony*, Mark 9:22ff.

Immediately, however, we learn that this does not mean that “a man can believe of himself: for nothing more was intended than to throw back on men the blame of their poverty, whenever they disparage the power of God by their unbelief.”¹⁵⁶ Thus, paradoxically, people are guilty of unbelief, although they are unable to produce faith.

Luther and Melancthon on Calamities and Deliverance

Luther distinguishes clearly the cross of persecution from calamities in general. He explains,

The Gospel tells us about a cross that is twofold. Firstly, it calls cross suffering that comes with disgrace and shame. ... However, sickness, poverty, misery etc. is not a cross, but an affliction.¹⁵⁷

When I lie in bed and am sick, or when someone is executed... because of his crime, this is not the cross of Christ. But the humiliation and persecution for righteousness’ sake is the cross of Christ.¹⁵⁸

Whether the Gospel indeed designates affliction in general as a “cross” is a question to be raised but not settled here. Nonetheless, Luther differentiates between persecution for faith and afflictions all people are exposed to, albeit he subsumes both under the “cross” category.

Importantly, afflictions are God’s alien work in Luther’s thought. Commenting on Isaiah 28:21, Luther says that “the proper work and nature of God is to save. But when our flesh is so evil that it cannot be saved by God’s proper work, it is necessary for it to be saved by His alien work.”¹⁵⁹ In afflictions, God contends with his own people in the guise of a destroyer, but “takes no pleasure in it.”¹⁶⁰ Nor does he leave us without aid. Rather, he strengthens us in the midst of adversity.

¹⁵⁶ Calvin, *Harmony*, Mark 9:22ff.

¹⁵⁷ Luther, Predigten des Jahres 1522, in: *Luthers Werke*, Vol. 10/III, p. 115.

¹⁵⁸ Luther, Predigten des Jahres 1522, in: *Luthers Werke*, Vol. 10/III, p. 368.

¹⁵⁹ Luther, Lectures on Isaiah, Chapters 1–39, in: Pelikan (ed.) *Luther’s Works*, Vol. 16, p. 233.

¹⁶⁰ Luther, Lectures on Genesis, Chapters 38–44, in: Pelikan (ed.) *Luther’s Works*, Vol. 7, p. 228.

Therefore it [the Gospel] equips us with nothing less than divine weapons, that is, it instructs us, not how to get rid of evil and to enjoy peace but how to live under it while overcoming it. It teaches us, not how to ward it off by our effort and resistance but patiently to endure it till it wears itself out and exhausts itself upon us, can do nothing more, and of itself ceases and powerless falls from us.¹⁶¹

Not only does God fortify us all discomfort notwithstanding, but he also limits the pressure of adverse circumstances and provides deliverance, especially when we cry to him. Our prayer, though, must be qualified with an “if” clause, “Dear Father, evil and sorrow press me down... Deliver me from these, but only if it is to your honor and praise and is your divine will. If not, then not my will but yours are done.”¹⁶² The same attitude is evident in Luther’s letter to Caspar Mueller, where it is applied specifically to sickness, “I am sorry that God has heaped more sickness upon you... [Y]our health and activity can be useful and comforting to us all... But if God wishes you to be sick, his will is surely better than ours.”¹⁶³

There is an immense difference in how the righteous and the wicked experience calamities. The godly are set apart by their hope, while the impious cannot but despair. In our sufferings we are supposed to preoccupy ourselves with divine promises and be sure that our cross will turn to our best interests, beyond all imagination.¹⁶⁴ A Christian is comforted by knowing that his or her affliction displays

¹⁶¹ Luther, Epistel auf den 2. Sonntag nach Epiphania, in: *Luthers Werke*, Vol. 17 II, p. 49.

¹⁶² Luther, Auslegung Deutsch des Vaterunsers 1519, in: *Luthers Werke*, Vol. 2, p. 126.

¹⁶³ Luther, *Letters*, p. 39. Nor is the “if” clause missing from a *Table Talk* account of the departure of Luther’s own fourteen years old daughter Magdalene. When she “was in the agony of death, he [Luther] fell upon his knees before the bed and, weeping bitterly, prayed that God might save her if it be his will.” Luther, *Letters*, 51. Calvin himself exhibited the very same attitude of surrender when he was faced with the death of his only child (a son) in 1545. At the end of letter to Viret of Aug 19, 1545, Calvin says, “The Lord has certainly inflicted a heavy and severe wound on us, by the death of our little son, but He is our Father, and knows what is expedient for his children.” Beza *The Life*, p. 22, translator’s note.

¹⁶⁴ Luther, Predigten des Jahres 1530, in: *Luthers Werke*, Vol. 32, p. 31.

God’s anger only seemingly. Thus while Paul’s thorn may appear like a manifestation of God’s anger, Christ says, “my grace is sufficient for you.”¹⁶⁵ In fact, it is the devil who makes affliction appear as God’s hatred toward us.¹⁶⁶

Melanchthon offers an elaborate doctrine of suffering, its causes and hope of deliverance, treating it systematically under the locus “Calamities, the Cross, and True Consolations” of his 1543 *Loci*.¹⁶⁷ As the chapter heading itself indicates, calamities and the cross are not identical for Melanchthon. This initial observation is further confirmed when he explains that the church endures “various heavy burdens which are common to all, and some which are peculiar to the church.”¹⁶⁸ The principal cause of all evils, to be sure, is the disobedience of our first parents. Particular sins, then, are visited upon by God, who desires to bring us to repentance. In addition, the devil preys on our weaknesses and burns with anger against the church. He stirs up dissensions within the church and rises up persecutors.

Philosophy, to which Melanchthon constantly refers, is at loss when faced with human suffering, “for it does not see the principal reasons for human miseries, nor can it give us an effective remedy.”¹⁶⁹ The inadequacy of philosophy is especially apparent in the consolations it offers, since “there is absolutely no mention of God, no deliverance, no escape, no helper to be seen.”¹⁷⁰ The Scripture, by contrast, provides true consolations. These fall into five categories. First, afflictions are not accidental. They are permitted by God who sets them limits. Second, God brings about calamities not to destroy us, but to facilitate our growth. Third, we are promised “help, the mitigation of punishments, the presence of God, and deliverance.”¹⁷¹ Fourth, the church and individuals in trouble are supposed to produce faith and prayer. Fifth, believers are expected to maintain an attitude of humble submission to God.

¹⁶⁵ Luther, Vorlesung über Jesaja 1527–29, in: *Luthers Werke*, Vol. 25, p. 178.

¹⁶⁶ Luther, Vorlesung über Jesaja 1527–29, in: *Luthers Werke*, Vol. 25, p. 179.

¹⁶⁷ This chapter is absent from his 1521 *Loci*.

¹⁶⁸ Melanchthon, *Loci* [1543], p. 186.

¹⁶⁹ Melanchthon, *Loci* [1543], p. 188.

¹⁷⁰ Melanchthon, *Loci* [1543], p. 188.

¹⁷¹ Melanchthon, *Loci* [1543], p. 190.

While there is a large overlap among Calvin's, Luther's, and Melancthon's theories of suffering and aid, Melancthon's account stands out not only as the most systematic, but also as the most hopeful. Deliverance from both the cross and the calamities (sickness including) or at least mitigation thereof is presented by Melancthon as an article of faith, with full certainty that the consolations listed are by no means "merely vain words. They are true realities, and faith awaits the outcome."¹⁷² Moreover, Melancthon, apart from giving an extensive biblical support, refers also to experience, "With many and ample instructions He [God] promises help and deliverance to those who seek His aid in their calamities, and He adds examples of famous deliverances, and we experience examples of these things every day."¹⁷³ Melancthon's optimism coheres very well with his certainty that "many are still healed by the prayers of the church."¹⁷⁴

Conclusions

At times Calvin exhibits a degree of openness toward divine healing grace. First, some of his cessationist formulations are less self-assured than others, such as, "Though Christ does not expressly state whether he intends this gift to be temporary, or to remain perpetually in his Church, yet it is more probable that miracles were promised only for a time."¹⁷⁵ Second, Calvin maintains that Jesus "extends the same power [to work miracles] to the future, lest the disciples should imagine that it could not be separated from his bodily presence."¹⁷⁶ In this way, Jesus' healing power is not confined to his earthly ministry, but made available to the church instead. Third, convinced that sickness is frequently inflicted as a punishment for sin, Calvin is pulled by the logic of this scheme, which enjoys rich biblical warrant,

¹⁷² Melancthon, *Loci* [1543], p. 190.

¹⁷³ Melancthon, *Loci* [1543], p. 189.

¹⁷⁴ Melancthon, *Loci* [1543], p. 142.

¹⁷⁵ Calvin, *Harmony*, Vol. 3, <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom33.ii.li.html>>, Mark 16:17.

¹⁷⁶ Calvin, *Harmony*, Vol. 3, <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom33.ii.li.html>>, Mark 16:17.

to admit that healing might issue from a remission of sins. Having secured that healing of the soul from guilt and corruption is primary, Calvin goes as far as to say that "if any one will add... that God being once pacified towards us, also remits the punishment which we deserve, I will not object."¹⁷⁷ Nevertheless, these deliberations do not lead Calvin to an active pursuit of divine healing power. Instead, these are merely exegetical comments by way of concession, and do not find any significant echo in Calvin's discourses on the present-day life of the church and individual Christians. In fact, in near proximity to these statements qualifications can be found making clear that the miracles of healing are not to be expected.

While Calvin fully acknowledges the historical reality of the New Testament miracles, he maintains that their purpose of certifying the gospel at the time of its initial entry into the world and adorning the church at its birth has been accomplished once for all. There is no need for new miraculous signs whatsoever. What is needed is an uncompromising adherence to the pure gospel that has been already attested by the miracles of Jesus and the apostles. History, in Calvin's view, undergoes some radical shifts, which is reflected in the presence or absence of the miraculous. Langstaff suggests that Calvin's view of history corresponds to the reality of the miracles being clustered in the Scripture around two crucial revelatory events, those of Moses and Jesus. In a footnote, though, she admits that there was an exception to this rule – the ministry of Eliah and Elisha.¹⁷⁸ As to whether Calvin's view of history indeed corresponds to the biblical scheme, however, opinions may vary. Apart from the disruption introduced by Eliah and Elisha, confining the miraculous to the Moses and Jesus events is problematic in that it does not provide for a messianic age. The New Testament, to the contrary, presents Jesus' ministry and the birth of the church as a long-awaited era of fulfillment of the promises. It is of the greatest significance, that this era is characterized by the end-time outpouring of the Spirit. The Holy Spirit's presence, in turn, is not depicted only in terms of regeneration and sanctification, but also in terms of miracles.

¹⁷⁷ John Calvin, *Commentary on Psalms*, Vol. 4 <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom11.xii.i.html>>, Ps. 103:3.

¹⁷⁸ Langstaff, *Temporary Gifts*, p. 188.

But if I drive out demons by the Spirit of God, then the kingdom of God has come upon you (Matt. 12:28, NIV).

‘In the last days, God says, I will pour out my Spirit on all people. Your sons and daughters will prophesy (Acts 2:17, with reference to Joel 2:28–32, NIV).

Since the New Testament presents the period from Jesus’ ascension and the Pentecost until Jesus’ second coming as a single era, it is arbitrary to introduce any divisions into this time-span with different rules applying to various periods respectively. Calvin, however, procures neither biblical nor historical evidence that miracles have ceased. As we have seen, Calvin’s vague allusion to ancient historians for support of his cessationism cannot stand in the face of Augustine and other patristic and medieval witnesses to the reality of the post-apostolic miraculous healing. Thus Calvin’s argumentation boils down to his experience, which is theologically precarious, since to learn about divine intentions and activity, by Calvin’s own standards, we must turn to the Word.

Surprisingly perhaps, Calvin eventually concedes that not all authentic miracles have ceased. Only a certain class of them – the healings in particular – did. Calvin allows for the miracle of preservation of the true church in the midst of adversity throughout the ages, along with the boldness and eloquence of the martyrs. So also are Satanic miracles permitted to go on. In Langstaff’s words, “Calvin’s interpretation turns Mark 16:17–18 on its head. Its promise of true miracles has expired; by contrast, false miracles, which are not even mentioned in the passage itself, continue to flourish.”¹⁷⁹ Similar asymmetry is at work in Calvin’s interpretation of God’s involvement in afflicting people with sickness. While Calvin’s God punishes by means of sickness, he does not reward repentance and obedience with healing and longevity. Consequently, we are left with a picture of a stern deity who punishes on the physical level but saves only on the spiritual plane. This picture is only confirmed and aggravated when we consider the curbs Calvin places on the availability of heal-

¹⁷⁹ Langstaff, *Temporary Gifts*, p. 242.

ing in the New Testament itself. Just as his God does not wish to save all people, he does not offer healing to all, and, consequently, he does not allow them to even pray for it. Naturally, the Gospel and Acts passages testifying that Jesus healed all are silently passed over. Not only is there a divide between the elect and the rest, but also the elect themselves are destined to suffer through this life.

This is where Calvin’s Platonic leanings come to the fore. Though qualified his Platonism may be, Calvin constantly refers to body as a prison and deprecates the earthly vis-à-vis the eternal life to the point of longing for death. From this perspective – in addition to divine purposes with sickness as a tool of punishment and training – there is little reason to plead with God to change our plight. It comes as no surprise that, consistently with his otherworldly orientation, Calvin interprets Christ’s healings as mere signs pointing to a deeper reality of him being the Physician of the soul. Whenever Calvin refers to Isaiah 53, he speaks exclusively of the spiritual benefit of Christ’s death. Such an interpretation, however, sits uneasily with Matthew 8:16–17, which explicitly ties Jesus’ healing ministry to Isaiah 53. The way Calvin frames the issue of healing of the soul as opposed to the healing of the body calls for attention. As he puts it, one either confines the meaning of the scriptural healings as pertinent to the body only, which is to miss the point, or one ascends to the ultimate truth of the healing of the eternal soul hidden in these stories. Calvin never contemplates the possibility of integrating both, that is acknowledging the physical cures as significant in their own right, as a tangible aspect of the good news, and, simultaneously, as a potentially saving encounter with Jesus.

Calvin’s emphasis on miracles as useful but essentially dispensable signs appended to the Word accounts satisfactorily neither for the compassion aspect of Jesus’ ministry or for John 20:30–31, which states that the signs Jesus did were meant to cause people to believe in him. Once we accept Calvin’s interpretation of Jesus’ miracles, we end up wondering why Jesus spent so much of his precious time by healing the sick and casting out demons, which, according to Calvin were activities far removed from the center of Jesus’ true mission. Likewise, Acts 10:38, which summarizes Jesus’ ministry in terms of healing and deliverance, becomes less than intelligible when seen

through Calvin's glasses. There are, therefore, good reasons to pose a question whether that which Jesus did was as much a good news as that which he preached.

In assigning primacy to the healing of the soul to the detriment of our embodied state, Calvin is in agreement with the Roman Catholics and Luther. The cessationist mindset was prevalent in the sixteenth century. Even for the Romanists, miracles of healing belonged to the category of things extraordinary. Their understanding of the extreme unction differed from Calvin's view only in that it did not exclude physical healing altogether. On the other hand, physical healing was clearly not the focus of the unction. Calvin follows Luther and the pre-Reformation exegetical tradition, in their view of the body and healing, but, in some ways he goes beyond them. As a matter of course, Calvin shared in the Reformation closing off the avenues through which the medieval Europeans expected healing (the Mass, saints, and relics). Moreover, in contrast to both the Roman Catholics and Luther, he did not perform exorcisms. Of the sixteenth century voices listened to in our inquiry, the most hopeful expectation of physical healing can be heard from Melancthon. His problem, though, is that he confuses miraculous and natural cures, for which he is rightly castigated by Calvin. Luther exhibits great faith as far as insanity or emotional disturbances are concerned. This was because he identified the devil as the source of the trouble and felt obliged to oppose him through the prayer of faith. In cases of physical diseases, however, Luther is much more reluctant to interfere. Instead, he exhibits an attitude of surrender to the divine sovereign will that dispenses afflictions for a good reason. Calvin follows him in that. To their credit, Luther and Melancthon differentiate more clearly than Calvin does between the cross of persecution and calamities in general. Calvin follows Luther in using the ominous "if it be your will" clause, as if Jesus ever uttered it apart from Gethsemane or hesitated to heal someone who approached him.

Calvin's criticism of the standard medieval avenues to miraculous healing (the Mass, saints, and relics) does not deal with the attitude of the people who sought healing by these means. What if God indeed wrought a miracle for them on occasion, not to endorse the doctrines held by them, but rather approving the existential aspect of their faith?

What if at least some of the patristic and medieval miraculous cures were authentic divine miracles in which God manifested his compassion for the needy and his faithfulness to his promises? If Judas was able to perform miracles as Calvin believes, why not, say, Bernard of Clairvaux? Such an affirmation of divine condescension and presence with his people, their weaknesses notwithstanding, would sit well with the Augustinian anti-Donatism. Could the expectation of divine miraculous interventions into the human plight, then, be reformed rather than abandoned? Questions of this sort, however, do not even enter Calvin's mind. A more colorful picture would result from an admission of divine miraculous work through some patristic and medieval figures, instead of Calvin's black and white vision of the Roman Catholic miracles as fraudulent and Satanic. If, as Calvin believes, not all of patristic and medieval doctrine was erroneous, could we not admit that traces of an authentic divine healing presence can be detected here and there throughout the history of the church?

While Roman Catholicism gave to the people sacraments with a potentially healing effect, the presence of the living saints, and relics of the deceased saints as points of contact between heaven and earth, Calvin replaces these with pastoral consolation consisting of an assertion that no other than God himself brings about misfortune – and not without a good reason. Calvin, like Luther before him, argues that James meant the anointing for all sick – not only the dying. Calvin, however, in accord with Luther, offered it neither to the sick nor to the dying.

DIE SUCHE (NACH) DER WAHREN KIRCHE

Imre Koncsik, München

Hinführung

Die Suche nach der wahren Kirche trägt zahlreiche Konsequenzen:¹ angefangen vom ökumenischen Dialog bis zur Selbstexplikation und das Selbstverständnis der Katholischen Theologie als intellektuell

¹ Das kann anhand einer kurzen Literaturschau dokumentiert werden. Einzeldarstellungen: MacArthur, John, *Alles gleich gültig? Jesu Wahrheitsanspruch in post-moderner Zeit*, Oerlinghausen 2004; Söding, Thomas; Dassmann, Ernst, *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, Freiburg u. a. 2003 (*Quaestiones disputatae*, 196); Scheffczyk, Leo, *G. W. Fr. Hegels Konzeption der „Absolutheit des Christentums“ unter gegenwärtigem Problemaspekt*, München 2000; Centore, Floyd F., *Two views of virtue: absolute relativism and relative absolutism*, Westport 2000; Koziel, Bernd Elmar, *Kritische Rekonstruktion der „Pluralistischen Religionstheologie“ John Hicks vor dem Hintergrund seines Gesamtwerks*, Frankfurt am Main u. a. 2001 (Bamberger theologische Studien, 17) (Innsbruck, Univ. Diss. 2000); Neuhaus, Gerd, *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos“*, Freiburg im Breisgau u. a. 1999 (*Quaestiones disputatae*, 175); Gerth, André A., *Theologie im Angesicht der Religionen: Gavin D'Costas Kritik an der pluralistischen Religionstheologie John Hicks*, Paderborn u. a. 1997; Berger, Klaus, *Ist Christsein der einzige Weg?*, Stuttgart 1997; Gäde, Gerhard, *Viele Religionen – ein Wort Gottes: Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998; Bernhardt, Reinhold, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums: von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990.

Sammelbände: Müller, Gerhard Ludwig (Hg.), *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi: im Dialog mit den Religionen*, Freiburg 2001; Daecke, Sigurd Martin u. a. (Hrsg.), *Jesus von Nazareth und das Christentum: braucht die pluralistische Gesellschaft ein neues Jesusbild?*, Neukirchen-Vluyn 2000; Breid, Franz (Hg.), *Beten alle zum selben Gott? Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1999“ des Linzer Priesterkreises in Aigen/M.*, Steyr 1999; Schwager; Raymond (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg i. Br. u. a. 1996; Brück, Michael von, Bernhardt, Reinhold (Hgg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, Freiburg i. Br. U. a. 1993; Müller, Karl (Hg.), *Ist Christus der einzige Weg zum Heil?*, Nettetal 1991; Hilberath, Bernd Jochen; Linde, Christopher (Hgg.), *Erfahrung des Absoluten – absolute Erfahrung? Beiträge zum christlichen Offenbarungsverständnis. FS Josef Schmitz zum 65. Geburtstag*, Düsseldorf 1990;

redliche Wissenschaft im Kanon der universitären Disziplinen² zwecks ihrer interdisziplinären Akzeptanz; schließlich hängen pastoral relevante Konkretisierungen der ekklesiologischen Fragestellung von einer entsprechenden Selbstexplikation der katholischen Kirche ab,³ etwa die Frage nach der Legitimation von ekklesialen Strukturen durch das *jus divinum* sowie des Amtsverständnisses samt Einsetzung, Modus und juristischer Reichweite der Dienstämter, sowie die Fragen nach der Interpretation der *notae ecclesiae*,⁴ nach dem katho-

Beinert, Wolfgang, *Die alleinseligmachende Kirche oder: Wer kann gerettet werden?*, Bensberg 1990; Mann, Ulrich, *Das Christentum als absolute Religion*, Darmstadt 1989; Knitter, Paul F., *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988; Brantschen, Johannes, Selvatico, Pietro (Hgg.), *Unterwegs zur Einheit. FS für Heinrich Stirnimann*, Freiburg/Schweiz u. a. 1980; Burkhardt, Helmut (Hg.), *Absolutheit des Christentums*, Dettingen/Erms 1974.

Einzelbeiträge: Böttigheimer, Christoph, Christlicher Heilsweg im Religionspluralismus, in: *Stimmen der Zeit*, Jg. 129 / Bd. 222 (2004), S. 51–62; Evers, Sven, Das Christentum – die einzig wahre Religion? Die Bedeutung des Bekenntnisses im interreligiösen Dialog, in: *Lernort Gemeinde* 22 (2004), S. 28–31; Albrecht, Christian, Verbietet die Absolutheit des Christentums den Dialog der Religionen? in: *Pastoraltheologie* 91 (2002), S. 80–94; Brandt, Hermann, „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ Die Exklusivität des Christentums und die Fähigkeit zum Dialog mit den Religionen, in: *Materialdienst der EZW* 63 (2000), S. 257–272; Feldtkeller, Andreas, Verlangt der gesellschaftliche Pluralismus nach einer „pluralistischen“ Religions- theologie, in: *Evangelische Theologie* 58 (1998) S. 445–460.

² Siehe etwa den expliziten Bezug bei Mödlhammer, J. W., Vom Glauben zur Religion oder von der Religion zum Glauben?, in: *Theologie und Glaube*, 94 (2004), S. 526–536.

³ Siehe dazu Weth, Rudolf (Hg.), *Was hat die Kirche heute zu sagen? Auftrag und Freiheit der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft*, Neukirchen-Vluyn 1998. Hier wird Bezug genommen auf den Verkündigungsauftrag der Kirche, den Religionsunterricht, auf die Kirche in der Zivilgesellschaft, die Religionsfreiheit, auf die Seelsorge – also auf praktische Themen und Aspekte der Ekklesiologie. Dogmatische Fundierungen werden nur angerissen und nicht expliziert. Sie werden durch neutestamentliche Reflexionen substituiert.

⁴ Einen klassischen Versuch der eindeutigen Identifikation der Kirche anhand formaler Kriterien unternimmt etwa Johannes de Turrecremata (Summa de Ecclesia I, cap. 1, Lyon 1496/Salamanca 1561), wonach das Wesen der Kirche von ihren vier Ursachen her bestimmt: die ursprüngliche Wirkursache ist Christus selbst; die Instrumentalursache sind die Sakramente; die Materialursache der Kirche sind die Gläubigen selbst; die Zielursache ist die gegenwärtige Heiligung der Kirche sowie das andere Leben im Himmel; die Formalursache ist die Einheit des mystischen Leibes mit Christus. Die Elemente kirchlicher Einheit entspringen folglich aus der Einheit des Hauptes (Christus), des Glaubens, des Taufsakramentes, der gemeinsamen Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe, sowie der ewigen Freude und des faktischen Vorstehers (Papst). Doch kann überhaupt Kirche hinreichend eindeutig identifiziert werden? Entzieht sie sich nicht aufgrund ihrer unendlichen Wurzel einer eindeutigen Identifikation?

lischen Missionsauftrag etc. Solche aus ekklesiologischer Sicht bestehende Randthemen bedürfen dogmatologisch-wissenschaftlicher Reflexion zwecks Zuführung zu einer angemessenen, sprich: konsensfähigen Lösung: sie hängen von den Rahmenbedingungen ab, innerhalb derer dogmatologisch fundierte, konkrete Gestaltungsempfehlungen gegeben werden können.

Ein objektiv, d. h. ohne Rekurs auf spezifische und meist konfessionelle Glaubensaxiome unentscheidbares Problem ist daher die ökumenisch latent anvisierte Frage nach dem eigentlichen „Ort“ der wahren Kirche. Als Argumente für die Gegebenheit einer wahren Kirche werden historisch verifizierbare und somit stets kontingente Proprietäten einer „wahren“ Kirche samt lückenloser „Heilsbiographie“ genannt: hierunter fallen der Verweis auf die apostolische Sukzession, der Rekurs auf eine bestimmte historisch vergangene Struktur der „Ur-Kirche“ oder auf eine mehr oder weniger exakt bestimmbare Sammlung von zu bestimmten Zeitpunkten abgefasster Dokumente des damals herrschenden ekklesialen Glaubens (= die Heilige Schrift). Oder es werden transzendental ausgerichtete Argumente genannt, etwa der ebenfalls geschichtlich fixierte Inhalt des apostolischen Zeugnisses und seiner relativen Identität mit der jeweiligen Gegenwartskirche. Auch kommen philosophische und „logische“ Plausibilitätsargumente zum Zug, etwa wenn aus Glaubensaxiomen lineare Ableitungen gezogen werden. Als Beispiel sei folgende Aussage in Anlehnung an Newman genannt:⁵ wenn sich Gott zur Offenbarung entschließt, dann wird er für die Identifizierbarkeit und Ausstattung seiner Kirche adäquat, also der faktischen menschlichen Situation angemessen, Sorge tragen. – Schließlich fallen subjektiv aufgeladene metaphysische Wertungen geschichtlicher Ereignisse ins

⁵ Nach Newman, J. H., *Über die Entwicklung der christlichen Lehre* (WW VIII), Mainz 1969, bes. 89. Ein strukturgleicher logischer Ansatz liegt auch in der Ableitung des (sakramental-)ekklesiologisch bedeutsamen „inkarnatorischen Prinzips“ nach Scheffczyk vor: aus einem Glaubensaxiom (= Inkarnation) wird ein generalisierter Schluss im Form einer All-Aussage gezogen. Die Legitimation dazu ergibt sich nicht nach der Form einer klassischen theologischen Konklusion, sondern durch die subjektive Auswertung und Bewertung eines offenbarungstheologischen Axioms, das „entsprechende,“ also universale Gültigkeit beanspruchen sollte. Vorausgesetzt werden demnach negativ die Nicht-Isolierbarkeit und positiv die Einbettung dogmatischer Offenbarungsaxiome in das Gesamtsystem der rational entdeckbaren Wahrheiten.

Gewicht, welche aus einer direkten göttlichen Urheberschaft deduziert werden. Ebenfalls die persönlich variierende Valenz geschichtlicher Ereignisse betreffenden Argumente beziehen sich auf konkrete Ausgestaltungen der Kirche, etwa hinsichtlich der Frage nach den wahren Sakramenten oder nach ihren divin fundierten Vollmachten.

Persönliche Wertungen resultieren stets aus Glaubensaxiomen, d. h. dem nur partiell, präziser: analog objektivierbaren persönlichen Akt des Vertrauens in die mittelbare oder unmittelbare Wirkung Gottes. Der Glaubensakt richtet sich u. a. auf die Frage: wie nahe kann Gott dem Menschen kommen? Wie konkret darf Gott wirken? Was an möglichen unmittelbaren Wirkungen widerspricht der Gottheit Gottes, was entspricht ihnen? Als formale Kulmination solcher personaler Ganzhingabeakte kann die Frage nach der zugetrauten Einheit und Einigung von Gott und Schöpfung und insbesondere von Gott und Mensch genannt werden;⁶ aus einer präfixierten und intuitiv vorausgesetzten Antwort resultieren die Bestimmungen des (auch ekklesialen) Modus dieser gottmenschlichen Union. Letztlich strebt nicht nur jede Konfession, sondern jede Religion nach einer individuell befriedigenden, weil befriedigenden Lösung, die weder trivial noch optimal, sondern ideal zu sein hat. Der inhaltliche Maßstab der gewonnenen Lösung liegt im einheitlich-different realisierten Sein des Menschen und dessen mehr oder weniger gelingenden Versuch, sich mit dem eigenen Sein und mit dem Sein der anderen Seienden angesichts seiner initial und a priori gesetzten Differenz zu ihnen positiv zu einigen – wobei diese physische, geistige und existentielle Einigung motiviert und fundiert wird durch das im individuellen Seins-Vollzug stets miterfahrenen Sein Gottes: der formal gesuchten Einheit und Einigung entspricht die inhaltlich (physisch, mental, existentiell) realisierte Einheit und Einigung des Seins durch den Menschen als sein eigenes Sein, als das Sein der anderen und in analoger Weise sogar als das göttliche Sein, das sich bei einer gelingenden Einigung im existentiellen Gewissen und geistigem Wissen bewährend und bewahrheitend meldet.

⁶ Dogmatisch wird demnach unmittelbar christologisch angesetzt werden müssen im Sinn einer impliziten Christologie, also unter maximaler Ausblendung existentiell und intuitiv getroffener Glaubensaxiome. Konkret erfolgt das durch die Formulierung logisch konsistenter Postulate universal und restriktiver resp. eindeutiger Gültigkeit.

In diesem ontologischen Kontext verlangt die rationale Reflexion nach einer besonderen Fundierung und argumentativen Entscheidbarkeit zwecks Verifizierung des Wahrheitsanspruchs im inter- und intra-religiösen Diskurs. Es müssen formale und objektivierbare Kriterien zwecks universaler und konsensualer Überprüfung genannt werden können – wobei bereits dieses Postulat ein Kriterium ist: das der Universalität, wie noch zu zeigen ist. Auch werden die Kriterien nicht isoliert vom Sein des Menschen Geltung beanspruchen können: sie ersetzen nicht die gegenüber der rationalen Reflexion modal differenten Seinsvollzüge existentieller, intuitiver, erfahrungstheoretischer, sozialer oder physischer Art. Schließlich wird ihre inhaltliche Applikation der religiös stets intendierten gottmenschlichen Einigung gerecht werden müssen, insofern eine analoge Einheit von „vertikaler“ und „horizontaler“, „göttlicher und menschlicher, immanenter und transzendenter Deskriptionsebene gesucht wird.

Definitionen und Modelle

Vor der Eruiierung der Kriterien werden klärende definitorische Bestimmungen getroffen. Sie werden negativ durch abgrenzende Differenzierungen identifizierbar gemacht: plurale ekklesiologische Konzeptionen akzentuieren die Einheit der noch herauszustellenden „einen“ Kirche des Herrn; pluralistische Modelle hingegen betonen die Differenzen der individuellen transzendenten Rückanbindungen (re-ligio) der Menschen, als deren kleinstes gemeinsames Vielfaches eine reduktiv explizierte identische Ur-Religion bzw. das, was davon nach Elimination der Differenzen übrig bleiben kann, herausgearbeitet wird. Unter Kirche wird entweder die nur intentional, virtuell oder gar nur sozial-interessenhafte fundierte Gemeinschaft Gleichgesonnener verstanden, oder ein gemäß des Glaubensaxioms einer Gott gegenüber maximal zugetrauten Nähe und Wirkung divin-ontologisch konstituierter, eschatologisch finalisierter und intim-existentiell eingestifteter göttlicher „neuer“ Bund, der aufgrund seiner ontologischer Prädizierbarkeit „Leib Christi“, aufgrund seiner eschatologischen Finalisierung etwa in *Lumen Gentium* als „Volk Gottes“ und wegen seiner pneumatisch bewegten existentiellen Elemente als „Tempel

des Heiligen Geistes“ näher expliziert wird. Die hier gesuchte wahre Kirche sollte als Konsequenz aus dem Glaubensaxiom des maximal möglichen (und alle Scheinmöglichkeiten als unmöglich ausschließenden) Vertrauens in Gottes schöpferbezogene Wirkung⁷ diesem kulminativen und alle anderen Definitionen integrierenden bzw. inkludierenden Kirchenbegriff irreduzibel genügen.

Die im Laufe der Diskussion ausgearbeitete Klassifizierung der Positionen der ‚Religionstheorien‘ nach exklusivistisch,⁸ inklusivistisch⁹ oder pluralistisch¹⁰ greift für das ekklesiale Selbstverständnis der katholischen Kirche zu kurz, da alle drei Positionen Reduzierungen der analogen Einheit der Religionen darstellen, die – aus christologischer Perspektive – in der gottmenschlichen Einigungseinheit Jesu verwirklicht ist.¹¹ Pluralismus ist auch abzugrenzen gegenüber

⁷ Man beachte: dieses Glaubensaxiom ist unmittelbares Resultat des göttlichen Vertrauens in die Menschheit in der Person Christi und somit die responsorisch-dialogische Reaktion auf dieses göttliche Vertrauen. Freilich kann die maximale personal und ontologisch zu qualifizierende Nähe Gottes wiederum nur unter Rekurs auf das eigene subjektive Glaubensengagement positiv erkannt werden.

⁸ Es wird hierunter sogar die pluralistische Religionstheorie eingeordnet, die nur scheinbar pluralistisch sei. Siehe zu weiteren pluralistischen Ansätzen D’Costa, G., *The Impossibility of a Pluralist View of Religions*, in: *Religious Studies* 32 (2/1996), S. 223–232. Nach ihm gilt, „that pluralism must always logically be a form of exclusivism and nothing called pluralism really exists.“

⁹ So etwa der Ansatz von: Stubenrauch, B., *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, (QD 158), Freiburg 1995; Figura, M., Die Kirche als allumfassendes Sakrament des Heils, in: *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, 25 (7/8 1996), S. 342–358, bes. 353–355; aber auch Greshake, G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg u. a. 1997, S. 499–522, der den Inklusivismus trinitarisch fundiert, da es mehrere Wege zur analogen Einigung gebe.

¹⁰ Nach Knitter, P. F., *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988, S. 58–62, sind diese ‚Phasen‘ religionsgeschichtlich beschritten worden. Siehe u. a. Smith, W. C., *The World Church and the World History of Religion: The Theological Issue*, in: *The Catholic Theological Society of America. Proceedings* 39 (1984), S. 60; ders., *Faith and Belief*, Princeton 1987. Siehe ders., *The Meaning and the End of Religion*, Minneapolis 1991, S. 189–192. Vgl. Gerth, A. A., *Theologie im Angesicht der Religionen. Gavin D’Costas Kritik an der pluralistischen Religionstheologie John Hicks*, Paderborn 1997.

¹¹ Daher ist die erreichte und realisierte Einheit auch der Maßgrund allen Glaubens. Vgl. Ratzinger, J., *Das Neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969: „... nicht das System oder das Einhalten eines Systems retten den Menschen, sondern ihn rettet, was mehr ist als alle Systeme und was die Öffnung aller Systeme darstellt: die Liebe und der Glaube, die das eigentliche Ende des Egoismus und der selbstzerstörerischen Hybris sind. Die Religionen helfen so weit zum Heil, so weit sie in diese Haltung hineinführen; sie sind Heilshindernisse, soweit sie den Menschen an dieser Haltung hindern.“ (S. 356).

dem Begriff der Pluralität,¹² die nicht auf die Indifferenz aller¹³ im Sinne eines nivellierenden Relativismus¹⁴ hinauslaufen würde.¹⁵ Inwiefern der Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche mit einer nicht-relativistischen pluralistischen Religionstheorie einerseits und einem Verständnis der Kirche als unmittelbare Gründung im trinitarischen Gott (Volk-Gottes-, Leib-Christi- und Tempel-des-Geistes-Ekklesiologie) andererseits kompatibel ist und demgemäß Modifikationen erfahren kann, wurde bislang weder detailliert noch systematisch noch ganzheitlich untersucht.

Etwas differenzierter können ekklesiologische Modelle wie folgt entlang des genannten Glaubensaxioms hierarchisch klassifiziert werden:

- Modell 1: *Reduktionistische Deskriptionen*: sie identifizieren das Wesen der Kirche mit historischen, soziologischen oder systemtheoretischen Parametern und Randbedingungen der Genese der Kirche und verwechseln eine mögliche Partialbeschreibung der Kirche mit ihrer universalen und pluriformen Strukturierung.¹⁶ Hierher fallen auch nationalkirchliche Konzeptionen,

¹² Kurz dargestellt bei Ziegenaus, A., *Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre*, (Scheffczyk, L.; ders., *Katholische Dogmatik*, Band VII), Aachen 2003, S. 69f.

¹³ Nach Nothelle-Wildfeuer, U., Pluralismus oder Pluralität? Anthropologisch-sozialethische Anmerkungen zu einem Problem der Gegenwartskultur, in: *Theologie der Gegenwart*, 39 (1996), S. 94–113.

¹⁴ So der Vorwurf bei Bürkle, H., Das Absolute im Abseits. Zu einer ‚Regelwidrigkeit‘ pluralistischer Religionstheologien, in: *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, 25 (1996), S. 310–321. – Man beachte: die Theorie des pseudo-religiösen Relativismus ist selber nicht relativistisch, sondern absolut formuliert. Vgl. Rahner, K., Weger, K.-H., *Was sollen wir noch glauben? Theologen stellen sich den Glaubensfragen einer neuen Generation*, Freiburg u. a. 1979, 28–29.

¹⁵ Vgl. hingegen Schmidt-Leukel, P., Worum geht es in der Theologie der Religionen?, in: *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, 25 (7/8 1996), S. 289–297; ders., Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks, in: Schwager, R. (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, (QD 160) Freiburg u. a. 1996, S. 11–49. – Siehe dagegen Verweyen, H., Pluralismus als Fundamentalismusverstärker, in: ebd., S. 132–139; Werbick, J., Anfragen an den Pluralismus der Pluralistischen Religionstheorie, in: ebd., S. 140–157. Vgl. Schwind, G., Rez. zu ebd., in: *Theologische Revue*, 93 (1997), S. 134–137. Dabei divergiert stark die Art der Kritik an den pluralistischen Religionstheorien.

¹⁶ Es ist nicht zuletzt das Verdienst von Kierkegaard, S., *Der Augenblick. Aufsätze und Schriften des letzten Streits* (Ges. werke), Düsseldorf-Köln 1959, bes. 44f; 51, an

denen eine instrumentalisierende Reduzierung der inhaltlichen Substanz der jeweiligen Konfession oder Religion auf pragmatisch-politische Motive gemein ist¹⁷ – und ebenso staatskirchliche Entwürfe.¹⁸ Zudem sind auch anthropologische und transzendente Reduktionen der Kirche gemeint.¹⁹

- Modell 2: *Pluralistische Religionstheologie* (= PRT): die Pluralistische Religionstheologie bestreitet die Einzigkeit der Heilsmittlerschaft Christi sowie alle damit gegebenen Appropriationen an das gottmenschliche Sein Jesu: Gott ist nicht inkarnationsfähig, er ist im Grunde agnostizistisch weder hinsichtlich seines Seins noch seines Willens erkennbar, weshalb es eine Pluralität von Heilswegen in allen Religionen gibt, die indifferent und gleichwertig erscheinen²⁰ – scheinbar im Widerspruch zur katholischen Auffassung der Akzeptanz von dif-

den eigentlichen Konstitutionskern der Kirche im Sinn der existentiellen Entscheidung zu erinnern, wodurch jedwede ekklesiologische Verflachung Lügen gestraft wird. – Ähnlich übrigens Guardini, R., *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge*, 1922, 41955, bes. S. 19, 24, 48. Ob freilich die konkrete Kirche aus der Korrespondenz der „Konkretheit der Anforderung Gottes an mich“ (so etwa bei Rahner, K., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien 1976, S. 337) existentiell abgeleitet werden kann, bleibt fraglich.

¹⁷ Wohl dagegen hat sich bereits Augustinus, *Gottesstaat*, XX. Buch (BKV 28 (1916) S. 261 – 352, bes. S. 286f [= XX, 9]) verwehrt. Doch folgt aus der augustianischen Differenz zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche keine pluralistische Konzeption, welche die unsichtbare Kirche ebenso in mehrdeutiger Indifferenz aufzulösen droht wie ihre sichtbare Konkretion. Ebenso wenig folgt hieraus eine lutherische Nivellierung der sichtbaren Kirche, insofern ihr stets notwendig eine Nivellierung der unsichtbaren, unidentifizierbaren Kirche korrespondiert (vgl. die reduktionistische Bestimmung der *notae ecclesiae* etwa in Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe („Weimarer Ausgabe“) Band 50, S. 488–653; Dt.: Martin Luther, *Ausgewählte Schriften* (Insel-Ausgabe Bd. 5), S. 181–221).

¹⁸ Vgl. etwa die staatskirchlichen Tendenzen beim Kulturprotestantismus (Rothe, R., *Dogmatik*, 2. Teil 2. Abt., hg. von D. Schenkel, Heidelberg 1870), wonach sich die Kirche sukzessiv in den Staat auflösen soll, um dadurch die Botschaft Jesu universal zu machen (bes. S. 41–46) – nach dem Motto: Staatskirche nein, Kirchenstaat ja!

¹⁹ Ähnlich Rahner, K., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien 1976, S. 313f, der von einer anthropologischen und transzendentalen Notwendigkeit der Kirche spricht, um dadurch der Gefahr der einseitigen Ableitung der Kirche zu begegnen.

²⁰ Siehe die Kritik von Müller, G. L., Das Problem des dogmatischen Ansatzpunktes in der Christologie, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 44 (1993), S. 49–78; Ders., Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen, in: *Forum Katholische Theologie* 15 (1999), S. 161–179.

ferenten Heilselementen unter Wahrung des einzigen Heilsweges.²¹ Bezeichnenderweise bildet in der neuesten Literatur den Ort der Diskussion pluralistischer Religionstheorien angelsächsischer Provenienz die Christologie, die zu pluralistischen Christologien werden.²² Das damit implizierte Ineinander von Christologie und Ekklesiologie wird folgerichtig von pluralistischer Seite aus angefragt, indem etwa eine „kopernikanische Wende“ gefordert wird: „Vom Ekklesiozentrismus und Christozentrismus zum Theozentrismus und Soteriozentrismus.“²³ Der bekannteste Vertreter der PRT ist – neben Leonard Swidler, Paul F. Knitter, Schubert Ogden (* 1928), Platigna und Richard Swinburne (* 1934) – John Hick²⁴ (* 1922), der den subjektzentrischen Ausgangspunkt seines Ansatzes bei der religiösen Erfahrung des „ewig Einen“ oder des „göttlichen Noumenons“ nimmt.²⁵ Die Pluralität der religiösen Traditionen sind konkrete Ausdrucksformen der einen Urerfahrung; ihr wird Authentizität zugesprochen, sie kann auf echtem Kontakt mit dem religiösen Transzendenten fußen.²⁶ Das Ergebnis ist ein humanistischer Pansophismus, der von einer universalen göttlichen

Wirklichkeit ausgeht, die different approximiert werden kann. Unter den Approximationen ist keine ausgezeichnet. Er reduziert auch das Wesen der Kirche auf die religionsphilosophische Konzeption einer möglichen und faktisch gewordenen, jedoch nicht notwendigen sozial greifbaren Realisation einer universalen und darin maximal inhaltlich entleerten Ur-Religion,²⁷ deren konfessionell parallel geschaltete Vertreter ein je unverbindliches Konglomerat als Gesinnungsgenossenschaft bilden. Die aktuelle These der pluralistischen Religionstheologie²⁸ in Gefolgschaft zu religionsphilosophischen Konzeptionen lautet: der Vielfalt göttlicher Offenbarungen entspricht linear eine Vielfalt menschlicher Heilsantworten,²⁹ womit der Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche abgelehnt wird.³⁰ Denn: „Der göttliche Erfahrungsgegenstand ist unbegrenzt, während das menschliche Erfahrungssubjekt und sein konzeptueller Apparat

²¹ In Anlehnung an (*II. Vatikanisches Konzil*) *Lumen Gentium*, Kap. 8 („Das schließt nicht aus, dass außerhalb ihres (sc. der sichtbaren Kirche) Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigenen Gaben auf die katholische Einheit hindrängen.“) sowie (*II. Vatikanisches Konzil*) *Unitatis Redintegratio*, Kap. 3: siehe Scheffczyk, L., *Katholische Dogmatik*, 6: *Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre*, Aachen 1998, S. 46f.

²² Einer christologischen Reduktion – bekanntlich schon bei Feuerbach, wonach nur die Menschheit als ganze Rezipient und Adressat göttlicher Selbstmitteilung werden kann und nicht nur ein singulärer Mensch allein – folgt eine ekklesiologische Nivellierung, wie aktuell bei Lüdemann, Gerd, *Fakten und Fantasien in der neuen Jesus-Literatur und im Neuen Testament*, in: Deacke, Sigurd; Sahm, Peter R. (Hgg.), *Jesus von Nazareth und das Christentum. Braucht die pluralistische Gesellschaft ein neues Jesusbild?*, Neukirchen-Vluyn 2000, S. 130–152, oder bei Theißen, Gerd; Merz, Annette, *Der umstrittene historische Jesus, oder: Wie historisch ist der historische Jesus?*, in: ebd., S. 171–193.

²³ Sonnenmans, Heino M., *Christus – Krishna – Buddha. Zur pluralistischen Religionstheologie*, in: Deacke, Sigurd; Sahm, Peter R. (Hgg.), *Jesus von Nazareth und das Christentum. Braucht die pluralistische Gesellschaft ein neues Jesusbild?*, Neukirchen-Vluyn 2000, S. 51–79, 62.

²⁴ Vgl. J. Hick (Hg.), *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979.

²⁵ *Gott und seine vielen Namen*, hg. von R. Kirste, Altenberge 1985, S. 90f

²⁶ *Gott und seine vielen Namen*, hg. von R. Kirste, Altenberge 1985, S. 90

²⁷ Religionsphilosophisch wird eine latente Urkirche als Konkretion einer Ur-Religion und Ur-Bindung aller Menschen an Gott als Grund jeder konkreten Religion und Kirche ausgegeben, welche in ihrer Substanz entbehrlich und austauschbar werden. Paradigmatisch bei Tillich, P., *Systematische Theologie*, Band III, Stuttgart 1966: „Vor der Manifestation des Neuen Seins in dem Ereignis, auf das die christliche Kirche gegründet ist, gab es keine manifeste Kirche; aber eine latente Kirche hat es immer gegeben und gibt es zu allen Zeiten der Geschichte, vor und nach diesem Ereignis: die Geistgemeinschaft im Zustand ihrer Latenz... Die zentrale Manifestation des Heiligen selbst wäre nicht möglich gewesen, ohne dass die Erfahrung des Heiligen sowohl als eines Seienden wie als eines Sein-Sollenden vorausgegangen wäre... Und wir können sagen, dass das Reich Gottes in der Geschichte von den Gruppen und Menschen repräsentiert wird, in denen die latente Kirche lebt, da nur durch deren vorbereitendes Wirken... die manifeste Kirche und mit ihr die christlichen Kirchen zu Gefäßen für die Bewegung der Geschichte auf ihr Ziel hin werden konnten und werden können.“ (S 427f).

²⁸ Siehe dazu die Artikel in: *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, 25 (1996), bes. S. 206–320. Siehe auch: Bernhardt, Reinhold, *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien* (Quaestiones Disputatae, Band 43, hg. von Jürgen Werbick und Michael von Brück), Freiburg-Basel-Wien 1993.

²⁹ Schmidt-Leukel, P., *Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie* John Hicks, in: Schwager, R. (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, (QD 160) Freiburg u. a. 1996, S 11–49, 11.

³⁰ Vgl. Bernhardt, Reinhold, *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien* (QD 143, hg. von Jürgen Werbick und Michael von Brück), Freiburg-Basel-Wien 1993, S. 184f.

begrenzt ist.“³¹ Entgegen einer Analogie zwischen Gott und Schöpfung wird ihre Differenz bis zur nivellierenden Indifferenz der religiösen Antworten gesteigert. Die These allein führt jedoch nicht automatisch in einen Relativismus. Auf dieser Grundlage wird die Pluralistische Religionstheologie sogar immer öfter positiv bewertet.³²

- Modell 3: *Ekklesialer Absolutismus*: gemeint ist das exklusivistische bzw. partikulativ-isolierende Modell der Kirche, außerhalb derer sichtbaren Gestalt seit Cyprian³³ definitiv nicht nur kein Heilsweg, sondern überhaupt kein Heil existiert. Ein solches Modell erlebt apologetisch motiviert immer wieder eine temporal limitierte Hochkonjunktur.³⁴ Letztlich wird die aufgrund der analogen Grundstruktur allen Seins ontologisch not-

³¹ Schmidt-Leukel, P., Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks, in: Schwager, R. (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, (QD 160) Freiburg u. a. 1996, S. 11–49, 31.

³² So der Tenor bei Schmidt-Leukel, P., Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks, in: Schwager, R. (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, (QD 160) Freiburg u. a. 1996, S. 11–49.

³³ Nach Bibliothek der Kirchenväter, hg. von F. X. Reithmayer, 80 Bände, Kampfen 1869–88, Band 34 (1918), 335–356, bes. S. 352f. Vgl. dazu Cyprians Vierten Brief, Kap. 4 (Bibliothek der Kirchenväter, hg. von F. X. Reithmayer, 80 Bände, Kempten 1869–88, Band 60, S. 14): „Denn außerhalb (der Kirche) können sie nicht leben, da es nur ein Haus Gottes gibt und niemand sein Heil finden kann außer in der Kirche.“. Hier erfolgt eine klare Identifikation der Kirche mit der sichtbaren Kirche: die Evidenz der Subsistenz leitet sich hier (wie auch bei anderen) aus dem sakramentalen Selbstvollzug der Kirche ab: aus der Sichtbarkeit der wirksamen Sakramente leitet sich die Sichtbarkeit der Kirche ab sowie ihrer effektiven Heilswirkung. Außerhalb der Heilswirkung gibt es – abgeschwächt gegen Cyprian – zumindest keine objektive Heilsgarantie, wobei tridentinisch innerhalb der Kirche keine subjektive Heilsgewissheit gelten kann. Siehe dazu Fulgentius von Ruspe, *Vom Glauben* (BKV, 2. Reihe, Bd. 9 (1934) 119–188, bes. S. 160f): Das Sakrament der Taufe führt nur in der katholischen Kirche zum Heil. Die faktische und reale Gemeinschaft mit der sichtbaren katholischen Kirche ist eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung für das Seelenheil. Auch lehramtlich definiert etwa das Konzil von Florenz, dass es kein Heil für Heiden, Juden, Häretiker und Schismatiker gibt (die bekannte Bulle „Cantate Domino“, 1442) – unter expliziter Berufung auf Fulgentius von Ruspe.

³⁴ So wird etwa im Rahmen der Kontroverstheologie die Kirche durch Kardinal Robert Bellarmin als Monarchie, als *societas perfecta*, bestimmt (*Controversiae generales: De summo pontifice* I c. 9, in: *Opera omnia* Bd. 1, Paris 1870; Nachdruck: Frankfurt a. M. 1965, S. 479 a.). Sie wird als sichtbare Gemeinschaft gefasst – sichtbar wie die Republik Venedig (*Controversiae generales: De conciliis* III c. 2, in: *Opera Omnia* Bd. II, Paris 1870, Nachdruck Frankfurt a. M. 1965, S. 317 b f.).

wendige Begrenzung alles Sichtbaren ignoriert und die raumzeitlich variierende sichtbare Kirche linear mit Gottes Wirken unter Ausblendung der Differenz identifiziert, d. h. die Analogie der sichtbaren Kirche zur himmlischen Gemeinschaft zugunsten einer Univozität geopfert.

- Modell 4: *Partikularer Reduktionismus*: die o.g. drei wesentlichen Qualifizierungen der Kirche werden isolativ gemäß apodiktisch getroffenen persönlichen Präferenzen gefasst und aus dem sich in ihnen analog anzeigenden Gesamtkontext heraus operiert: die „Geistkirche“ abstrahiert die Qualifizierung „Tempel des Hl. Geistes“,³⁵ Kirche als Proexistenz und pilgernde Gemeinschaft³⁶ isoliert die sakramententheologische und eschatologische Qualifizierung „Volk Gottes“ und Kirche als übernatürliches Gnadenwerk³⁷ isoliert die ontologische Qualifizierung „Leib Christi.“

- Modell 5: *Analoge Mittlerschaft*: gemeint ist eine zweifache Analogie der „teilhabenden Mittlerschaft“³⁸ der Kirche a) zur Mittlerschaft Christi und b) unmittelbar zur göttlichen Heilswirkung bzw. -ökonomie. Damit geht, was hier besonders wichtig ist, gnoseologisch eine nur analoge Erkennbarkeit der wahren Kirche und ontologisch eine nur analoge Wirksamkeit des innersten Kerns des wurzelhaft im extraordinären Wirken Gottes verankerten „vertikalen“ Ursprungs der Kirche als existential-ontologisches divines Werk einher – und (analog) umgekehrt: die geschichtlich konkrete Kirche wirkt auch auf

³⁵ Sogar Moltmann, J., *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975, bes. S. 317f, betont das (analoge?!) Zusammenwirken von unsichtbarem Geist, „Liebe“ und konkret manifestem „Recht“ in der Kirche.

³⁶ Bonhoeffer, D., *Widerstand und Ergebung*, hg. von E. Bethge, München 1970: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.“ (S. 415) – so richtig diese Aussage in ihrer Substanz der heiligen Gemeinschaft stiftenden Charakters ist, so gefährlich ist es auch, diese ihre pragmatisch essentielle Funktion von ihrer transnationalen Wurzel her zu isolieren.

³⁷ So etwa bei der sog. „römischen Schule“. Clemens Schrader (*De corpore Christi mystico sive De Ecclesia Christi theses. Die Ekklesiologie des Konziltheologen Clemens Schrader*, hg. und komm. v. H. Schauf, Freiburg 1959) etwa bestimmt hier zusammen mit Franzelin und Passaglia die Kirche als „societas perfecta“ und „corpus mysticum“, das ein übernatürliches Ziel mit übernatürlichen Mitteln erreichen soll. Man beachte die Parallele zu Scheeben (Anm. 79).

³⁸ Johannes Paul II, *Redemptoris Missio*, 5 (= RM 5).

ihre vertikale Dimension, insofern Kirche wesenhaft relational-dialogische Mutualität impliziert. Dieses Modell wahrt nicht-reduktiv und zugleich eindeutig, weil restriktiv,³⁹ den eigentlichen Reichtum der Kirche, der sich in der letztlich uneinholbaren Vielfalt ihrer Wirkungsebenen und Erstreckungsfelder nichtsdestotrotz eindeutig und identifizierbar manifestiert.⁴⁰

Formale Kriterien

Bevor zwecks Bewertung der Modelle auf der Suche nach der wahren Kirche formallogische Kriterien genannt werden, können dogmatische Evaluierungskriterien eruiert werden,⁴¹ anhand derer sichtbare Gemeinschaften mit ihrem Anspruch, die wahre Kirche des Herrn darzustellen, gesannt und bewertet werden können – ohne dass dabei eine konkrete Bewertung bzw. Einzelfallanalyse getroffen wird, da sich diese in jedem faktischen Einzelfall nur idealisierend und konditional unter „Wenn-Dann“-Bedingungen erreichen lässt und den Rahmen des Beitrags sprengen würde. Worauf jedoch im praktischen Einzelfall geachtet werden sollte, ist die je vertretene theoretische Ausarbeitung und Evaluation der Differenzen zwischen a) sichtbarer und unsichtbarer Kirche, b) mystischem, realem und historischem

Leib Christi, c) zwischen sakramentaler und in-voto-Gnade bzw. zwischen einem konsistent-vollständigen Heilsweg und relational auf es bezogenen Heilselementen, d) zwischen Heiligkeit und vermeintlicher Sündigkeit der Kirche (inklusive der Differenzpaare: unfehlbar-fehlbar, rein-beschmutzt, Amtsgnade-persönliche Gnade), e) zwischen Heilsgeschichte und Profangeschichte sowie zwischen Evolution und Kontinuität (inklusive der Bestimmung der sog. Dogmengeschichte als Geschichtlichkeit oder Geschichte der Dogmen und der sich in ihnen konstituierenden Kirche). Dabei sind die Bezüge zwischen a-d-e offenkundig, insofern die ekklesiale Unsichtbarkeit mit ihrer Heiligkeit und der Heilsgeschichte konnotiert und assoziiert werden kann.

Letztlich geht es in diesen Evaluierungskriterien um die faktische Bestimmung und nähere Ausarbeitung der essentiellen Analogie der Kirche, wie sie im Modell 5 präzisiert wird: so besteht ontologisch sowohl eine „horizontale“ (Sichtbarkeit, sündige Glieder, Profangeschichtlichkeit) als auch eine „vertikale“ Analogie (Unsichtbarkeit, Heiligkeit, Heilsgeschichtlichkeit) der Kirche⁴² und somit die Aufgabe, ihre vertikale und horizontale Dimension in die Einheit ihrer Differenzen bzw. in die positiv-konstruktiven Differenzen einer Einheit zu bringen.⁴³ Diese Einheit ist selbst wiederum analog, weil die Analogie zwischen Vertikalität und Horizontalität sich immer neu analogisiert.⁴⁴ Sie gründet in der christologischen Analogie Jesu zu

³⁹ Man denke an das Negativkriterium der Einheit der Kirche nach LG 14: „Nicht gerettet wird aber, wer, obwohl der Kirche eingegliedert, in der Liebe nicht verharrt und im Schoße der Kirche zwar ‚dem Leibe‘, aber nicht ‚dem Herzen‘ nach verbleibt.“ – Übrigens bezieht sich die Formulierung „dem Herzen nach“ auf die Zugehörigkeit zur verborgenen, unsichtbaren Kirche als primär effektives Heilskriterium (was die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche „dem Leibe nach“ sicher nicht gleichgültigt).

⁴⁰ Eine solche Position verträgt sich mit der Insistenz der Kirche im Verborgenen, woraus die Möglichkeit ihrer Verzerrung durch den Schein ihrer manifestierenden Erscheinung folgt: die Kirche wird schon von Origenes als Hure und Heilige, als „casta meretrix“ – Kirche der Sünder gefasst (Origenes, Homilien zu Ezechiel, in: ebd., 226 [Buch VI, 1], 233 [Buch VIII, 1]). Origenes unterscheidet daher zwischen den drei Modi des „Leibes“ Christi: dem physisch realen Leib Jesu, dem eucharistischen Leib als Hostie sowie dem mystischen Leib als Kirche – eine Unterscheidung, die dogmengeschichtlich äußerst relevant wurde.

⁴¹ Sie lehnen sich nur partiell an die klassischen *notae ecclesiae* an, insofern die folgenden Kriterien universeller sind.

⁴² Balthasar, Hans Urs v., *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hg. von J. Feiner und M. Löhrer, 5 Bde, Einsiedeln 1965–76, Band III/2, S. 133–326, betont dankenswerterweise eine diesbezüglich geltende weitere Analogie: die unvermischte und ungetrennte Einheit von Amts- und Liebeskirche. Der Heilige steht in Spannung zum Amtsträger, wie nach dem Johannes-Evangelium Petrus und Johannes in Spannung zueinander stehen. (bes. S. 314–316). So erlangt Petrus erst durch seinen Martyrertod die Einheit von Amt und Liebe.

⁴³ Betont nicht Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 131957, eben diese göttlich initiierte und aktivierte Analogie zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche, wenn er formuliert: „Ich glaube also, genau gesehen, nicht der Kirche, sondern dem lebendigen Geist Jesu, der sich mir in der Kirche bezeugt. Und nicht ich glaube, sondern der Heilige Geist glaubt in mir. Der Katholik ergreift und bejaht Jesus endgültig und entscheidend in dem strömenden Leben seiner Kirche, in Jesu mystischem Leib.“ (S. 94)

⁴⁴ Was exakt damit gemeint ist, siehe in: Koncsik, I., *Große Vereinheitlichung? Die interdisziplinäre Suche nach Grundmustern der Wirklichkeit, Band 1: Trinitarische Fundierung*, Hamburg 2000.

Gott, insofern im gottmenschlichen Korrelationsverhältnis Jesu Christi jedwede dialogisch-existentielle Interaktion eines Christen präfundiert wird.⁴⁵ Wird die Analogie verlassen, so zerfällt die Einheit von sichtbarer und unsichtbarer Kirche in ein Konkurrenzverhältnis, in eine paradoxe Differenz, in Indifferenz etc.⁴⁶

Um eine korrekte Entscheidungstrajektorie zu bestimmen, dürfen die in den genannten Modellen erfassten Hinsichten und Parameter nicht reduziert bzw. über/unterbewertet werden. Ziel ist die Erfassung der gesamten Gegebenheit der wahren Kirche: eine Kirche ist wahr, wenn sie vollständig beschrieben und wenn diese Beschreibung konsistent ist a) hinsichtlich der je beschriebenen Ebene und b) hinsichtlich des Bezugs der Deskriptionsebenen zueinander.⁴⁷ Die zentrale Deskriptionsebene bezieht sich auf das personale Vertrauen in die Macht und Liebe Gottes – ein Vertrauen, dessen Möglichkeitsbedingung wiederum die Aktion Gottes – biblisch – „im Herzen“ des Glaubenden ist, so dass eine originäre und bidirektionale Interaktion zwischen göttlicher und menschlicher Zuwendung unter dem Primat der Wirkung Gottes vorliegt, deren Ergebnis im Wachstum kraft ihres Vollzugs liegt. Maximales Wachstum ist wiederum nur möglich

⁴⁵ Die damit postulierte ontologische Analogie impliziert im Grunde die christologisch vermittelte *analogia fidei* (auch wenn die ontologische Analogie aus anderen – hamartiologischen, erkenntnistheoretischen, idealistischen – Motiven heraus abgelehnt werden mag) etwa bei Karl Barth (*Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV, 1, Zollikon-Zürich 1953), wonach durch Christus allein die Ähnlichkeit von Gott und Mensch zugänglich und erkennbar wird – eine Ähnlichkeit, die sich ekklesial als Entsprechung von Wort und Antwort ereignet. Daher ist Christus das „Haupt“, die Gemeinde sein „Leib“: „so gehört sie zu ihm; so gehört er zu ihr.“ (S. 738). In der christlichen Gemeinde wird die Offenbarung (der Analogie) vorweg genommen (vgl. S. 739).

⁴⁶ Die Analogie wird demnach verlassen, wenn die Differenz zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche überbetont wird, etwa bei Tillich, Paul, *Systematische Theologie*, Band III, Stuttgart 1966, betont etwa: „Die Repräsentation des Reiches Gottes durch die Kirchen ist ebenso zweideutig wie die Verwirklichung der Geistgemeinschaft in den Kirchen. In beiden Funktionen zeigt sich der paradoxe Charakter der Kirchen: sie offenbaren und verhüllen zugleich.“ (S. 426).

⁴⁷ Konkretes Beispiel: wird über die Ausbreitung der Kirche reflektiert und sie exklusiv auf sozio-historische Mechanismen zurück geführt, dann ergeben sich ungeklärte Probleme nach der faktischen Ausbreitung der Kirche, ihrer Ausdifferenzierung u. ä. Hier liegt demnach eine Inkonsistenz hinsichtlich der Deskriptionsebene selbst, die auf die Evolution der Kirche rekurriert, sowie hinsichtlich des Bezugs zur heilsgeschichtlichen Deskriptionsebene, deren reale Wirksamkeit nicht adäquat einkalkuliert wird.

bei der Maximierung aller Ebenen, in denen sich Menschsein realisiert.

So erfolgt bei einem maximalen Vertrauen in Gottes externe Wirkung ein Maximum an „neuem Sein“, das auf die erkenntnistheoretisch eruierbaren Maßstäbe des verwandelten eigenen Menschseins,⁴⁸ des darin sich auswirkenden gottmenschlichen Seins und des transformierten Zugangs zu allen Seienden rekurriert. Jeder Maßstab ermöglicht und erzeugt seinen ihm zukommenden Gewissheitsgrad. Ekklesiologisch impliziert das die ausschließliche Gegebenheit einer wahren Kirche, wenn sie als Instrumentalursache dieses „neue Sein“ vollständig zu veranlassen und somit zu erklären vermag. Ansonsten wäre eine bessere resp. vollkommener, weil komplettierte und komplettierende Kirche denkbar. Als Negativkriterium für die Denkbarkeit einer „vollkommenen“ Kirche fungiert der Ausschluss von Unmöglichkeiten; gedacht ist etwa an ekklesiologische Modelle, welche die Kirche linear auf Gott – anstatt nichtlinear und analog – reduziert, d. h. die Kirche trotz ihrer naturhaften Nichtigkeit (Schwäche, Analogie) mit Gott totalidentifiziert und somit auch die sündigen Glieder der Kirche letztlich in ihrer konkreten Individualität glorifiziert,⁴⁹ anstatt an der Heiligkeit der Wurzel der Kirche festzuhalten.

Eindeutig im Sinn einer rational erklärungsbedürftigen Vollständigkeit sind folgende formal-methodischen Positivkriterien auf der Suche nach der wahren Kirche im konkreten Einzelfall zu applizieren:

– *Prinzip der Integration*: die wahre Kirche muss alle relevanten Hinsichten des in ihr konstituierten „neuen Seins“ als positive Heilskriterien in sich enthalten und alle anderen Kirchen mit ihrem jeweiligen Anspruch auf Wahrheit und Vollständigkeit

⁴⁸ Die Gewissheit des eigenen Menschseins kann aufgefächert werden in eine empirische, psychische, rationale, mental-intuitive und existentielle Evidenz (vgl. Koncsik, I., Grundlagen eines Dialogs der Theologie mit den Naturwissenschaften, in: *Wissenschaft und Weisheit*, 61 (2/1998) 287–308).

⁴⁹ Nach Antonio Rosmini hingegen (*Die fünf Wunden der Kirche*, Paderborn 1972), blutet die Kirche in christologischer Rahmendeutung aus fünf Wunden (Unwissenheit des Klerus und der Laien, die Entfremdung von Klerus und Laien, die Abhängigkeit der Geistlichen von der staatlichen Gewalt, die Uneinigkeit der Bischöfe und die Abhängigkeit der Kirchengüter von der Staatsgewalt).

keit – ein Anspruch, der formallogisch angegeben und entfaltet werden muss – integrieren können, jedoch nicht umgekehrt: die wahre Kirche darf nicht durch andere Kirchen integriert werden können, trotz verbleibender partieller Überschneidungsbereiche. Somit werden formallogisch dominante und irreduzible Heilsprinzipien gesucht, was sich etwa im Sakramentenverständnis anzeigt: unter Voraussetzung des o.g. Glaubensaxioms ist die real zugetraute Heilswirksamkeit eines Sakramentes der existential-ontologisch dominante Maßstab der Beurteilung des jeweiligen sakramententheologischen Begründungszusammenhangs. Der eine, eindeutige und wahre Heilsweg muss andere vermeintliche Heilswege als Heilselemente positiv integrieren können und ihnen gegenüber offen sein.

– *Prinzip der Konsistenz*: das formalisierbare Axiomen- und Fundierungssystem der jeweiligen Kirche muss vollständig und eindeutig (=negativ: restriktiv) sein, sowohl bezogen auf eine Fundierungshinsicht als auch bezogen auf den Konnex der Fundierungs- und Deskriptionshinsichten. Dabei müssen die ausgesagten und postulierten Sachverhalte formal eine identische Einheit, inhaltlich jedoch eine analoge Einheit miteinander bilden. Zugleich müssen sie schlechthin, also in jeder möglichen Hinsicht, universal gültig und daher methodisch universalisierbar sein. Beispiel: eine dialektische Deskription und Fundierung der Kirche hebt sich in ihrer Wurzel selbst auf, insofern das formalisierbare dialektische Prinzip nur als nicht-dialektisches formulierbar ist – eine eindeutige Inkonsistenz sowie unentscheidbare inhaltliche Mehrdeutigkeiten sind die Konsequenz. Faktisch setzt sich ein ekklesiologisches Modell durch Konkurrenz um Konsistenz gegenüber den Konkurrenten durch.

– *Prinzip der Selbstüberschreitung*: aufgrund des analogen Verhältnisses der sichtbaren Gestalt der wahren Kirche zu ihrem unsichtbaren Zielgrund⁵⁰ muss die sich darin kundgebende ana-

⁵⁰ Wird diese Analogie nicht beachtet, folgt etwa wie bei Adolf von Harnack (*Das Wesen des Christentums*, 1900; Güterloh 1977, S. 124–127) die Ablehnung der sichtbaren Kirche zugunsten der unsichtbaren Gemeinschaft der Heiligen. Ähnlich Emil Brunner, *Das Missverständnis der Kirche*, Zürich, ²1951, bes. S. 84–89.105f.132f.

loge Einheit von Gott und Mensch (als Ziel jeder Religion) in immer neuen Analogien ereignen,⁵¹ d. h. die Kirche sich immer wieder erneuern, was sich hinsichtlich der dogmatologischen Konstitution der Kirche formaldogmatisch als sukzessive und prinzipiell endlose Approximation des Zielgrundes fassen lässt. Daraus folgt ebenfalls die Permanenz der ekklesialen Mutation aufgrund des substantiell transmutierten „neuen Seins“ der die Kirche in dieser Hinsicht konstituierenden Menschen.

– *Faktum der Selbstevidenz*: die wahre Kirche ist selbstevident, insofern sie nicht durch andere Maßstäbe relativiert werden kann und sich ihre Wahrheit erst durch das faktische existentielle „Hineinstellen“ in sie erschließt.⁵² Die Selbstevidenz korreliert mit der Selbstexplikation des „neuen Seins,“ d. h. seiner externen Unableitbarkeit,⁵³ weil internen Selbstreferenz. Sie wiederum besagt die Vollständigkeit der Fundierung der wahren

⁵¹ Bezogen auf den sakramentalen Selbstvollzug der Kirche formuliert Rahner, K., *Kirche und Sakramente* (QD 10), Freiburg-Basel-Wien 1960, diese analoge Einheit folgendermaßen: „Von daher bedeutet ‚Ursakrament‘ die eine und bleibende, zeichenhafte, inkarnatorisch strukturierte Präsenz des eschatologischen Heiles Christi, eine Präsenz, in der Zeichen und Bezeichnetes ‚unvermischt und ungetrennt‘ vereint sind: Gnade Gottes im ‚Fleisch‘ einer geschichtlich-kirchlichen Greifbarkeit, die darum nicht mehr des durch die Bezeichneten und anwesend Gesetzten entleert werden kann, weil sonst die Gnade Christi (der ewig Mensch bleibt) auch nur etwas Vorläufiges und Überholbares wäre...“ (S. 22). Die Unüberholbarkeit der Gnade konstituiert demnach die relative Überholbarkeit irdischer Manifestationen der Kirche. – Inwiefern freilich diese relative Überholbarkeit gilt, bleibt hier offen (vgl. Anm.94).

⁵² So etwa Bonhoeffer, D., Christologievorlesung, in: Bethge, E. (Hg.), *Gesammelte Schriften, Bd. 3: Theologie – Gemeinde*. Vorlesungen, Briefe, Gespräche 1927 bis 1944, München 1960: „Da Christus der universale Letztmaßstab ist, geht es nicht an, „hinter den Anspruch Christi zurückzukommen und ihn selber zu begründen. Damit maß sich der menschliche Logos an, der Anfang und der Vater Jesu Christi zu sein. In maßlosem Anspruch intendiert der menschliche Logos trinitarische Gestalt.“ (S. 172)

⁵³ Unableitbarkeit wiederum bedingt Unerfindbarkeit. Vgl. Vobbe, G., *Jesus Christus – Erfindung oder Wirklichkeit?*, München u. a. 1976, bes. S. 22f.

⁵⁴ Dieses Kriterium lehnt sich an die Logik an, näher hin an das Hilbertsche Postulat der Vollständigkeit und Entscheidbarkeit im Sinn der Ein(ein)deutigkeit der Wahrheit einer formalisierten Metatheorie. Logisch ist das aufgrund der internen Nichtigkeit und Vorläufigkeit einer finiten Logik nicht möglich, ontologisch jedoch aufgrund der eschatologisch besiegelten unendlichen (weil metaphysisch geltenden) Abgeschlossenheit und *endlichen* Offenheit der Ekklesiologie sehr wohl möglich – in Gegensatz zu anderen „vorläufigen“ Religionen. Vgl. zur formalen Charakterisierung: Stegmüller, W. u. a., *Strukturtypen der Logik* (Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Band 3), Berlin u. a. 1984, bes. S. 342–345.

ren Kirche durch sich selbst unter expliziter Entbehrlichkeit von externen, nicht ekklesiologischen „Zusatzannahmen.“⁵⁴ Daraus resultiert auch die Irreversibilität und Unüberbietbarkeit der wahren Kirche durch dann geltenden denkunmöglichen andere Kirchen.

– *Anzeichen transnaturaler Konstitutionsgründe*: die wahre Kirche darf nicht nur nominell auf eine divine Initiation zurückgeführt werden können, sondern muss irreduzible Insignien göttlicher Wirkung aufweisen. Beispiel: wird etwa die leibliche Auferweckung gnoseologisch als für die Kirche verbindliches authentifizierbares Zeugnis und als intrinsisches Merkmal benannt, so kann von ihrer durch Martyrium und Diakonie wirksamen Bezeugung auf eine göttliche Kraft im Herzen der Zeugen zurück geschlossen werden: denn woher und weshalb sollten Menschen die erforderliche Kraft zur Überwindung des Todes sonst nehmen? Die Existenz einer Kirche auf Basis authentischer Zeugnisse ist bereits selbst unwiderruflicher Indikator einer gratialen und transnaturalen (Ver-)Fügung, denn ohne eine divine Fokussierung hätte der zureichende intentionale und real effektive Grund der Kreierung einer ekklesialen Union gefehlt. Unmittelbar göttliche Anzeichen der ekklesialen Konstitution sind dabei nicht nur Derivate subjektiver Glaubensaxiome, sondern besitzen einen objektiven und darin entscheidenden „Rest,“ der gemäß diesem Formalkriterium nicht auf andere Erklärungsgründe – hier etwa auf psychische, sozialdynamisch-evolutive Mechanismen der Entstehung der Kirche – reduziert werden kann; ansonsten ist ein entscheidendes Verifikationskriterium der „Wahrheit“ einer Kirche verfehlt.

Die Frage nach der ekklesiologischen Letztbegründung

Bezogen auf die ekklesiologische Frage nach einer dogmatischen Kirchenfundierung wird mit den folgenden inhaltlichen Bestimmungen die Angabe geprüft, inwiefern das katholische Selbstverständnis in seiner theoretischen Ausgestaltung den o. g. formalen Kriterien genügt; praktische Umsetzungen des theoretischen Anspruchs sowie

der in einem System von Aussagen formalisierten Selbstbeschreibung werden pragmatisch orientierten Disziplinen überlassen. Andere Kirchen und religiöse Gemeinschaften werden aufgrund der Begrenzung des vorliegenden Beitrags nicht authentifiziert noch miteinander in eine für die Wahrheitsfindung aufschlussreiche Kompetition um Kohärenz und analoger Konsistenz entlassen, weshalb die inhaltlich konkrete Applikation in ihrem Detail als eine eins zu eins Anwendung o.g. formaler Kriterien ausbleiben wird.

Integrative Potenz

Vorausgesetzt wird im Folgenden das ureigene Selbstverständnis der katholischen Kirche als zunächst hinzunehmendes Faktum. Sie soll fähig sein, andere konfessionell und religiös divergierende Optionen der gottmenschlichen Einigung und somit alle Bereiche der Wirklichkeit substantiell vollständig zu integrieren⁵⁵ – ebenso muss die unsichtbare Gemeinschaft der Heiligen die „eine“ sichtbare Kirche in ihrer Essenz integrieren.⁵⁶ Inwiefern besitzt die katholische Kirche diesbezüglich eine integrative Potenz? Hinsichtlich ihrer von sich selbst ausgesagten theoretischen, hier: dogmatischen Fundierung wird axiomatisch vom maximalen Glaubensaxiom ausgegangen: in keiner anderen Konfession oder Religion wird Gottes realem Wirken in der Schöpfung so viel an positiven Möglichkeiten zugetraut, die das Menschsein real und wirksam transmutieren können – gedacht sei an die lehramtlich vorgetragene theoretische Begründung der Sakramentenlehre, der Auferstehung als reale Verwandlung der leib-geis-

⁵⁵ So auch Ziegenaus, A., *Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre*, (Scheffczyk, L. ; ders., *Katholische Dogmatik*, Band VII), Aachen 2003: „Die Kirche ist auch deshalb eine einzige, weil ihr als katholischer, wie oben gezeigt wurde, nicht nur geographisch eine universale Sendung übertragen wurde, sondern sie alle Bereiche der Wirklichkeit erfassen soll.“ (S. 71).

⁵⁶ Betont nicht auch Dietrich Bonhoeffer (*Das Wesen der Kirche* (1932), Gesamtelte Schriften, hg. von E. Bethge, Band 5, München 1972) diese *integrative Potenz*, wenn er schreibt: „Kirche ist kein Ideal, sondern Wirklichkeit in der Welt, ein Stück Weltwirklichkeit. Die Weltlichkeit der Kirche folgt aus der Menschwerdung Christi. Kirche ist wie Christus Welt geworden. Es ist Verleumdung der wahren Menschheit Jesu und also häretisch, die konkrete Kirche nur als Scheinkirche zu nehmen. Sie ist ganz Welt. Das heißt auch, sie ist aller Schwachheit unterworfen... Um des wirklichen Menschen willen muss die Kirche ganz weltlich sein“ (S. 270).

tigen Einheit Jesu sowie generell an den real-ontologisch induzierten Duktus dogmatisch relevanter Aussagen, die nicht zuletzt *Fides et Ratio* commemoriert. Die ontologisch festmachbare Realitätsnähe der göttlichen Wirkung sowohl im Innen- wie im Außenbereich geschöpflicher Existenz resultiert aus dem glaubensaxiomatisch gesetzten Vertrauen in einen adäquaten Aktionsradius und -bereich Gottes, so dass das katholische Glaubensaxiom von einer maximalen, weil bis in die Realität hin vertieften gottmenschlichen Einheit in Jesus von Nazareth mit entsprechend realistischer Auswirkung auf alle menschlichen und geschöpflichen Einigungsbestrebungen ausgeht.⁵⁷ Die Realität dieser im Gottmenschen getragenen Einigungseinheit wird u. a. ekklesiologisch verankert durch eine daraus folgende Konstitutionslehre über die katholische Kirche: sie ist das unmittelbare und die gottmenschliche Union für alle proexistentiell vermittelnde Derivat der hypostatischen Union mit entsprechendem Realitätscharakter.

Aus diesem Realitätsanspruch wiederum ergibt sich u. a. die Beanspruchung des Besitzes des einen universal solipsistischen Heilsweges, der nicht außerhalb der Kirche gesichert oder faktisch gegeben sein kann. Exklusiv enthalten, urgebildet und wirksam eingestiftet bleibt er in der katholischen Kirche, an der andere Konfessionen und Religionen im Modus einer „teilhabenden Mittlerschaft“⁵⁸ partizipieren: in ihnen scheint der eine Heilsweg analogisiert mehr oder weniger deutlich durch, oder umgekehrt: andere Konfessionen und Religionen präokkupieren nicht den Heilsweg, sondern weisen auf ihn hin und erhalten durch ihre Relation zu der auch von ihnen stets

⁵⁷ Man beachte: die Realität der Auswirkung der gottmenschlichen Union ist bidirektional, interaktiv und nicht monologisch-theonom. Demnach korrespondiert einem maximalen Glaubensakt ein maximales Gegenüber, das diesen fundamentalen Grundakt menschlicher Existenz evoziert: denn die gottmenschliche Einigung ist stets beidseitig vermittelt – durch den rufenden Gott und den zurück rufenden Menschen. Daher manifestiert sich in der Realität des katholischen Glaubens auch die Realität des göttlichen Gegenübers, was allein den Grund dafür abgibt, dass der katholische Glaube den religiösen Bezug anderer Menschen zu Gott positiv zu provozieren vermag, um durch die verbale und tätige Vermittlung göttlicher Gnade die initiale Eigenaktivität des somit überzeugten Menschen zum Selbstzeugnis des Glaubens zu erwecken. – Anders formuliert: „Das Christentum ist mehr als nur Religion. Es bedeutet zugleich die radikale Steigerung und Umkehrung des religiösen Grundaktes.“ (Göllner, R. u. a., *Einladung zum Glauben. Vom Verstehen des Menschen zum Verstehen des Glaubens*, Freiburg. u. a. 1979, S. 114).

⁵⁸ Johannes Paul II, *Redemptoris Missio*, 5 (= RM 5).

gesuchten gottmenschlichen Einigung ihre Kraft, Wirkung und Legitimation. Somit werden ihnen durchaus Heilselemente zugebilligt, welche sogar in sich bei ihrer konsequenten Explikation den gesamten Heilsweg implizit enthalten können, doch eben nicht realiter, sondern virtualiter. Denn ihre Wirkung auf den Seinsstatus der Menschen empfangen sie vermittelt durch die Realität der aktiven Präsenz der hypostatischen Union in der katholischen Kirche, einer Präsenz, welche entsprechend wirksam bezeugt und für alle Menschen „umgesetzt“ wird.

Der Realitätsgrad der gottmenschlichen Union ist in der katholischen Kirche prinzipiell unüberholbar maximiert: eine stärkere Einheit zwischen Schöpfer und Geschöpf ist schlichtweg bezogen auf irdische Verhältnisse nicht denkbar. Diese Union ist es nach katholischem Selbstverständnis, nach welcher jede Konfession und Religion auf differente Weise sucht und sie erstrebt. Sie ist personal, existentiell, ontologisch und heilsgeschichtlich-sakramental als Manifestation der originären und im Rahnerschen Sinn strikt zu verstehenden Selbstmitteilung Gottes zu fassen – Prädikationen, die auf die Präferenz der bezeugten Union gegenüber differenteren Modellen gottgeschöpflicher Union hinweisen. Insofern sollte der katholisch postulierte Modus der gottmenschlichen Einigungseinheit alle anderen Modelle gottgeschöpflicher Einigung integrieren.

Vollständige Konsistenz

Das Konsistenzkriterium resultiert theologisch aus der Einheit der Gemeinschaft der Heiligen (als wichtigstes Merkmal der Kirche)⁵⁹ und ontologisch aus der Einheit des Seins.⁶⁰ Es schließt positiv das Postulat der nur analog zu bewerkstellenden Vereinigung der

⁵⁹ Balthasar, H. U. v., *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Freiburg 1971, bes. S. 59–61, bestimmt Kirche auch primär als Gemeinschaft der Heiligen im proexistentiellen Für-Einander.

⁶⁰ Siehe dazu Ziegenaus, A., *Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre*, (Scheffczyk, L.; ders., *Katholische Dogmatik*, Band VII), Aachen 2003: „Der Glaube an die ‚eine Kirche‘ besagt zunächst nicht im moralischen Sinn, dass die Kirche einzig sein soll, sondern im indikativischen Sinn, dass sie eine einzige und daher auch eine ist. Die Mahnung, die Einheit des Geistes zu wahren, entspringt der vorgegebenen Einheit, wie es bei Eph 4, 4ff zum Ausdruck kommt.“ (S. 68).

begrifflich und ontologisch differenten Seinsmodi ein, welche vom dogmatischen Selbstverständnis antizipiert werden. Negativ schließt sie alle Inkonsistenzen und substantielle Widersprüche durch dogmatisch eindeutige Formulierungen aus. Neben der formalen Konsistenz und endlichen Vollständigkeit der terminologischen Aussagenreihen als rationale Abbildungen des originären Glaubenszeugnisses der Erstzeugen ist die inhaltliche Konsistenz entscheidend, welche in der Ekklesiologie eine prävalente Rolle spielt: die Einheit zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche.⁶¹

Diese Einheit ist gemäß dem o.g. Glaubensaxiom maximal real, sowohl bezogen auf die realen „Träger“ der ekklesialen Einheit als auch bezogen auf die Realität der göttlichen Initiative seitens der dritten Person der Trinität, dem Heiligen Geist. Sein „Tempel“ ist primär die unsichtbare Kirche nicht im Sinn eines mystisch unidentifizierbaren Bereiches, dessen Gegebensein oder Nichtgegebensein subjektiv willkürlicher Interpretation anheim gestellt werden müsste, sondern im Sinn des real fokussierenden Einigungszentrums der sichtbaren Kirche, welche auf sie konstitutiv hingeordnet ist. So lebt und west die sichtbare Kirche kraft der unsichtbaren Kirche; die sichtbare Kirche ist eine Kirche der Sünder, die unsichtbare Kirche ist heilig. Die unsichtbare Kirche ist nicht platonisierend einfach das formalisierte, abstrahierte und bereinigte Wesen der Kirche, auch bildet sie keine wahre und eigentliche „pneumatische“ Kirche neben der katholischen Kirche und liegt somit nicht in derselben „horizontalen“ Ebene wie die sichtbare Kirche. Vielmehr charakterisiert sie das „vertikal“ Verborgene, das offenbar werden soll als ein Keim, der im Aufbrechen in den Ereignisbereich raumzeitlich manifester irdischer Wirklichkeit begriffen ist.

Eine weitere Eigenschaft der unsichtbaren Kirche ist ihre Mehrdeutigkeit, die sich als eine ontologische Haupteigenschaft der klassisch bereits bestimmten „Essenz eines Seienden“ ist. Entgegen pla-

tonisierenden Vorstellungen handelt es sich ontologisch nicht um eine fixe Form, was hier u. a. eine erstarrte Perfektion der unsichtbaren Kirche zur Folge hätte; eher kann im Sinn eines modernen Hylemorphismus von einem dynamischen Interaktionsverhältnis zwischen der materialen, sichtbaren und der formalen, unsichtbaren Kirche ausgegangen werden. Mehrdeutigkeit meint nicht die Möglichkeit entgegengesetzter Manifestationen der unsichtbaren Kirche, sondern die noch nicht realisierte und pluripotente Wirkmöglichkeit, welche äquivalente Realisierungen hinsichtlich Raum und Zeit zulässt: die katholische Kirche des 11. Jahrhunderts ist ebenso eine eindeutig zugeordnet werden könnende Realisierung der unsichtbaren Kirche wie die gegenwärtige; dasselbe gilt bezüglich der legitimen Pluralität der Ortskirchen bis hin zu ihrer individualisierenden Vereinzelnung in jedem einzelnen Menschen als maximal konkretisierte Kirche.

Trotz der Differenz zwischen beiden besteht eine eben darin konstruktiv vermittelte Einheit, welche die hypostatische Union gerade hinsichtlich der Realität des Seinsgrundes Jesu analogisiert nachbildet und ins je geltende *hic et nunc* realiter vermittelt. Freilich wird hiermit die positive Differenz als Resultat der simplen Defizienz des Sichtbaren gegenüber dem Unsichtbaren reflektiert – die negative Differenz ist Resultat der faktischen Gefallenheit der Schöpfung, also der praktisch konstatierbaren (oftmals negativen) Umsetzung des hier untersuchten dogmatisch-theoretischen Selbstanspruchs der katholischen Kirche. Nicht zuletzt bleibt die negative Differenz der Anlass zum Zweifel an der Wahrheit der katholischen Kirche, zumal ihre Folge sowohl das Faktum des Scheinchristentums als auch das Faktum des „eigentlichen“ Christseins in anderen Konfessionen und sogar Religionen einschließt.

Dennoch besteht hierin eine positive Differenz zu anderen Konfessionen und Religionen; weil die katholische Kirche in eindeutiger und unverkürzter Analogie zur unsichtbaren Kirche und zum „Reich Gottes“ steht, befinden sich andere Konfessionen und Religionen in „abgeschwächter“ und „mehrwertiger“ Analogie zum zentralen transzendenten Einigungsgrund aller Religionen in der ekklesial erfolgreichen Umsetzung der hypostatischen Union, so dass zwischen den Religionen und Konfessionen eine positiv konstruktive Analogie waltet. Die katholische Kirche steht „vertikal“ stellvertretend und substitutiv für

⁶¹ Lehramtlich siehe: Leo XIII, Enz. „Satis Cognitum“ (29. 6. 1896): Acta Sanctae Sedis, Rom, Band 28 (1895/6) 708–739: insofern die Kirche ein Leib ist, kann sie wahrgenommen werden; insofern sie der Leib Christi ist, ist ihr unsichtbares Lebensprinzip verborgen. Die Kirche ist demnach die strikte Einheit des äußeren Leibes mit dem inneren christologischen Lebensprinzip. Pius XII, Enz. „Mystici Corporis“ (1943) (Acta Apostolica Sedis, Rom, Band 35 (1943) 193–248), identifiziert dann die katholische Kirche mit dem „mystischen“ Leib Christi.

alle Konfessionen und Religionen;⁶² zugleich gewinnt sie „horizontal“ ihre Stellvertretung durch den dialogischen Austrag der analogen Einheit der Konfessionen und Religionen untereinander. Die ekklesiologische Konsistenz bezogen auf die Frage nach der faktischen Kirchenzugehörigkeit wird katholischerseits vollständig gewahrt.

Selbstüberschreitung

Ekklesiologisch kann basierend auf dem heilsgeschichtlich-dynamischen Charakter der Kirche⁶³ das Prinzip der Selbstüberschreitung durch die faktische Selbsttranszendenz der katholischen Kirche in Anlehnung an die Konzeption der Dogmengeschichte und -entwicklung konkretisiert werden. Eine ekklesiale Entwicklung ergibt sich aus der analog differenten Einheit von Profan- und Heilsgeschichte, insofern der primäre Gegenstand der Heilsgeschichte die katholische Kirche in ihrer proexistentiell fundierten substantiellen Funktion ist. Das erinnert an die im Grunde heilsgeschichtlich ansetzende Konzeption der Kirche als andauernde Fleischwerdung des Sohnes Gottes⁶⁴ – bis zu ihrer erst eschatologisch einzuholenden Vollgestalt der Christifikation im teilhardschen Omega-Punkt.⁶⁵

Die natürliche Evolution besitzt eine Parallele in Form der Evolution der katholischen Kirche, insofern ihre „Biographie“ unter Ausblendung des permanent (in-)formierenden Unionszentrums hinsicht-

lich der materialen Effekte reflektiert wird. Wird Selbstorganisation als Drang zur Vereinheitlichung via dynamischer Einigung durch Äquilibrierung und Harmonisierung bestehender Differenzen⁶⁶ aufgrund eines permanenten – wie auch immer näher zu fassenden – Antriebs gefasst, dann ist die Entwicklung der Kirche nichts anderes als der Impetus der göttlich einbrechenden Einheit auf die faktisch noch unvollkommene ekklesiale Einheit.⁶⁷ Kirche wäre hier die dynamisch-aktuale und geschichtskonstitutive Manifestation einer göttlich universalen Wirkung „im metaphysischen Hintergrund,“ der fundiert und finalisiert ist durch das Christusergebnis als Durchbruch ihres gottmenschlichen Ursprungs. Abhängig vom göttlichen Antrieb formiert und konsensualisiert sich die Gemeinschaft der Heiligen in horizontaler „Brechung:“ der historisch werdende christologische Ursprung legt sich authentisch horizontal in der apostolischen Urkirche aus, um von dort bis in die heutige Kirche hinüber zu reichen.⁶⁸ Das klassische Transzendente des Seins – die Einheit – ist demnach Kriterium des schöpferischen Dranges nach einem qualitativ sich kumulierenden „Mehr,“ so dass neue „Vereinheitlichungsebenen“ und Einheiten höherer Komplexität evolvierten. Komplexität kann hierbei funktional definiert werden als Grad der Reaktions- und Aktionsmöglichkeiten im Sinn optimaler Adaptation: die Kirche passt sich

⁶² Zum Begriff der Stellvertretung siehe: Koncsik, I., Das ontologische Problem der Stellvertretung, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* XLVIII (2003), S. 121 – 154.

⁶³ So zurecht Leonardo Boff, *Kirchliche Basisgemeinden*, Mettingen 1982, S. 37–46, der von einer gewissen Ekklesiogenese spricht. Denn: „Die Kirche ist hier mehr als eine Organisation, sie ist ein lebendiger Organismus, der sich von seiner Basis her ständig neu belebt, nährt und erneuert.“ (42). Freilich sollte nicht die immer neu sich ereignende geschichtlich-werdehafte Konstitution der Kirche „von unten nach oben“ nicht gegen ihre primäre Konstitution „von oben nach unten“ ausgespielt werden.

⁶⁴ Johann Adam Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (1832), hg. von J. R. Geiselman, Darmstadt 1958, § 36. „So ist denn die sichtbare Kirche, von dem eben entwickelten Gesichtspunkte aus, der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben, so wie denn auch die Gläubigen in der Heiligen Schrift der Leib Christi genannt werden.“ (ebd. S. 389).

⁶⁵ Teilhard de Chardin, *Wissenschaft und Christus* (Werke, Bd. 9), Olten, Freiburg i. Br. 1970, S. 219 f.

⁶⁶ Bereits Charles Darwin fasst den Kampf ums Dasein durchaus positiv als aktives Ringen um Harmonie – und nur sekundär als Extinktion anderer Lebensformen.

⁶⁷ Kraft der analogen Grundstruktur der katholischen Kirche erfolgt ihre Evolution: formal entspricht die katholische Kirche der Apriorität einer wirkenden Einheit, welche alle Nicht-Einheiten und Inkonsistenzen auszuschließen vermag – das Prinzip der Selektion. Der Drang nach Union ist ständig als impellativer Motor am Werk – das Prinzip der Mutation und Evolution. In diesem engen Interpretationshorizont des evolutionären Konzeptes kann von einer Evolution der Kirche gesprochen werden. Sie wird von der Sicherheit und Erfolgswahrscheinlichkeit als „absolute Sicherheit in Nichtigkeit“ getragen.

⁶⁸ Man beachte hierzu den Kommentar von Pannenberg, W., *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1977: „Gerade in solcher Rückbeziehung auf den apostolischen Ursprung und auf die Kirche der frühen Christenheit machen sich nun aber auch die Gegensätze zwischen den heutigen Kirchen bemerkbar; denn jede von ihnen versteht sich selbst als die authentische Fortsetzung der christlichen Anfänge in der Gegenwart und erblickt in den anderen Kirchen Abweichungen vom apostolischen Ursprung und der diesem Ursprung gemäßen Kirche der ersten Christen.“ (S. 212). Je weniger demnach die Differenz der horizontalen (zeitgeschichtlichen) Einheit der Kirche prävalent wird, umso authentischer ist ihre aktuelle Gestalt.

dogmatisch reflektiert immer besser ihren Randbedingungen an, was sich u. a. an der ökumenischen Bewegung ablesen lässt. Adaptation jedoch meint nicht die schlichte Anpassung an spezifische Gegebenheiten – hierfür wäre keine Komplexitätssteigerung erforderlich –, sondern die Anpassung an ein ontologisch-reales Maximum an „vertikalem“ Sein, das von allen Seienden im Sinn eines *appetitus ad esse* intendiert wird.

Es kann auch eine interessante Analogie der biographischen Genese des „Volkes Gottes“ zur autopoetischen Genese neuronaler Repräsentationen der Umwelt in Form von synergetisch zustande kommenden Resonanzen gezogen werden:⁶⁹ ein komplexes Gehirn ist bekanntlich in der Lage, das visuell informierende Input immer „abstrakter“ zu bearbeiten und immer komplexere Repräsentationen seiner Umwelt via Resonanz zu generieren – hier wird zusätzlich auf den informationellen Gehalt des Inputs hingewiesen, der als Qualitätsgehalt prinzipiell nicht quantitativ reduziert werden kann. Verschiedenen informationsträchtigen Resonanzebenen sind verschiedene neuronale Ensemble-bildungen zuzuordnen, die wiederum verschieden qualifizierte Reflexionsniveaus repräsentieren. Dabei disponiert das Kriterium einer nie völlig zu erreichenden Einheit der Interpretation der Umwelt (was auch immer eine Information generierende und nicht nur rezipierende Potenz antizipiert) die Kohärenz der Wahrnehmung. Hier scheint eine Analogie zu dem ekklesialen Wachstum hinsichtlich der Selbstorganisation, Selbstrealisierung und der Emergenz höherer Ordnungseinheiten und wirksamen „Seinstufen“ auf: die Kirche wächst in ihrem Komplexitätsgrad und ist immer mehr in der Lage, neue „Resonanzen“ zum himmlischen Reich Gottes in dieser Welt herzustellen. Die metaphysische Wirkung der transzendenten Einheit des „Seins“ – des Reiches Gottes –, welche als Drang nach Einigung und Einheit manifest wird, ist die Möglichkeitsbedingung der autopoetischen und indeterminierten (und zugleich disponierenden) Selbstorganisation der Kirche. Daher ist die geschichtlich bedingte und der Geschichte ausgesetzte „zufällige“

⁶⁹ Zum folgenden siehe die immer noch aktuelle klar verständliche Darstellung in: Heinrich Meier und Detlev Ploog (Hrsg.), *Der Mensch und sein Gehirn. Die Folgen der Evolution*, München 1997.

Evolution der Kirche eine – horizontal beobachtbare und pragmatisch-funktional beschreibbare – Seite ihrer prozessualen und dynamischen Wirklichkeit. Die andere Seite ist der metaphysisch mehrdeutige und positiv die Kirche frei zu sich selbst eröffnende informierende Input im Sinne von apodiktischen Möglichkeitskriterien ihrer Entwicklung in Raum und Zeit. Das „Gesetz“ der ekklesialen Entwicklung ist metaphysischer und diviner Art, insofern mit ihm lediglich die dispositiven Rahmenbedingungen abgesteckt werden zur Selbstzeugung interner Gesetze, wie etwa die hierarchische Ämterstruktur der Kirche als mögliche Konkretion des divinen und universalen Entwicklungsgesetzes – hier kann die im eucharistischen Kontext gebrauchte Rede von der „Transfinalisation“ auf die Kirche übertragen werden, insofern dieser Begriff sowohl die metaphysische als auch die geschichtliche Ebene enthält.

Bezogen auf den ökumenischen Dialog gilt: die katholische Kirche wächst und bildet immer komplexeren „Resonanzen“ mit den anderen Konfessionen und Religionen aus, wodurch der globale Höchstfall an Repräsentation und Organisation der Gemeinschaft der Heiligen approximiert wird;⁷⁰ dadurch erkennt sie in dialogischer Identität immer deutlicher das sich konkretisierende Reich Gottes im *hic et nunc* der divinen Universalwirkung.

Systemtheoretisch formuliert: kraft der unüberschreitbaren Analogie zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche tritt eine Notwendigkeit auf zur Selbstkonstituierung des Systems „Kirche“ durch kontextbezogene Interaktion mit anderen religiös motivierten Systemen, so dass sich die ekklesiale Auto-Konfiguration in der Raumzeit parallel zum Konzept der Selbstorganisation dissipativer und offener Systeme vollzieht.⁷¹ Zugleich wird die Selbstkonstituierung „vertikal“ durch einen exzeptionellen divinen Input als maximale Annäherung an den Absolut-Maßstab der gottmenschlichen Union dispo-

⁷⁰ So auch die bezeichnende Überschrift des ökumenischen Schreibens der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn 2000.

⁷¹ Randnotiz: die Synergetik bildet hier die passende Vertiefung der systemtheoretischen Reflexion. Was bei Luhmann et alii fehlt, ist die gerichtete Erfolgswahrscheinlichkeit (ekklesial göttlich motiviert und „angetrieben“) im Sinn einer garantierten Höherpotenzierung und Komplexitätsaszendenz der Evolution. Korrekt werden

niert. Daher besagt „Selbstkonstituierung“ stets auch ganz eine göttliche Konstituierung, welche im freilassenden Gewähren des Aufbaus des „Reiches Gottes auf Erden“ und somit in der Ermöglichung neuer Freiräume der kirchlichen Selbstgestaltung kulminiert: je mächtiger, unmittelbarer und inniger die göttliche Wirkung, desto ermächtiger, selbst-unmittelbarer und freier ihre ekklesiale Umsetzung und desto wirksamer wird das erreicht, was es im eigentlichen Sinne heißt „zu sein.“ Das impliziert eine Maximierung des Selbstseins – Vollmacht, göttliche Stiftung, sakramentale Ermächtigung – und des Für-Seins – Dienst an der Menschheit, Verkündigung, Zeugnis – der katholischen Kirche.

Selbstevidenz

Insofern das Sein in seinem letzten Grund selbstexplikativ, weil sich selbst erklärend,⁷² und selbstevident, weil sich selbst auslegend, ist, gilt das in besonderem Maß von der auch ontologisch reflektierbaren Gegebenheit, die auf eine besondere göttliche Wirkung zurück geführt werden kann: von der katholischen Kirche. Sie ist in eben dem Maße evident wie die Neugeburt im Glauben für den Betroffenen evident ist.⁷³ In ihr erfahren die ontologisch neutralen Prädikationen des Seins eine verschärfte Ausprägung: aus dem Realitätsanspruch der Wirkung Gottes, wie sie im o. g. Glaubensaxiom postuliert wird, folgt ihre Selbstevidenz, die sich besonders im ontologisch zu deutenden judikativen Vollmachtsanspruch sowie im legislativen Abso-

Interdependenz- und daraus folgende Interaktionsrelationen beschrieben; mangelhaft wird die Subsistenz emergierter systemischer Strukturen in ko-konstitutiver dialogischer Relationalität erfasst. Als ekklesiologische Applikation wird an der sakramentalen Realität der Kirche „als ganze“, als komplettiertes und relational autonomes System festzuhalten sein, das sich heterogen etwa in den Interdependenzrelationen von Weltkirche und Teilkirchen, Ortskirchen, Gemeinden bis zum Individuum analogisiert und sich im Sinn einer zunehmenden Intensivierung des Prinzips „System“ bis zum real existenten Individuum durchzieht.

⁷² Bereits Aristoteles erkennt die intuitiv selbsterklärenden Prinzipien des Seins, auf denen alle Wissenschaft wie auf einem letzten Grund aufruht (Met. IV, 1).

⁷³ Gedacht ist an die ekklesiologische Aussage von Schleiermacher, F., *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 7. Aufl., hg. von M. Redeker, Berlin 1960, wonach die christliche Kirche das Zusammentreten der Wiedergeborenen ist (Band II § 115).

lutheitsanspruch und exekutiven Wahrheits- und Gerechtigkeitsanspruch manifestiert. Sie werden in johanneischer Terminologie nicht „im eigenen Namen“ erhoben, sondern „im Namen Jesu Christi,“ also kraft des sich in der Kirche fortsetzenden inkarnatorischen Prinzips göttlicher Heilswirkung. Insofern die hypostatische Union auch Maßstab aller Erkenntnis und allen Handelns ist und keinen anderen Maßstäben unterliegt, von woher sie beurteilt werden könnte, kann auch die katholische Kirche aufgrund ihres strikten Regresses auf das inkarnatorische Prinzip nicht vollständig extern beurteilt werden: es wird – mit Bonhoeffer⁷⁴ – ein aktiv mittuendes „Hineinstellen“ in sie zwecks restloser Begreifbarmachung ihrer Wahrheit verlangt. Ähnlich wie der Sinn von Sein in seiner Wahrheit nur ergriffen werden kann durch das aktive „sein tun“ (also durch das „sich hinein stellen“), so kann auch die Wahrheit der ekklesialen gottmenschlichen Union nur begriffen werden durch die sich selbst ausweisende Union, welche wiederum ihr aktives Mitvollziehen und schöpferisch interpretatives Gestalten erreicht werden kann. Der Autoevidenz des Seins ist die Autoevidenz seines ekklesialen gottmenschlichen Vollzugs korreliert.

Extern kann jedoch auf Grundlage der rational einsehbaren Analogie des Seins argumentiert werden,⁷⁵ insofern unter ontologischer Prämisse der Letztmaßstab aller Erkenntnis und zugleich das intuitiv Ersterkannte das analogisierte Sein selbst ist und diese Analogie nicht verlassen werden kann,⁷⁶ woraus sich übrigens sowohl die Berechtigung subjektivitätstheoretischer Erkenntnislehren als auch objektivistischer gnoseologischer Modelle partiell ableiten lässt. Wird der Zielgrund der Analogie – also der *Logos* – erkannt, was wiederum nur analog geschehen kann, dann erfüllt und begründet sich die Analogie des Seins selbst und offenbart somit ihren letzten Ursprung. Doch ist diese Offenbarung wiederum nur im anselmischen Modus der permanenten Selbstüberschreitung als „*quo nihil maius cogitari*

⁷⁴ Siehe Anm. 52.

⁷⁵ Zum folgenden siehe exakter: Koncsik, I., Was ist das Spezifische des christlichen Glaubens? Ein ontologischer Klärungsversuch, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 44/45 (1999/2000), S. 21–53.

⁷⁶ Siehe Siewerth, G., *Hinführung zur exemplarischen Lehre. Aufsätze und Beispiele von Gustav Siewerth*, Freiburg i. Br. 1965, S. 26.

possit“ denk- und seinsmöglich.⁷⁷ Erst in der immer analog bleiben- den und die eigene Analogie vollziehenden Selbsttranszendenz auf die Transzendenz Gottes hin eröffnet sich der Raum der Selbsttrans- zendenz der rationalen Erkenntnis auf die existentiell bezeugten Offenbarungswahrheiten und darin auf die Kirche, welche sich durch sie legitimiert. Wird im so verstandenen analogen Modus der An- spruch der katholischen Kirche durchleuchtet, kann dieser Anspruch an der Analogie und ihrer in der ekklesial vermittelten hypostati- schen Union vollendenden Erfüllung abgelesen werden. Somit reprä- sentiert die katholische Kirche das „Urmodell“ der Analogie des Menschen zu Gott, das sich analog in anderen Religionen wiederfindet.

Bezogen auf die konkrete sichtbare Gestalt der katholischen Kir- che kann jedoch die Selbstevidenz ihres Wahrheitsanspruchs auf- grund der „Kirche der Sünder“ zu Recht in Frage gestellt werden. Von daher bezieht sich die Selbstevidenz auf die unsichtbare Kirche (Ana- logie als Logos-gemäßheit) und somit auf ihren wirkenden Kern (= Logos). Er wiederum kann nicht von der konkreten Kirchengestalt abstrahiert und isoliert werden, sondern wirkt sich in ihr – analog – aus. Besonders geschieht das hinsichtlich ihrer isomorphen Wesens- eigenschaften:⁷⁸ ihrer sakramentalen Grundstruktur, der dogmati- schen Theoriebildung und rationalen Reflexion des Glaubensgrundes und Ganzhingabeziels, der proexistentiellen Diakonie und Mission und in ihrer Sicherheitsgewissheit auf Basis ihrer drei Ansprüche auf Wahrheit, Vollmacht und Absolutheit. In ihnen manifestiert sich die Identität der Analogie der göttlich garantierten Einheit zwischen Gott und Mensch.

⁷⁷ Dabei bezieht sich Anselm auf die unüberschreitbare Analogie zwischen dem begrifflichen Erkennen und dem gedachten Sein als prinzipielle Grenze und Beschrän- kung der Wahrheitserkenntnis und zugleich letztgültige Ermächtigung des Denkens zum Gott-Denken. Das Nach-Denken Gottes ist dann ein nie endender Ausgriff des Denkens auf das Sein.

⁷⁸ Allgemein geschieht das hinsichtlich der klassischen *notae ecclesiae* der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität.

Transnaturale Konstitutionsgründe

Die intime Nähe zur supereminenten gottmenschlichen Union in Je- sus Christus wird durch die sakramentale Metapher der Kirche als „Leib Christi“ exzeptionell ausgedrückt.⁷⁹ Bekanntlich erfolgt eine Differenzierung in den historischen, realen und mystischen Leib Chri- sti.⁸⁰ Der katholischen Kirche wird neuzeitlich immer mehr der my- stische Leib zugeordnet in Absetzung zu seinem eucharistisch-realen Leib, um einen bestimmten Modus der wirksamen Präsenz Christi in der extraordinär ihm zugeordneten Kirche ontologisch zu verankern. Dabei besteht zwischen den damit exprimierten divinen Präsenzmodi ein unmittelbarer, weil konstitutiver Konnex, der u. a. die Berechtigung einer eucharistischen Ekklesiologie begründet.⁸¹

⁷⁹ Gemeint ist die supranaturale (weil geschenkhaft und hyper-potente) Verwurze- lung der Kirche unmittelbar in Jesus Christus. Vgl. dazu Scheeben, M. J., *Die Myste- rien des Christentums*, hg. von J. Höfer, Freiburg ²1941, etwa § 78: „Wird aber der Mensch ein Glied der Kirche, so wird er in Christus und durch Christus in den Schoß Gottes aufgenommen, in ein himmlisches Erdreich, auf einen göttlichen Stamm ge- pflanzt; er tritt in eine neue, übernatürliche Sphäre ein, wo seine Natur umgewandelt und verklärt, ein ganz neues Leben ihm eingegossen und dieses neue Leben unter dem Licht und dem Tau des neuen Himmels genährt und gepflegt wird.“

⁸⁰ Vgl. Henri de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, 1944, Paris ²1949; dt.: *Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter*, Ein- siedeln 1969: Die Kirche ist nicht nur ein mystischer Leib, sondern wahrer, realer Leib Christi. Ein Sakramenten-Realismus impliziert auch einen Kirchen-Realismus. (vgl. S. 305–314). „Angesichts der drei vorliegenden Größen: des historischen, des sakramentalen und des kirchlichen Leibes Christi, die man in Einklang bringen, das heißt zugleich unterscheiden und einigen musste, wurde der wichtige Einschnitt an- fänglich zwischen dem ersten und zweiten Leib gelegt, während er später zwischen den zweiten und dritten zu liegen kam. Damit ist in Kürze das Faktum ausgedrückt, das die ganze Lehrentwicklung beherrscht.“ (S. 314).

⁸¹ Im Zentrum der Kirche steht die Feier des Herrenmahls im Sinn einer eucharisti- schen Ekklesiologie (so besonders Ratzinger, J., *Kirche, Ökumene und Politik*, Ein- siedeln 1987): „Zur Kirche gehört wesentlich das Element des Empfangens, so wie Glaube vom Hören kommt und nicht Produkt eigener Entschlüsse oder Reflexionen ist. Denn Glaube ist Begegnung mit dem, was ich nicht erdenken oder durch Leistun- gen herbeiführen kann, sondern was mir eben begegnen muss. Wir nennen diese Struktur des Empfangens, des Begegngens ‚Sakrament‘. Und eben deswegen gehört es auch zur Grundgestalt des Sakraments, dass es empfangen wird und dass niemand es sich selber reicht. Niemand kann sich selber taufen, niemand sich selbst die Priester- weihe zusprechen, niemand sich selbst von seinen Sünden absolvieren... Kirche kann man nicht machen, nur empfangen, und zwar empfangen von dort her, wo sie schon ist und wo sie wirklich ist: aus der sakramentalen Gemeinschaft seines durch die Geschichte hindurchgehenden Leibes.“ (S. 18f)

Die eindeutige Nähe, welche neben ontologischen auch durch relationale, personale und dialogische Kategorien komplettiert werden kann, wird in LG 8 mit dem viel diskutierten *subsistit in* intendiert: die wahre Kirche Christi als Ziel der gott-geschöpflichen Einigungsbemühungen jedweder Religion und Konfession subsistiert in der katholischen Kirche.⁸² Die Subsistenz der Kirche in der katholischen Kirche zeigt sich auch an der Unfehlbarkeit des Papstes⁸³ und der Konzilien als Unfehlbarkeit der Kirche als ganze.⁸⁴ Doch bezieht sich auch diese Subsistenz irgendwie auf das substantielle Ganze aus dem geschichtlich Gewordenen der Kirche, insofern die Unfehlbarkeit nicht gegeben ist durch Inspiration, sondern durch die – klassisch gesprochene – „Assistenz“ des Heiligen Geistes. Ihr entspricht ein anderer Modus der „Subsistenz“ als eine der Inspiration gemäße ontologisch zu eruiierende Gegenwartswiese Gottes in seiner Kirche. Die analoge Einheit zwischen konkret sichtbarer und mystisch un-

sichtbarer Kirche⁸⁵ – als definitives und different gewichtetes Hinsin auf den Gottmenschen sowie als aktive und partizipierende Nachbildung und schöpferische Urbildung der hypostatischen Union – wird somit in ihrer Wahrheit von der katholischen Kirche ausgesagt.⁸⁶

Davon unberührt bleibt die konkrete Verfasstheit der *materialiter* sichtbaren katholischen Kirche als Kirche der Sünder aufgrund ihres partiellen moralischen Versagens und ihrer Schwäche als verbleibende Effekte der Ursünde und Gefallenheit der gesamten Schöpfung. Daher kann das *subsistit in* ontologisch nicht die unentstellte und lediglich die in den – mit der naturhaften Defizienz notwendig einhergehenden – Schein der Erscheinung gestellte Realisation der heiligen Kirche meinen,⁸⁷ sondern die trotz der negativen Sünde ver-

⁸² Ziegenaus, A., *Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre*, (Scheffczyk, L.; ders., *Katholische Dogmatik*, Band VII), Aachen 2003, interpretiert Lumen Gentium, Kap. 8 bezogen auf den Kirchenbegriff: wahre Kirche subsistiert als sakramentale Selbstvollzugsunion nur kraft der sakramentalen Weihesukzession, so dass sie in allen entsprechenden Gemeinschaften gegeben ist, welche sich auf die sakramental garantierte Weise selbst vollziehen, also etwa in der katholischen und orthodoxen Kirche. Sie sind Ausgestaltungen der „wahren“ Kirche, wenn auch unter ihrer negativen Differenz zueinander, jedoch nicht im Sinn der anglikanischen „horizontalen“ *branch theory* (Zweigtheorie), sondern „vertikal“ als Manifestationen der einen gottmenschlichen Urwirkung als metaphysisch-existentielle Wirkung am Ursprung. Vgl. Schlier, H., Kurze Rechenschaft: K. Hard, *Bekennnis zur katholischen Kirche*, Würzburg 1957, S. 192f: „Niemand kann den biblischen Beweis dafür führen, dass die Einheit der Kirche der der Zweige gleiche, die im Baum sich einen, und jede Zweigkirche ihren Beitrag zu einer höheren Einheit leiste. Hinkt der oft verwandte Vergleich nicht an sich schon? Sichtbare Zweige im – unsichtbaren Baum geeinigt?“.

⁸³ Die solcher Formulierung zugrunde liegende Logik wird vorbereitet bei Leo dem Großen, Sermo 96 (*Bibliothek der Kirchenväter, Band 54* (1927) 17–21), wonach die Festigkeit Petri in seinen Erben weiterlebt. Um die unfehlbare Substanz herum kreisen quasi akzidentelle Gestaltungsformen der Kirche. Vgl. Gregor der Große, Brief an Augustinus, den Bischof der Engländer (Epist. XI, 56a) (*Ausgewählte Schriften des hl. Gregorius d. Gr., Bd. II, Ausgewählte Briefe*, übers. von Th. Kranzfelder (BKV), Kempten 1874, S. 612–631, 615).

⁸⁴ Man beachte: die Unfehlbarkeitsdefinition des Papstamtes im Konnex mit seiner Kirche beruht auf der Opposition gegen den Gallikanismus und intendiert keinen solipsistischen Papismus – siehe dazu: Vinzenz Gasser, Bericht im Namen der Glaubensdeputation (in: R. Aubert, *Vaticanum I*, Mainz 1965, S. 332–339).

⁸⁵ Vgl. hier zur Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche: Leo XIII, Enz. „Satis Cognitum“ (29. 6. 1896): Acta Sanctae Sedis, Rom, Band 28 (1895/6) 708–739: insofern die Kirche ein Leib ist, kann sie wahrgenommen werden; insofern sie der Leib Christi ist, ist ihr unsichtbares Lebensprinzip verborgen. Die Kirche ist demnach die strikte Einheit des äußeren Leibes mit dem inneren christologischen Lebensprinzip. Pius XII, Enz. „Mystici Corporis“ (1943) (Acta Apostolicae Sedis, Band 35 (1943) 193–248), identifiziert dann die katholische Kirche mit dem „mystischen“ Leib Christi. Zu dieser Kirche sind konkret und material *reapse* (und nicht nur *in voto*) alle zuzurechnen, die das Bad der Wiedergeburt empfangen (siehe Trient), sich zum wahren Glauben bekennen und nicht vom Leib Christi getrennt sind. Wer nun nicht zur katholischen Kirche gehört, gehört auch nicht zum Leib Christi, sondern ist davon getrennt ebenso wie vom lebensspendenden Geist in ihm.

⁸⁶ Nach Dei Filius (DH 3013) erstreckt sich allein auf die katholische Kirche all das, was durch Gott zur einsichtigen Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens so vielfältig und wunderbar angeordnet wurde.

⁸⁷ Dafür spricht etwa die bekannte Anathematisierung von Honorius (28. 3. 681, 6. Allgemeines Konzil von Konstantinopel) mit der Begründung, dass sich die gratiale Subsistenz nicht auf die Person des Papstes (sondern höchstens auf sein Amt) bezieht. Dazu passt auch die Unabhängigkeit der sakramentalen Subsistenz von ihren menschlichen instrumentellen Vermittlern (vgl. gnaden- und sakramententheologisch bezogen auf die Heiligkeit des Priesteramtes aufgrund der Göttlichkeit der Amtsgnade: Konzil von Trient (Denzinger – Hünermann: H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, übers. und herausgegeben von Peter Hünermann, Freiburg i. Br. 1991, Nummer 1763–1778) bzw. die objektive Gültigkeit und relative Unabhängigkeit der sakramentalen Validität vom Sakramentenspender (Konfrontation mit Petrus Waldes, Denzinger – Hünermann: H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, übers. und herausgegeben von Peter Hünermann, Freiburg i. Br. 1991, Nummer 792f). Bei beiden bezieht sich die Subsistenz auf die Wurzel der Realität der sichtbaren Kirche und nur analog – indirekt – auf ihre konkrete materielle Realisation. Nicht zuletzt kann in diesen Kontext auch das konziliare Notstandsdekret „Haec Sancta“ (Konzil von Konstanz, 6. 4. 1415 – nach Gill, J., *Konstanz und Basel-Florenz* (Geschichte der ökumenischen Konzilien, Bd. IX), Mainz 1967, S. 369f) eingeordnet werden, das die

bleibende objektiv reale, wirksame und alle subjektive Gefallenheit immer neu überwindende intentionale und zugleich reale (dieweil ekklesiale Realität überhaupt erst dynamisch stiftende) Hinordnung der katholischen Kirche auf ihren originären Basiskern. Dieser Realintention korreliert die Realsubsistenz als reales Inne-Sein der wahren Kirche in der katholischen Kirche kraft der gratialen Obhut des Gottmenschen, der die so verstandene Subsistenz exklusiv zukommt. Kirche ist ontologisch gewissermaßen ein besonderer Seinsakt in Potenz, jedoch kein ständiger Übergang von einer Potenz in den Akt, d. h. keine rein intentionale oder nur (pelagianisch) subjektiv getragene Relation zu einem ontologisch indifferenten und wirklosen Zielgrund, sondern das Ziel (Gemeinschaft der Heiligen) selbst im Modus der Potenz. Dieser Akt ist ein „Akt in Transmutation“ bis zur Vollgestalt: dann erfolgt die „Aufhebung“ der „pilgernden“ Kirche in die himmlische Gemeinschaft der Heiligen.

Demnach wird die Analogie als Grundintegrationskriterium als größere Unähnlichkeit der Ähnlichkeit – unter Beibehaltung der essentiellen und nicht-dialektischen Dominanz der Ähnlichkeit der Unähnlichkeit – in einem negativen Modus, sc. angesichts einer faktisch negativen Differenz gewahrt. Somit besteht folgende Strukturgleichheit: das ethische Prinzip der Ganzhingabe ist wesenhaft positiv und realisiert sich angesichts der faktischen Negativität als Opfer in dieser Welt; das Prinzip der Heiligkeit der Kirche ist ebenfalls wesenhaft positiv und realisiert sich als eine letzte Heiligkeit von Sündern. Unmissverständlicher Ausdruck der faktischen Negativität bleibt der faktisch obwaltende und in dieser Welt noch unbesiegte Tod, den auch die katholische Kirche in seinen verschiedensten Modi immer wieder neu auf eine Transmutation und Auferweckung hin zu bestehen hat. Somit verzerrt der Tod gewissermaßen die ursprünglich positive Analogie, ohne sie jedoch entgegen anderen existentiell inspi-

Oberhoheit des Konzils über den Papst in Krisensituationen definiert: der Papst schuldet dann Gehorsam gegenüber dem Konzil, da das Konzil selbst seine Gewalt unmittelbar von Christus empfängt. – Hier manifestiert und konkretisiert sich die (außerordentliche) Subsistenz der Kirche eindeutig und klar in ökumenischen Konzilien, welche in Krisenfällen feststellen können, dass der Papst *ipso facto* kein Papst mehr ist (was in Differenz zur materialen Absetzung gesehen werden muss; die formelle Absetzung bleibt davon unberührt).

rierten Deutungen⁸⁸ total aufzulösen. Sie bleibt formal und material bestehen.

Formal ist das ekklesiale Informationsprinzip Jesus Christus, doch nicht unmittelbar er selbst, sondern hinsichtlich seiner Leiblichkeit resp. Partizipalität durch andere. Leiblichkeit wiederum ist Folge der Inkarnation des ewigen Sohnes, woraus der Rückschluss auf die „Externalisierung“ resp. „Exteriorisierung“ des Gottessohnes relativ zur Schöpfung zwecks Gewährung von Teilnahme zulässig ist. Bezogen auf die systematische Ekklesiologie folgt hieraus der Modus des persistierenden Effektes des ewigen Wortes: die Kirche ist nicht Produkt einer „immanenten,“ sondern einer „heilsökonomischen“ Wirkung und exakt in dieser Hinsicht ontologisch positiv und nichtig zugleich konstituiert. Positiv: sie verdankt ihre Existenz der göttlichen Gabe und real-sakramentalen Einstiftung in die Welt; nichtig: sie wird unter anderen Kontextbezügen (neue Schöpfung) „aufgehoben“ bzw. in den wirkenden Ursprung hinein und darin zugleich zurück transmutiert – die himmlische Kirche ist different von der irdischen Ekklesia und Catholica.

Material besteht eine Analogie zwischen dem konkreten Modus der hypostatischen Union angesichts der Schändung und des Todes des historischen Leibes Christi und der ekklesialer (gratialer und sakramentaler) Union. Inkorrekt sind demnach sowohl ein die Differenz überbetonendes nestorianisch-pelagianisches als auch ein die Identität exzessiv akzentuierendes monophysitisches Verständnis des Miteinanders von irdischer Kirche und ihrer metaphysischen christologischen Trägerschaft. Der „Logos“ der Kirche ist der göttliche Logos; das „Sein“ der Kirche ist das Sein des geschundenen und todgeweihten Leibes auf die sich immer neu bestätigende Realhoffnung auf Auferstehung hin. Somit bleibt die *ecclesia semper reformanda* (LG 8), weil immer neu *transmutata*: die Union der Kirche mit Christus bleibt der heilsgeschichtlichen Dynamik konform. Die „horizontale“ und „vertikale“ Ebene der Kirche sind nicht separierbar, son-

⁸⁸ Moltmann, J., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, S. 30f, etwa lehnt die Kategorie der Analogie aufgrund der faktischen Negativität und Gefallenheit postulatorisch ab.

dern positiv und im konstitutiven Mit- und Auseinander (sic!) auf ihre Einheit hin dynamisch differenzierbar.⁸⁹

Konsequenzen für die Ökumene aus katholischer Sicht

Wie steht es dann mit der Wirkung der unsichtbaren Kirche in anderen Konfessionen und Religionen?⁹⁰ Eine Subsistenz im Sinn einer garantierten Insubsistenz der „wahren Kirche“ in der jeweiligen Kirche bleibt aus Sicht der katholischen Kirche ausgeschlossen,⁹¹ weil das mit der Relativierung ihrer universalen Heilsmittlerschaft sowie ihrer singulären Stellvertretungsfunktion „für andere“ einhergehen würde.⁹² Relativierung wiederum impliziert einen Modus an Nichtigkeit, welcher dem Glaubensaxiom der göttlichen Nähe und somit der göttlich garantierten Aufhebung der negativen Gefallenheit und geschöpflisch faktisch immer gegebenen Kontingenz widerspricht. Im Sinn einer nicht garantierten Finalisierung und Dynamisierung anderer Konfessionen und Religionen jedoch kann die Heilswirkung Gottes an Orten außerhalb der sichtbaren katholischen Kirche als durch

⁸⁹ Aus dem „Auseinander“ folgt die Notwendigkeit der Mit-Konstitution der metaphysisch „unsichtbaren“ Dimension der Kirche durch ihre sichtbare Wirklichkeit – entgegen einem einseitigen Konstitutionsverständnis „von oben nach unten“. Das entspricht der schlichten Tatsache, dass der Mensch am Reich Gottes aktiv mitarbeitet und entsprechende metaphysische „Wirkungen“ zeitigt.

⁹⁰ Zu aktuellen Kernfragen der Ökumene siehe Johannes Paul II, *Versöhnung zwischen den Welten. Im Gespräch mit den Religionen*, hg. und eingel. von Matthias Kopp, München u. a. 2004; Oedermann, J., *Orthodoxe Kirche im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven*, Paderborn 2004; Hell, S.; Lies, L. (Hgg.), *Amt und Eucharistiegemeinschaft. Ökumenische Perspektiven und Probleme*, Innsbruck 2004

⁹¹ Daraus folgt die – gegen anglikanische Unionsvorstellungen geäußerte – Konsequenz, dass die Kirche nicht die schlichte Summe von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist (Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung „Mysterium ecclesiae“ (1975) zur katholischen Lehre über die Kirche und ihre Verteidigung gegen einige Irrtümer von heute*, hg. von Lehmann, K., Trier 1975, S. 133).

⁹² Weil nur in Jesus Christus die ersehnte hypostatischen Union realisiert wird, weil die Kirche aufgrund ihres expliziten und rational nachvollziehbaren Bezugs zu Jesus Christus diese Union gratial-sakramental realisiert, deswegen kann sie stellvertretend für alle anderen Sehnsüchte nach der großen gottmenschlichen Einigung integrativ nach dem Modus der horizontalen Analogie eintreten. Der Absolutheitsanspruch ist Garant der intra- und interreligiösen Ökumene unter Voraussetzung des Maßstabs der erreichten Nähe und des daraus resultierenden Vertrauens in Gott.

die reale Subsistenz vermittelte Nähe Gottes angenommen werden: mit Blick auf die katholische Kirche können sich andere Religionen und Konfessionen der verbürgten Nähe und Hilfsbereitschaft Gottes gewiss sein, so dass ihre Heilsbemühungen kraft dieser katholischen Glaubensgewissheit konstruktiv für das Reich Gottes gewertet werden. Die fernen Schwestern und Brüder sind derart durch ein unsichtbares Band mit der katholischen Kirche verbunden (*conjunctur*). In anderen Kirchen kann von einer schlichten (ideell vermittelten) Präsenz Gottes gesprochen werden als Konkomitanz des Heiligen Geistes im Modus evtl. verbleibender Geheimnishaftigkeit bezüglich des eigentlichen Seins des göttlichen Gnadengebers: andere Konfessionen und Religionen sind für ihren eigenen Bestand konstitutiv auf die katholische Kirche relational bezogen (*ordinantur*).⁹³

Die ontologisch deutbare Konzentration und „vertikale“ Fokussierung der hypostatischen Union kraft seiner trinitarisch relationalen Dynamik in der katholischen Kirche bildet sich nochmals „horizontal“ ab in der Fokussierung der religiös- und konfessionell differenten Unionsbemühungen in der katholisch realisierten Einigung der Menschen mit Gott durch Sakramente, Zeugnis und Verkündigung; die Omnipräsenz Gottes wird immer deutlicher anhebend bei seiner Multipräsenz in anderen Religionen über die christlich differenzierbaren Stufen der Virtual- und Aktualpräsenz hinweg konzentriert und potenziert zur Realpräsenz im Sakrament der Eucharistie als zentrales Selbstvollzugelement der katholischen Kirche, so dass in ihr sogar die himmlische Totipräsenz durchsichtig wird. Ähnlich der Brechung des weißen Lichtes durch ein Prisma wird der hypostatisch kanalisierte Seinsakt durch die individuellen Biographien der Kirchenglieder „gebrochen“ und analogisiert resp. differenziert. So wird die Subsistenz der Kirche in der katholischen Kirche erst in der Überschau ihrer kompletten raumzeitlichen Biographie offenbar und zur Auswirkung gebracht: sie wird historisch mit-konstituiert. Neben der analogen Selbstexplikation der Kirche in der ka-

⁹³ Die angemahnte enge ekklesiologische Perspektive von RM ist korrekt; es kommt zu keiner Kollision mit der „Zwei-Söhne“-Lehre (ekkliesiale Wirkung Jesu in der katholischen Kirche – Wirkung des ewigen Wortes in aller Welt), da eine strikte Analogie zwischen den beiden Wirkungen im Sinn eines einfachen privativen Gegensatzes herrscht.

tholischen Kirche muss auf ihre unvollständige Selbstrealisierung in heterogenen Expressionsmodi bzw. in anderen ekklesiogenen (und nicht ekklesialen) Gemeinschaften reflektiert werden, in denen mangels vollendeter Selbstbezüglichkeit auf den gottmenschlichen Grund auch nur eine defiziente Realisierung eben dieses Grundes angenommen werden muss.⁹⁴

Die „Subsistenz“ der Kirche Christi in der katholischen Kirche bezieht sich demnach a) auf die Inhärenz des Leibes Christi als energetische Ur-Einheit aller kommunialen Gemeinschaften, b) auf die Konsequenz dieser Inhärenz in der katholischen Kirche. In ihr ist metaphorisch gesprochen das weiße Licht als weißes bewahrt (= Konsistenz des einen Heilswegs); in anderen Gemeinschaften jedoch wird die „Weiße“ des Ur-Lichtes durch eine prävalente und darin negativ werdende Differenz zu diesem gebrochen (= relative, nicht absolute Inkonsistenz von inordiniert assoziierten Heilselementen). Daher wird die christologisch initiierte Heilseinheit nicht *per se* gewahrt, sondern nur noch partiell durch ihre kumulative Relation zur katholischen Kirche realisiert.

Die gottmenschliche Union subsistiert demnach in spezifischer und singulärer Weise in der katholischen Kirche. Sie wirkt jedoch zugleich *ad extra* gegenüber jedweder Unionsbestrebung durch Ein-stiftung generativer Relationen zu anderen gottmenschlichen Unionsbemühungen. So kann die katholische Kirche als deren antizipierte und proto-eschatologische Kausierung gelten. Denn: als „Leib Christi“ ist sie die wirksame Inkarnation des Gottessohnes vermittelt durch den Geist, also im Modus geistiger Effizienz. Ihr Wirkungsradius wird nicht limitiert durch andere Religionen, sondern ausgedehnt. Um jedoch diese konzentrierende und fokussierende Funktion überhaupt zu ermöglichen, muss sie singulär in ihrer Vollgestalt subsistieren. Die vollgestaltige Subsistenz wiederum bedeutet nicht die automatisierte Totalheiligkeit der katholischen Kirche, was nur eschatologisch möglich ist, sondern die permanent offene Vollständigkeit und sichere Abgeschlossenheit aller Dynamik göttlich begleitender

Wirkung auf dem heilsgeschichtlichen Weg der Ekklesia durch Raum und Zeit.

Aus der analogen Struktur der katholischen Kirche ergeben sich interessante Konsequenzen, die stichpunktartig genannt werden können: a) der Kirche kommt heilsökonomisch eine Pluripotenz und keine Omni- noch Multipotenz zu, woraus sich die Forderung ihrer distinkten und distributiven Pluriformität als Explikation der Ur-Einheit der himmlischen Gemeinschaft aller Menschen ergibt – und das in Abhebung zu einem divergierenden Pluralismus, in dem diese Ur-Einheit den inter- und intrareligiösen Differenzen geopfert und die Pluripotenz nivelliert und herunterpotenziert wird; b) dem Prinzip der exklusiven Subsistenz (als Korrelat zur Exklusivität des o. g. maximalen Glaubensaktes) entspricht das päpstliche Primatsverständnis, das somit keine Selbstimmunisierung, sondern eine Immunwerdung kraft des göttlichen Beistandes (Vollmacht) impliziert; c) Ökumene ist aufgrund der generellen Analogie aller Menschen zueinander ein ekklesiologisch konstitutives Postulat und eine Aufgabe kraft der Gabe exklusiver Subsistenz und zugleich kraft der proexistenten Relation zu anderen (katholische Imitation und produktive Umsetzung der Stellvertretung Christi: in Jesus erfolgt eine maximale Subsistenz Gottes in einem Menschen, kraft dessen erst alle Menschen mit Gott zur Einigung geführt werden können); d) die Heiligkeit der katholischen Kirche zeigt sich praktisch im Kriterium der erfolgreichen Todesüberwindung ihrer sündigen Glieder.

⁹⁴ Den Vollendungsaspekt und somit die Vorläufigkeit auch der katholischen Kirche betont – entgegen Rahner – Edward Schillebeeckx, *Gott, Kirche, Welt* (Ges. Schriften, Bd. III), Mainz 1970, bes. S. 266f und das unter einseitiger Berufung auf *Lumen Gentium*, Kap. 9 und 14.

Appendix

Der allgemeine lehramtliche Rahmen

„Das heilige Geheimnis der Einheit der Kirche“ (UR 2) beruht auf dem Werk Christi: „der menschengewordene Sohn hat durch sein Kreuz alle Menschen mit Gott versöhnt und die Einheit aller in einem Volk und in einem Leib wiederhergestellt“ (GS 78,3). „Der Heilige Geist, der in den Gläubigen wohnt und die ganze Kirche erfüllt und leitet, schafft diese wunderbare Gemeinschaft der Gläubigen und verbindet sie in Christus so innig, dass er das Prinzip der Einheit der Kirche ist“ (UR 2). Die Einheit gehört somit zum Wesen der Kirche und kann zurecht als Ur-Kennzeichen definiert werden. Freilich meint diese Einheit stets die Vermittlung durch konstruktive Differenzen: das zeigt sich sowohl in ihrer diachronen geschichtlichen Differenzierung an als auch in der synchron gegebenen Mannigfaltigkeit ihrer Konkretisierungen. Bereits 1 Kor 12,4–31a gebraucht den organischen Vergleich der Kirche mit dem einen Leib und den vielen Gliedern. „In der kirchlichen Gemeinschaft gibt es zu Recht Teilkirchen, die über eigene Überlieferungen verfügen“ (LG 13). Erst durch dynamische Interaktion der differenzierten Strukturen kommt es ekklesiologisch zu synergetisch relevanten Effekten im Sinn des organischen Wachstums der Kirche. Sie repräsentiert die Macht des Wachstums des Reiches Gottes nach dem biblischen Senfkorn-Motiv.

Negative Differenzen hingegen treten auf, wenn die Einheit der Kirche gefährdet wird durch Entgegensetzungen, Anathematisierungen als Re-Definition der Gemeinschaftszusammengehörigkeit, bis herauf zu Kämpfen und Kriegen aus konfessorischer Motivation heraus. So ist bereits nach 1 Kor 11,18–22 die Spaltung ein Widerspruch zur Gemeinde Christi. „In dieser einen und einzigen Kirche Gottes sind schon von den ersten Zeiten an Spaltungen aufgekommen, die der Apostel als schwer verwerflich tadelt; in den späteren Jahrhunderten aber sind ausgedehntere Uneinigheiten entstanden, und es trennten sich nicht unbedeutende Gemeinschaften von der vollen Gemeinschaft der katholischen Kirche, bisweilen nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten“ (UR 3). Zu den Spaltungen, welche die Einheit des Leibes Christi verwunden (man unterscheidet dabei die

Häresie, die Apostasie und das Schisma),⁹⁵ kommt es nicht ohne die Sünden der Menschen: „Wo Sünden sind, da ist Vielheit, da sind Spaltungen, da Sekten, da Streitgespräche. Wo aber Tugend ist, da ist Einmütigkeit, da Einheit, weshalb alle Gläubigen eines Herzens und einer Seele waren.“⁹⁶ Negative Differenzen können als Zeichen der Vorläufigkeit des Reiches Gottes „auf Erden“ und als Tribut an die faktische Gefallenheit gewertet werden. Diesbezüglich wäre eine konfessionelle Verschiedenheit von ihrer Wurzel her negativ konnotiert. Wird jedoch in und angesichts der Gefallenheit auf die faktische Erlösung reflektiert, so kann im Tod, der in der Destruktion der Einheit der Kirche Christi liegt, bereits das überstark anhebende Walten Gottes erblickt werden: Gott lässt nicht nur den Tod seines Sohnes zu, sondern auch den partiellen Tod der Einheit seiner Kirche, um eben diese „Reste“ von Tod positiv zu überwinden. In dieser Hinsicht wiederum erscheinen ökumenische Bemühungen als das permanente Gebot des Herrn, dem gegenüber seine Jünger in ihrem ureigenen Gewissen Rechenschaft abzulegen haben. Das Gewissen gegenüber Gott splittet sich auf in a) ein Gewissen gegenüber der Einheit der Kirche als antizipatorische Realisation der Gemeinschaft der Heiligen und b) ein Gewissen gegenüber der Einheit des bekannten Glaubens, die es um den Preis der Wahrhaftigkeit mit wachem Blick zu wahren gilt. Die Störung der Einheit der Kirche des Herrn ist demnach Resultat der Schwächung a) der Vernunft, welche die Einheit des Glaubens nicht hinreichend erkennen kann, und b) des Willens, welcher die Einheit mit den anderen nicht mehr vollziehen will. Die Berufung auf den göttlichen Beistand ist den konfessionellen Parteien meistens gemein, so dass sich bezüglich der dialogisch realisierten divinen Referenzinstanz keine Lösung der Wahrheit und somit Einheit der Kirche ergeben kann.

So kann katholisch etwa die bekannte Aussage formuliert werden: „Die einzige Kirche Christi... zu weiden, hat unser Erlöser nach seiner Auferstehung dem Petrus übertragen, ihm und den übrigen Aposteln hat er ihre Ausbreitung und Leitung anvertraut... Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht

⁹⁵ Vgl. CIC, can. 751

⁹⁶ Origenes, horn. in Ezech. 9,1

in [*subsistit in*] der katholischen Kirche, die vom Nachfolger des Petrus und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“ (LG 8). Denn ohne Einheit ist keine Wahrheit und auch keine wahre Kirche denkbar. Und ohne die bereits „übernatürlich“ realisierte Einheit könnte die Einheit der Kirche nur noch ideell und somit auf „natürlich“ geschwächte Weise erkannt werden. Hierbei handelt es sich um einen Zirkelschluss: die Einheit der katholischen Kirche ist übernatürlich konstituiert,⁹⁷ weil sie nur in ihr ganz gegeben ist: „Nur durch die katholische Kirche Christi, die allgemeine Hilfe zum Heil ist, kann man die ganze Fülle der Heilmittel erlangen. Denn einzig dem Apostelkollegium, dem Petrus vorsteht, hat der Herr, so glauben wir, alle Güter des Neuen Bundes anvertraut, um den einen Leib Christi auf Erden zu bilden, dem alle völlig einverleibt werden müssen, die schon auf irgendeine Weise zum Volke Gottes gehören“ (UR 3). Sie ist in ihr nur ganz gegeben, weil sie nur hier übernatürlich konstituiert wird, was jedoch nur am gebrochen erkennbaren ideellen und natürlichen Maßstab festgemacht werden kann. Freilich kann der Zirkelschluss positiv als Ausdruck der Selbstevidenz der in ihr aufleuchtenden Einheit gesehen werden: die „natürliche,“ menschlich aktivierbare und die „übernatürliche,“ göttlich empfangene Erkenntnis der Einheit verifizieren sich gegenseitig, doch anti-parallel: die göttliche Stiftung der Einheit wird erkannt durch sich selbst, indem sie als Zielgrund der menschlichen Fähigkeit zur „Einigung“ sich selbst mitteilt. Auf Seiten des Menschen vollzieht sich auf Basis eines apriorischen (wenn auch geschwächten) Urwissens um die Einheit die Einordnung der als geoffenbart vorgelegten und bezeugten Einheit durch andere Menschen; die Einordnung wiederum führt zu einer „Illumination“ des eigenen Maßstabes der Einheit, indem die geoffenbarte Einheit analog zur natürlich erkannten Einheit ist; erst jetzt wird gnoseologisch zuletzt die ontologisch zuerst dem Menschen zugeschickte Einheit erkannt. Das wiederum setzt ein „Hören“ der Einheit sowie ein „sich in die Einheit hineinstellen“ voraus.

⁹⁷ Es gilt daher, „dass dieses heilige Anliegen der Wiederversöhnung aller Christen in der Einheit der einen und einzigen Kirche Christi die menschlichen Kräfte und Fähigkeiten übersteigt“. Darum setzen wir unsere Hoffnung „gänzlich auf das Gebet Christi für die Kirche, auf die Liebe des Vaters zu uns und auf die Kraft des Heiligen Geistes“ (*Unitatis Redintegratio*, Kap. 24).

Doch wird hiermit nur der Grund der möglichen Einsicht in die Wahrheit der einen Kirche beschrieben, nicht jedoch ihre Abbildung und verarbeitende Spiegelung in der menschlichen Vernunft. Sie benötigt auf jeden Fall „objektive,“ also transsubjektive formale Evidenzkriterien, um durch die prinzipielle Formalität ihrer verifizierenden Erfassung der Einheit (welche ja selbst wiederum nur ein formales Kriterium darstellt) die formale Richtigkeit ihrer materialen Wahrheit zu definieren. Eben darum wurden die genannten allgemein gültigen und auf natürliche Weise erkennbaren Kriterien der Einheit der Wahrheit ekklesiologisch benannt,⁹⁸ um zu einer konsensualen Entscheidung kommen zu können und um negative in konstruktive Differenzen zu verwandeln. Demnach vollzieht sich Ökumene stets „formal“ auf einer dogmatischen Diskussionsplattform, und zugleich unausgesprochen „material“ im Rahmen eines intuitiv gradialen Dialoggeschehens.

Analoges gilt ebenfalls für den interreligiösen Dialog, insofern die noch nicht realisierte Verbreitung des Reiches Gottes als Reich der Liebe, Einheit, Wahrheit in freier Ganzhingabe, Einigung und Wahrhaftigkeit sicherlich keinen „Ist“-Level, sondern einen „Soll“-Zustand resp. divine Zielvorgabe markiert. Dennoch gibt es außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden“ (LG 8): „das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere innere Gaben des Heiligen Geistes und sichtbare Elemente“ (UR 3; vgl. LG 15). Der Geist Christi bedient sich dieser Kirchen und

⁹⁸ Lehramtlich werden freilich nur allgemeine Richtlinien eines respektvollen ökumenischen Dialogs benannt. Demnach bedarf es: einer dauernden Erneuerung der Kirche in einer größeren Treue zu ihrer Berufung. Diese Erneuerung ist die Triebkraft der Bewegung hin zur Einheit [Vgl. *Unitatis Redintegratio*, Kap. 6]; der Bekehrung des Herzens, um nach einem reinen Leben gemäß dem Evangelium zu streben [Vgl. UR 7], denn die Untreue der Glieder gegenüber der Gabe Christi verursacht die Trennungen; des gemeinsamen Gebetes, denn „die Bekehrung des Herzens und die Heiligkeit des Lebens ist in Verbindung mit dem privaten und öffentlichen Gebet für die Einheit der Christen als die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung anzusehen; sie kann mit Recht geistlicher Ökumenismus genannt werden“ (UR 8); der gegenseitigen brüderlichen Kenntnis [Vgl. UR9]; der ökumenischen Bildung der Gläubigen und vor allem der Priester [Vgl. UR 10]; des Gesprächs zwischen den Theologen und der Begegnungen zwischen den Christen der verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften [Vgl. UR 4; 9; 11]; der Zusammenarbeit der Christen in den verschiedenen Bereichen des Dienstes am Menschen [Vgl. UR 12].

kirchlichen Gemeinschaften als Mittel zum Heil. Ihre Kraft kommt aus der Gnaden- und Wahrheitsfülle, die Christus der katholischen Kirche anvertraut hat. Alle diese Güter stammen von Christus, führen zu ihm (Vgl. UR3) und drängen von selbst „auf die katholische Einheit hin“ (LG 8). Für die Pluralität der Religionen gelten demnach analog dieselben Kriterien: ihre Differenz soll konstruktiv, nicht destruktiv durch mutuale Verurteilungen und Isolationen vollzogen werden, um auf diese Weise kraft objektiver formalisierbarer Kriterien zumindest einen Diskussions- und Dialograhmen für eine möglichst maximale Union aller Religionen bereit zu stellen – eben aufgrund der eschatologisch anliegenden Rechtfertigung der gesamten Menschheit vor ihrem Schöpfergott – „in und kraft der hypostatischen Union“ als Referenzobjekt – für den aktuellen Grad der erreichten Gemeinschaft der Menschen miteinander als Maßstab ihrer Gemeinschaft und Union mit Gott.

Der konkrete Status Quo des Lehramtes

Es mangelt auch nicht an lehramtlichen Stellungnahmen, wo das Thema vorwiegend unter dem Stichwort Die nichtchristlichen Religionen und ihre „teilhabende Mittlertätigkeit“⁹⁹ verhandelt wird. Jesus ist der, in dem allein Gottheit und Menschheit einen bleibenden Bund eingingen (GS 22). An der einzigartigen Mittlerschaft sind weitere partizipierende Mittlerschaften denkbar. „Andere Mittlertätigkeiten, die an seiner [sc. Jesu Christi] Mittlerschaft teilhaben, werden nicht ausgeschlossen, aber sie haben doch nur Bedeutung und Wert allein in Verbindung mit der Mittlerschaft Christi und können nicht als gleichrangiger und notwendiger Zusatz betrachtet werden“ (RM 5). Hier bleibt offen, ob auch die religiösen Traditionen und Lehren, also die verobjektivierbaren Aspekte anderer Religionen, zu dieser Teilnahme berechtigt sind oder nicht. Das Forschungsprojekt soll auch an diesem Punkt eine Klärung herbeiführen.

In einer Art Kommentar zu *Redemptoris Missio* heißt es: „Das Heilsgeheimnis [Christi] umfasst auch ... [Nichtchristen] in einer Wei-

⁹⁹ Johannes Paul II, *Redemptoris Missio*, 5 (= RM 5).

se, die nur Gott kennt, und zwar durch die unsichtbare Tätigkeit des Geistes Christi. Konkret heißt das: die Anhänger anderer Religionen antworten immer dann positiv auf Gottes Einladung und empfangen sein Heil in Jesus Christus, wenn sie in ehrlicher Weise das in ihren religiösen Traditionen enthaltene Gute in die Tat umsetzen und dem Spruch ihres Gewissens folgen. Dies gilt sogar für den Fall, dass sie Jesus Christus nicht als ihren Erlöser erkennen oder anerkennen.“¹⁰⁰ Das Lehramt anerkennt somit Elemente der „Wahrheit und Gnade... bei den Heiden... durch eine Art von verborgener Gegenwart Gottes“ (AG 9). Heilelemente werden strikt unterschieden von dem einen Heilsweg bzw. Erlösungsweg.¹⁰¹

Weiterführend lässt sich fragen: Inwiefern impliziert jedoch die Konvergenz differenter Wege ihre Komplementarität? Korrespondiert nicht einer möglichen faktischen Rettung zumindest ein konkreter, faktisch von Gott selektierter Heilsweg? Wie steht es um die Einheit von objektiven und subjektiven Gnadengaben, interner und externer Gnade in anderen Religionen? Man denke da an folgende Stellungnahme der Internationalen Theologischen Kommission: „Es wäre kaum denkbar, dass das vom Heiligen Geist in den Herzen der einzelnen Menschen Bewirkte eine Heilsrelevanz hätte, aber das vom selben Heiligen Geist in den Religionen und Kulturen Bewirkte nicht. Die neueren Äußerungen des Lehramtes scheinen eine so krasse Unterscheidung nicht zu erlauben.“¹⁰² Dennoch besteht eine Differenz zwischen den anderen religiösen Vollzügen und den Sakramenten der katholischen Kirche. Doch wie kann sie ekklesiologisch – komplementär zu einer sakramententheologischen Argumentation – expli-

¹⁰⁰ Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog und Kongregation für die Evangelisierung der Völker. Dokument Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (19. Mai 1991), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 102, S. 29.

¹⁰¹ Vgl. Dominus Jesus, 8. S. 21f. (Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung Dominus Jesus: über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche* (6. August 2000), Hrsg.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 148).

¹⁰² Internationale Theologische Kommission, *Das Christentum und die Religionen* (30. September 1996), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Arbeitshilfen* 136, S. 84.

ziert und fundiert werden? Dabei wird lehramtlich die Einzigkeit der Heilsmittlerschaft der *Catholica* emphatisch akzentuiert: Die Kirche ist das „allumfassende Heilssakrament“ (LG 48); es gilt, „dass die pilgernde Kirche zum Heile notwendig sei“ (LG 14).

Doch wird aufgrund der sakramentalen Verfassung der Kirche ihre Heilsnotwendigkeit als instrumentelle und nicht als absolute Notwendigkeit verstanden – in Analogie zum „Votum“ auf ein Sakrament ohne seinen expliziten Vollzug. Ungeklärt bleibt die Frage, ob und wenn ja, dann inwiefern ein „Votum“ fürs Heil von einem Votum für die Kirche different sein kann – zunächst nur dann, wenn auch ein solches Votum für die Kirche nicht willentlich und aktuell ausgeschlossen werden darf. Jedenfalls erstreckt sich die – nicht näher bestimmte und daher vertiefender Forschung anheim gestellte – Heilsnotwendigkeit der Kirche auch auf die Nichtchristen. „Die Kirche ist Sakrament des Heiles für die ganze Menschheit, und ihre Tätigkeit beschränkt sich nicht auf jene, die die Heilsbotschaft annehmen“ (RM 20). Der Kirche kommt „eine spezifische und notwendige Rolle“ zu (RM 18) in der Heilsordnung für alle, was die stellvertretende Funktion der Kirche für alle Externen voraussetzt. Denn in diesem Fall wirkt die „Gnade, die sie zwar nicht förmlich in die Kirche eingliedert – obschon sie geheimnisvoll mit ihr verbunden sind –, aber ihnen in angemessener Weise innerlich und äußerlich Licht bringt“ (RM 10). – Doch: kommt der Kirche als instrumentell gesicherte Gnadenmittlerin eindeutig dieselbe Heilsbedeutung wie Christus als dem Gnadenspender zu? Die Frage zielt auf den Effekt der heilsmittlerischen Funktionen, also auf die Folgebene, sowie auf das Zusammenspiel von Grund (Christus) und Vermittlung (Kirche), also auf die Begründungsebene.

Es fehlen Konzilserklärungen dazu, was genau unter der „universalen Heilsnotwendigkeit der Kirche“ zu verstehen ist und worin sich ihre „spezifische und notwendige Rolle“ zeigt. Der Modus ihrer Universalität bleibt ebenso offen wie die Klärung und Gewichtung der einzelnen Vermittlungsinstanzen der Gnade (Spender und Empfänger der Gnade: Gott, Christus, Kirche, Externe). Gibt es denn gar zwei grundverschiedene Weisen der Heilsvermittlung – einen direkte durch die Kirche und eine indirekte durch Christus? Die Kirche vermittelt das Heil v. a. durch die Sakramente (*Sacrosanctum Concilium*) sowie

durch Leiturgia, Diakonia und Koinonia. Die erste Weise der Heilsvermittlung durch Leiturgia bleibt auf die kirchliche Versammlung beschränkt – wie steht es jedoch mit Diakonia und Koinonia?

Bezüglich der genannten Heilsvermittlung *in voto* wird lehramtlich jedenfalls eine Kehre von Bellarmins *voto essere in Ecclesia*, also von der klassische Rede von einer „impliziten“ oder „unsichtbaren“ Kirchenmitgliedschaft Ungetaufter zu einer gestuften Hinordnung aller Menschen zur katholischen Kirche vollzogen.¹⁰³ Demnach ist der „ordentliche“¹⁰⁴ und „eigentliche Weg des Heils“ (RM 55) die katholische Kirche, insofern „sie allein im Besitz der Fülle der Heilsmittel“ (RM 55) bzw. der „ordentlichen Heilsmittel“¹⁰⁵ ist, auch wenn externe Mitglieder anderer religiöser Traditionen „auf Wegen, die er [sc. Gott] weiß“ (AG 7) in Jesus Christus ihre Erlösung finden können, da der „Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein“ (GS 22).

Desiderate / Optionen: Reich Gottes – sichtbare Kirche

Angesichts der noch nicht vollständigen lehramtlichen Stellungnahmen könnte von Rahners Vorschlag ausgegangen werden, der Kirche als Zeichen der sakramentalen Gegenwart Gottes sieht. Die entgrenzt wirken könnende göttliche Gnade wiederum ist auch dort gegenwärtig, wo die Kirche eben nicht real-konkret gegenwärtig ist. „Die Kirche ist das Sakrament des Reiches Gottes“ – es geht demnach um das Reich Gottes, das auch außerhalb der sichtbaren Kirche Fuß fassen kann.¹⁰⁶ Die Differenz zwischen Reich Gottes und Kirche – samt der

¹⁰³ Das beginnt bereits bei Pius XII, Enz. „*Mystici Corporis*“ (29. Juni 1943), in: *Acta Apostolicae Sedis*, Band 35 (1943), bes. 243, erstreckt sich über das II. Vat. (Lumen Gentium) und setzt sich fort bei Johannes Paul II fort (*Redemptoris Missio*, 10).

¹⁰⁴ Paul VI, Apostolisches Schreiben *Evangelii Nuntiandi* über die Evangelisierung in der Welt von heute (8. Dezember 1975), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 2, S. 80.

¹⁰⁵ Vgl. *Evangelium Nuntiandi*, S. 80.

¹⁰⁶ Rahner, K., *Church and World*, in: *Sacramentum Mundi*, Band 1, New York 1968, S. 346–357, 348.

Ausstattung mit eigenen Strukturmerkmalen und Heilswirksamkeiten – erinnert an Augustinus' Differenzierung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Die sichtbare Kirche übernimmt dann stellvertretend die Vermittlung des Heils für alle, so dass das Unsichtbare durch das Sichtbare notwendig konstituiert wird. Darauf nimmt auch Johannes Paul II. Bezug, wenn er schreibt: „Es ist also wahr, dass die Wirklichkeit des Reiches in Ansätzen sich auch jenseits der Grenzen der Kirche in der gesamten Menschheit finden kann, insofern diese die ‚evangelischen Werte‘ liebt und sich der Tätigkeit des Geistes öffnet, der weht, wo und wie er will“ (RM 20). Daher kann die Kirche gemäß ihres Sendungsauftrages funktional im Dienst dieses Reiches Gottes interpretiert werden (RM 20). – Ist somit ekklesiologisch eine pluralisierende Reich-Gottes-Theologie gefragt?

Jedenfalls wird eine „geheimnisvolle Verbundenheit“ zwischen Kirche und Nichtchristen attestiert (vgl. RM 10). Das meint wohl eine Verbundenheit als Menschheit und als Reich-Gottes-Anwärter und darin als Partizipanten am heilsgeschichtlichen Dialog aller Menschen mit Gott. Sie wird näher hin als *ordinantur* (LG 1; RM 20: Hinordnung aller auf die Kirche hin) qualifiziert. Davon zu unterscheiden ist das „besondere Band zwischen Kirche und Reich Gottes“ (RM 18) als Kommunion, was mit dem Terminus *conjunctur* (Verbindung) belegt wird. Denn: aus dieser Verbundenheit resultiert ja die „spezifische und notwendige Rolle“ der Kirche (RM 18).

Die enge ekklesiozentrische Perspektive von Redemptoris Missio sollte dogmatisch in einen größeren Rahmen integriert, darin entfaltet und konsequent reflektiert werden, was bislang unterblieben ist. Denn aus der Differenz zwischen Reich Gottes und Kirche ergeben sich bereits christologisch Probleme: Christologisch kann der Differenzierung zwischen Reich Gottes und Kirche (als Effekte des Wirkens des Sohnes) eine Differenz zwischen dem Heilshandeln des inkarnierten Wortes und der umfassenden Ökonomie des ewigen Wortes zugeordnet werden – das ergibt jedoch einer Kollision mit der häretischen „Zwei-Söhne-Lehre,“ wenn die unterschiedlichen Effekte auf unterschiedliche Gründe reduziert werden.

Ekklesiologisch wird dabei eine Gratwanderung zwischen dem Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche und ihrer pluralistischen Relativierung praktisch und theoretisch zu bewerkstelligen

sein – ein Unterfangen, dessen Gelingen entscheidend von der neutralen Haltung verpflichteter Wissenschaftlichkeit in der Deskription des jeweiligen Aussagegehalts abhängt, ohne in vorschnelle emotionale Wertungen zu entgleiten. Schließlich werden substantielle Elemente katholischer Ekklesiologie näher zu reflektieren sein – neben den bereits oben genannten auch die klassischen *notae ecclesiae* sowie die apostologische Sukzession. Denn: „Jede andere christliche Gemeinschaft vermag demgegenüber zu sagen, wann, wo, von wem und warum sie begründet worden ist, d. h. sich von der katholischen Kirche getrennt hat.“¹⁰⁷ Hinzu kommen weitere ekklesiologische Bereiche, die angesichts ihrer eingeforderten pluralen Vermittlung neu reflektiert werden sollten: Mariologie, Eucharistie, Päpstlicher Primat, Gebetsfrömmigkeit und Liturgie sowie die Bedeutung von Kirche, Bibel und Dogma gemäß dem inkarnatorischen Prinzip. Hier sollte weder das spezifisch Katholische zugunsten der Präferenz einer „inhaltslosen humanen Gläubigkeit“¹⁰⁸ vernachlässigt noch das für das klassisch als Seelenheil bezeichnete relevante Alleinstellungsmerkmal der *Catholica* im dialogischen Diskurs mit der pluralen Gesellschaft überakzentuiert werden.

Zusammenfassend kann ein Resümee gezogen werden: der Stand der dogmatischen Forschung und lehramtlichen Explikation dokumentiert unerledigte und offene Fragen der Ekklesiologie angesichts der seit Jahrzehnten andauernden Pluralismus-Debatte. Dabei handelt es sich um die Reflexion der Grenzen einer inklusivistischen pluralen Ekklesiologie und Theologie der Religionen. Besonders dringlich scheint es, dass ekklesiologisch „die theologische Qualität der nichtchristlichen Religionen unbestimmt“ bleibt.¹⁰⁹ Wie soll demnach das ekklesiale Zuordnungsverhältnis zu den anderen Religionen angesichts der Pluralistischen Religionstheologie konkret aussehen?

¹⁰⁷ Brandmüller, Walter (Hg.), *Das eigentlich Katholische. Grenzen des Pluralismus*, Aachen 1997, S. 8 (Vorwort des Herausgebers). Denn ein „klares Profil des katholischen Partners ist Voraussetzung für ein fruchtbares ökumenisches Gespräch.“ (ebd.).

¹⁰⁸ So das Etikett von Scheffczyk, Leo, *Strukturen katholischen Glaubensdenkens*, in: Brandmüller, Walter (Hg.), *Das eigentlich Katholische. Grenzen des Pluralismus*, Aachen 1997, S. 9–34, 9.

¹⁰⁹ Rahner, K., *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*, in: Ders., *Schriften zur Theologie*, Band 13, Einsiedeln 1978, S. 343f.

Vorliegender Beitrag versucht nur eine mögliche, ontologisch bescheidene Antwort zu liefern. Denn: Die Einheit „hat Christus seiner Kirche von Anfang an geschenkt, eine Einheit, die nach unserem Glauben unverlierbar in der katholischen Kirche besteht, und die, wie wir hoffen, immer mehr wachsen wird bis zur Vollendung der Zeiten“ (UR 4).

Felix Körner, *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology, Rethinking Islam*, Würzburg: Ergon Verlag, 2005, pp. 230.

Felix Körner is a Jesuit priest. He is one of the three catholic priests in Ankara. He was educated in the Philosophy, Theology, and Islamic Studies at the universities in München, London, Bamberg and Freiburg. He presented this book originally as a dissertation at Islamic Department at the Otto-Friedrich University in Bamberg in 2003. Körner is a leading authority in a growing theological movement in the Turkish capital that aims to reconcile Islam with modernity. A group of theologians and historians, now in their forties, who studied at the European or American universities, present themselves as a movement of thought and are called “The Ankara School.” They consider themselves as “Islamic modernists” and their mission is to help to forge a modern Islam. They edit a series of books named “Publications of the Ankara School” and also a scholarly magazine *İslâmiyât* (“Islamic”).

At the heart of these scholars’ work is a rejection of a literal reading of the Qur’an. They do not only want to retain traditions; they want to achieve contextualization of the Qur’an in a historical given reality. As Körner points out, the Ankara School is just one part of a larger reform movement in Turkey, where society has had a more secular look ever since its founding as a rigidly secular state by Mustafâ Kemâl in 1924. The *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* was organized like Christian theological faculties in the West. The faculty was founded in 1949 and is considered to be a leading theological faculty in Turkey.

In his critical study, Körner discusses the important influence of German philosophy on this movement, especially the hermeneutics of Hans-Georg Gadamer. Gadamer contributed to Ankara theologians with his hermeneutical tools, i.e. to read the old text in the new context of the presence. Also the Pakistani thinker Fazlur Rahman (1919–1988) had a strong influence on the movement.

Körner structures his book into five parts. He starts with a comprehensive introductory presentation on *History of Rethinking: The State of research* and then he presents four theologians from the Ankara

School in four chapters. The introduction starts with a review of the history of hermeneutics. This is needed to clarify a concept used in this study and it helps us to clarify the goals, chances and dangers of his study. Interpretation itself is needed, because we are aware of the distance between interpreter and the interpreted. We are aware of the gap between ourselves and the Qur'an. The history of hermeneutics, especially Gadamer's, is also important because Gadamer's view of hermeneutics plays an important role for the Turkish theologians. Both the historical overview of hermeneutics and the critical exposition of Gadamer brings along three points: (i) 'understanding is more than empathy,' (ii) 'the quality of any proposed method will only prove when set into action,' and (iii) it is the awareness that history is still going on and we only see a part of it.

Further Körner introduces the reader to the western research on the Qur'an hermeneutics. He deals with three authors who pioneered in the Western mapping Muslim Qur'an interpretation: M. S. Baljon, R. Wielandt and J. J. G. Jansen. Although their work is considered of a great value, the new and actual overview is needed. Körner's aim is to present the thoughts of the four contemporary Turkish theologians from the Ankara School and he presents them in four chapters.

In the first chapter, Körner presents Mehmet Paçacı who was born in 1959. Paçacı studied Islamic Theology and Philosophy in Ankara, Saudi Arabia, Biblical Theology in Manchester and also did research in Rome and Bamberg. He wrote his doctoral thesis on the Qur'an and Biblical Eschatology. His primary interest is in hermeneutics and in confronting the Bible with the Qur'an. He is one of the first Islamic theologians to read the holy books of Jews and Christians in their original. The significance of Paçacı's work can hardly be overestimated. It has to be seen as an historical turning point in Islamic theology. Paçacı consults not only Turkish and Arabic texts, but also ventures into Western Biblical scholarship. Many of the fields he explores are a new territory for Islamic theology.

On one side, Paçacı puts his contribution against the attempts of "orientalists," who describe the Qur'an as a product of the monotheist tendencies on the Arabian Peninsula, and on the other hand against a literal understanding of the Qur'an. His contribution is in discovering that the Qur'an principles have universal legitimacy, but they are

nevertheless revealed in the historical context, and as such they refer to concrete historical situation. In this chapter, Körner outlines how Paçacı creates a synthesis between the thoughts of H.-G. Gadamer and of F. Rahman. The liberal Pakistani thinker Rahman suggested a three step interpretation of understanding the Qur'an: (i) to grasp the message of Qur'an in the context of its proclamation, (ii) to distill the general ethical principles from this message, (iii) and to put them into the action in every era. However, Paçacı implements a new tool and sees this three-step process in the light of Gadamer's hermeneutics. Like Gadamer, Paçacı presumes the awareness of the preliminary understanding before entering the three-step process. In that way Paçacı confronts the Gadamerian postulate (the interpreter should be aware of his/her own historical situation), with the attitude of today's Muslims who lack historical consciousness. In his synthesis Paçacı takes Gadamer's point of understanding as a continuous process, as well as Rahman's point of operational universal principles.

Furthermore, Körner discusses Paçacı's study on Sura 112. Here Paçacı develops the hypothesis that the Qur'an belongs to the Semitic tradition of the prophets living before Muhammad. Paçacı deduces the Arabic words from the "Semitic religious tradition," which is common for Judaism, Islam and Christianity. Körner criticizes this theory as unsubstantiated.

Paçacı's methodological reflections and suggestions are a major breakthrough. For him the historical situation of today's reader should play a conscious role in the Qur'an exegesis. Paçacı's ideas helped to start a dialogue between modernity and Islam. His discovery of Gadamer's philosophy for the Qur'an exegesis is crucial, but this process is in its beginnings.

Adil Çiftçi is presented in the second chapter. He was born in 1963, educated in Ankara and in London, and at present he is an assistant lecturer in Sociology. Körner's treatise about Çiftçi is actually a treatise about Rahman, in whose work Çiftçi is engaged. Rahman saw the Qur'an not as a law book, but as a compendium of principles of general validity. Muhammad is not seen as a passive mediator of God's Word, but as a prophetic person, who participated in the revelation. Rahman entered the hermeneutic discussion with his request of knowing the methods of understanding. He radically rejected Gadamer's

philosophy as “hopelessly subjective” and took up the method of Italian historian Emilio Betti, who strongly criticized Gadamer. Körner shows very properly that Çiftçi does not recognize Rahman’s substantive misunderstanding of Gadamer’s philosophical hermeneutics. Gadamer criticized Betti for a “strict psychologism of Romantic character” (GW II, 393), which wants to reconstruct the author’s intention, as Rahman does. According to Körner and Gadamer, both Betti and Rahman missed the truth claim of the text. Çiftçi produced an impressive study on Rahman, made Rahman’s thought clearer and applied Rahman’s approach, but according to Körner he does not discuss Rahman’s intention in a light of new problems.

In the third chapter Körner presents Ömer Özsoy (1963), who studied Islamic Theology and Social Science in Ankara and Heidelberg. He is professor for Qur’an exegesis at the theological faculty in Ankara and Frankfurt am Main. Körner starts his interpretation with Özsoy’s semantic differentiation between two Turkish words for “historic:” *tarihsellik* refers to ‘being a historical fact,’ and *tarihselcilik* designates the ‘property of reflecting the original conditions.’ Özsoy requests a strict historical reading of the Qur’an. He opens a new approach to the Qur’an using motto ‘to understand the Qur’an as the first hearers understood it’ and emphasizes the importance of the community of believers for the understanding of the revelation. According to Özsoy, the Qur’an does not tell narratives to give historical information (what God has done), but the intention of the Qur’an is psychological (what God wanted to do). Therefore the Qur’an has to be read as an ethical book. We must pay attention to the difference between the Qur’an’s message and the Qur’an’s way of speaking. The Qur’an was not originally intended to be a written text; it is a ‘speech in various particular circumstances,’ and Özsoy sees the Qur’an as a written speech. It is therefore necessary to know the context and the conditions of the tradition in order to understand the Qur’an. Özsoy’s model implies that the revealed text is a commentary, the decisive commentary on the actions of its first hearers.

The last author introduced in Körner’s work, is İlhami Güler, born in 1959 and educated in Theology and Social Sciences in Ankara and Cairo. Güler, like Özsoy, calls for a historic reading of the Qur’an. According to Güler, Islamic thought moves backward and the reason

for this he sees in the mentality of Arabs, which is inflexible. Arabian way of thinking, Güler says, treasures resting more than moving, and prefers continuity and constancy. This mentality gave rise to the doctrine of the preexistence of the Qur’an that changed Muhammad’s public ministry into something unchangeable. The Qur’an is not to be seen as a dead document. We should rather find a principle in it which can be accomplished in our lives. Güler follows the opinion of thinker Ibrahim Iqbal about God’s omniscience. God knows all what could happen, He does not know which possibility will become reality.

Körner criticizes Güler in many ways. He thinks that Güler’s answers do not completely satisfy the inquiring mind. However, Körner acknowledges that Güler’s unhistorical manner of quoting Qur’an can be tolerated because Güler’s usage of the Scripture is not exegetical, but a ‘associative illustration of his speculation.’

Körner’s study has a big importance, because it is probably the first publication that presents the thoughts of The Ankara School to the western reader. Though these four presented Muslim theologians live and work in a vivid exchange with European philosophy and hermeneutics, they were unknown in the West. Moreover, this book is written by a highly competent person, a theologian who lives and works in both Turkish and Western cultures.

Körner’s book is a critical study. It presents not only the thoughts of the Ankara theologians, but also approaches their ideas critically. From the methodological point of view, Körner’s remarks are clearly distinguished. Firstly, he presents the hypothesis of a concrete theologian and only then, in a part called ‘Discussion,’ he lists his detailed and comprehensive observations. In spite of the fact that Körner’s book is methodologically well composed, the author sometimes ends up in a peculiar situation, e.g. when discussing Çiftçi who himself is discussing Rahman, and Rahman is discussing Gadamer dealing with Betti.

In his conclusion Körner notes, that even The Ankara School is still restricted to one type of question: Ethics. He also thinks that reform of the Islam can only be achieved with the help of the international debate of the competent theologians. “We may expect an even more theological Islam, which casts new light on our questions, visions and lives: a Muslim theology which is rethinking us” (p. 205).

Zdenko Širka

John Hick, *The Rainbow of Faiths. Critical Dialogue on Religious Pluralism*, London: SCM Press Ltd, 1995, pp. 160 (two appendices, index).

John Hick is well-known to be an indefatigable proponent of religious pluralism which is being confirmed once again in the respective title based upon his Auburn Lectures delivered in 1994 at Union Theological Seminary, New York. In his book Hick refines and elucidates some of his essential theses regarding religious pluralism. In this vein he responds to criticisms that have been raised thus far. His book reflects the overall position of and shifts in the religions, of Christianity, in the orientation of the post-Christian West and tries to see his pluralism in dialogue with life in general as well as with his personal story. Hence Hick's pluralism is contextual.

In the first chapter called „The Pluralistic Hypothesis” Hick views the world religions more or less on a par as far as their “fruits of faiths” are concerned. We see his intention to prevent postulating any Christian absolutism which might stem from a comparative assessment of particular traditions. Hick is aware of the strong potential and the historical experience of exclusivism in Christianity and shows it in broader coordinates which are inclusive of other world religions, e.g. as regards the concept of salvation. Hick calls it salvation/liberation and transformation from self-centredness to Reality-centredness. He utilizes a broader viewing of salvific strands in religions, thus pointing to their similarities and significant roles that they play in particular traditions. Another area of interest is the truths-claims also associated with Christianity yet in broader perspective topical in religious “elsewhere.” The similarities observed among religions lead Hick to formulate his interpretative solution of ineffable Real in which both theistic and non-theistic (monistic) traditions can be subsumed. The Real surpasses human concepts, hence the religions are reverberations or filters of its truth, they do not convey the Real itself in its pure form. It is clear that Hick's point of departure is not that of some decisive revelation of a sacred book, especially the Bible – for him as a theologian of Christian background – but that of the reality of the plurality of religions. On the other hand, since he starts from the term „salvation“, central to Christianity, the revelation of the Bi-

ble creates, at least, implicit backbone of his pluralism. Needless to say, Hick is aware of dire history of Christian arrogance justified by the absolutist claims of Jesus. In link to Jesus Hick dissociates himself from the traditional teaching of the unique purport of Jesus' incarnation story for the salvation of the world while embracing more general concept of the cosmic Christ whose analogies can be found in other traditions in the notions like Allah, Tao or Dharma.

In the second chapter conceived of as a talk between “John” and “Phil,” Hick responds to some preliminary immediate as well as essential critiques regarding pluralism itself. It is obvious that radicality of pluralism is uneasy with some theologians whose conclusions can subsequently be overexposed and hence need to be balanced and rectified. Pluralism does not entail homogenization of religions yet some of the questions they pose and respond to are more or less the same.

Then Hicks continues to expound particular components of his hypothesis, starting with specifying some attributes of the Real – its ineffability does not imply its vague and vacuous character, but on the contrary its immense richness. The moral teachings of the religions set forth the criteria as to whether they are appropriate responses to the Real or not. Yet so far as Hick starts with an assumption that various traditions are authentic responses to the Real and uses their moral doctrines as yardstick by which to judge their authenticity, he gets embroiled in the vicious circle. While admitting this Hick states that this is an unavoidable procedure since there are no non-circular avenues of establishing basic points of departure (pp. 78, 79).

Another large theme which is a subject of a talk between “John” and “Grace” this time is the absolutist claims of Christianity, particularly those linked to the person of Jesus. Claims to divinity presupposed by the traditional teaching of the Christian Church do not accord with contemporary New Testament scholarship. Jesus' deep awareness of God is to be interpreted as being open to God and not as ontologically valid. The principle *extra ecclesiam nulla salus* is in terms of today's consciousness unmerciful and unfortunate formulation. God in his goodness cannot exclude milliards of people only because they were not reached by the message of the gospel.

Chapter five is devoted to a discussion about salvation, mission, and dialogue. “John” tries to show “Grace” that even though salvations bear in particular religions different meanings they all are forms of gradual transformation „from self-centredness to a new centring in the Real” (p. 107). Further the meaning of mission has changed. Its task is no longer to gain converts but rather to help the people practically in their needs (pp. 117–118). A dialogue among world faiths in which its participants would learn from one another should be conducted instead.

In the last chapter Hick desists from dialogical genre and returns to a monological treatise to discuss Christianity’s non-absolute standing among other world religions. This is a result of a contemporary shift of how it understands itself in these days, nay certain changes in its self-interpretation have always been peculiar to Christianity. Future years will see, according to Hick, greater convergence and cooperation of world religions that will be “undogmatic” in their self-understandings. Finally the list of citations gleaned from the Holy Scriptures of world religions and based on the similarity of their dogmatic or ethical contents already point to (a potential of) that convergence in present days.

As suggested above this book does not intend to bring forward anything radically new. It rather gives Hick’s tenets in condensed form and clarifies some of their facets. In this respect the dialogical style of the book was a fortunate choice because of the immediacy with which some opacities and criticisms could be responded to. The dialogical character of its major part makes the book fresh and readable. With regard to the basic and most common critique that the reader might most likely launch against Hick’s argument, this is already incorporated in the text itself together with references in which respective caveats are voiced. Many issues could be addressed. To name only one of them: the question remains which measure of mutual rapprochement between a pluralist and non-pluralist can be achieved if both parties differ on basic points of departure, like the notion of the ineffable Real and the notion of more or less clearly given revelations, or whether religions are basically human responses to the Real or whether there is some “amount of authentic divine” imparted in them.

This book is a good stepping stone for further study of Hick’s theology. This is made apparent in the list of literature containing not Hick’s works solely but also books, articles, dissertations and master theses dedicated to the critique of his thought.

Marek Řičan