

VIATORUM

CONTENTS (XLX, 2008) Nr. 1

1	PETR SLÁMA
	Notes from the coasts of Bohemia IV or On the enigma of an octonary year
6	JOEP DUBBINK
	Ähnlich und doch ganz anders: Priester und Propheten über die Begriffe heilig und unrein
20	IRMGARD PAHL
	Die Abendmahlsliturgie der evangelischen Kirchen Deutschlands aus ökumenischer Perspektive – Herkömmliche Praxis und Schritte liturgischer Erneuerung
43	RAVASZ HAJNALKA
	Möglichkeiten der psychologischen Exegese
55	PETER VOGT
	God's Present Voice: The Theology and Hermeneutics of the Moravian Daily Texts (Herrnhuter Losungen)
74	PHILIP G. ZIEGLER
	“Taken out of Context” – Freedom and Concreteness in the Theology of Wolf Krötke
93	MARTIN PRUDKÝ
	„Text – Kontext – Inhalt – Botschaft“ zu Jan Hellers „Leisten“
	BOOK REVIEWS
112	Jesus: Geschichte und Gegenwart (Ficzere Tamás)
115	A New Perspectives on Jesus (Peter Cimala)
118	Die größte Häresie (Pavel Moskala)

ADDRESSES OF THE CONTRIBUTORS TO THIS ISSUE

- Joep Dubbing j.dubbink@th.vu.nl
Vrije Universiteit Amsterdam –
Faculteit der Godgeleerdheid, De Boelelaan 1105,
NL-1081 HV Amsterdam, the Netherlands
- Tamas Ficzer ficzere@etf.cuni.cz
Sena 165, SK-04458, Slovakia
- Pavel Moskala pamo@post.cz
Univerzita Karlova v Praze – ETF, Černá 9,
CZ-115 55 Praha 1
- Martin Prudký prudký@etf.cuni.cz
Univerzita Karlova v Praze – ETF, Černá 9,
CZ-115 55 Praha 1
- Peter Vogt Vogt-NY@t-online.de
Moravian Church - European Continental Province,
Zinzendorfplatz 2, D-02906 Niesky, Germany
- Irmgard Pahl irmgard.pahl@ruhr-uni-bochum.de
Ruhr-Universität Bochum,
Katholisch-Theologische Fakultät, Universitätsstr.
150, Gebäude GA 6/147 D- 44801 Bochum,
Germany
- Hajnalka Ravasz ravasz@hotmail.com
Priateľska 527, SK-930 02 Orechova Poton,
Slovakia
- Philip G. Ziegler p.ziegler@abdn.ac.uk
School of Divinity, History and Philosophy, King's
College, University of Aberdeen Aberdeen AB24
3UB United Kingdom

The authors of the articles herein published are responsible for their contents, and while the editors have presented their ideas for discussion, they need not agree with them.

Communio viatorum is indexed in the *ATLA Religion Database*, published by the American Theological Library Association, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr., Chicago, IL 60606, E-mail: atla@atla.com, WWW: <http://www.atla.com>.

NOTES FROM THE COASTS OF BOHEMIA IV OR ON THE ENIGMA OF AN OCTONARY YEAR

The year 2008 is being welcome with rather mixed feelings in Prague. There has been a pattern of momentous years ending with eight in modern Czech history. One can start with 1918, the year of the foundation of an independent Czechoslovakia by President Tomáš Garrigue Masaryk. Twenty years later, in 1938, Hitler's Germany cut off the border areas of the young republic, allowed to do so by its former allies, Britain and France, steering Europe irreversibly to World War II. In 1948 a Government crisis swung down to the seizure of power by the Communist Party, which tied Czechoslovakia to the Soviet Union for more than 40 years. In the half-time of this period an attempt to build Socialism with a human face sparkled during what became labelled as Prague spring of 1968, crushed down by Soviet tanks that very year. Well, and then the collapse of communist regimes in Eastern Europe occurs in 1989. One year later than the pattern would require, the delay suggests the uncanny regularity of Czech history may be just observers' illusion. Sceptical as I am to any power of the digit eight, there are two more eights that have to be brought to mind here.

First, in 1918, the Czech Lutheran and Reformed Churches, having worked separately since the Patent of Toleration in 1781, united and formed the Evangelical Church of Czech Brethren. The reference to Czech brethren does not mean an uninterrupted continuity to the medieval sect called *unitas fratrum* (Unity of Brethren, sometimes identified geographically as Bohemian Brethren or later Moravians, founded in 1457). The Patent knew nothing of Brethren and the secret Protestants in 1781 had to identify with one or the other tolerated confessions. In 1918 there was a deliberate taking up and developing the traditions of the 15th and 16th centuries' local branch of Protestantism. After 90 years the denomination is the second largest in the Czech Republic (after the Roman Catholic), active in more than 200 congregations. It seeks the proper expression of its faith as a church that is European by the terrain of its ministry, Reformational

by its Bible oriented and rationalistic way of approaching things around and Catholic by its general Christian foundation and perspective.

Secondly, the octonary year we are to pause at, is 1958. What could have happened then, in the dark fifties, amidst the Cold War? Fifty years ago, the theological quarterly *Communio viatorum* was founded by what was then Comenius' Faculty of Evangelical Theology in Prague. Officially, the quarterly was founded and edited by two leading figures of the Prague faculty, the systematic theologian, well known Josef Lukl Hromádka (1889–1969), together with – the less known, the more accurate and forward-thinking – New Testament scholar Josef B. Souček (1902–1972). It is especially Souček, who has to be appreciated for the constant interest of the magazine in biblical studies of both OT and NT. Stanislav Segert, Jan Heller, or Petr Pokorný have published here their juvenilia. As a magazine published by Czech protestants, the legacy of Czech reformation of Jan Hus, Jan Amos Comenius and others has been cultivated since the very first issue, with a special place among the contributors of Prague historian Amedeo Molnár (1923–1990). One name, however, posits prominent place among the people around *Communio viatorum*, the name of young Hromádka's colleague and later successor at the chair of systematic theology, Luděk Brož (1922–2003). For decades he carried out most of the editorial business. He gave his indelible imprint to the journal by his systematic yet undogmatic, ecumenical, socially engaged and often leftist personal thrust. The fifty volumes of the magazine mirror quite well the paths and bends, dreams and failures of Czech protestant theology. To understand this unique way, it is quite helpful to apprehend its starting impetus, as it is recorded in the very first issue of the magazine from Spring 1958. Ten years after the founding assembly of the World Council of Churches in Amsterdam in 1948, Josef Lukl Hromádka (who had made there a name for himself by a clash with the American delegate and future foreign minister John Foster Dulles; he sharply refused Dulles's criticism of emerging communist regimes) in his essay "The Crisis of the Ecumenical Fellowship" angrily refutes the analogy between the *Kirchenkampf* of the Confessional Church facing the Nazis in Germany and those Christians who in the fifties in Eastern Europe opposed com-

munism. Whereas, so Hromádka, “in those days, the Nazi pandemonium tried to infiltrate the very sanctuary of the Church,” for those who have been living under communism the synthesis of communism and Christianity is out of the question. On the background of the “abysmal failure” of Western civilization, Hromádka urges the theological community worldwide to “take seriously the men and women who after undescrivable suffering in view of the millions of dead and of the destruction of vast areas of Eastern Europe had started the work of rebuilding and renewal.” Those “men and women... rebuilding the world” is Hromádka’s euphemism for the adherents of communism. To be able to cope spiritually and morally with post-war history, Hromádka continues, Christians have to honour their endeavour, they have to see behind the new class of those in power “the man as he was in his naked existence” and to encounter him “at the bottom of human situation.” Well and fine, the problem is, that you will not find in Hromádka of these days a single mention of the Soviet imperialism, no word on political processes or persecution lead in this and other East European countries against innocent people, in particular democrats, active Catholics and members of other churches, communists of Jewish origin, peasants and the whole stratum of middle and upper middle class. For some of them the “naked existence” was the issue of everyday struggle in working camps and prisons. A few years later, in private correspondence with Hromádka, dated on 18 December 1962, Karl Barth (1886–1968) does not hide his frustration: “You are urging us and other contemporaries to see the emergence of a new and better world represented exclusively by the figures of Nikita, Mao or even Fidel, while the figure of John (F. Kennedy) being just an incarnation of the old society vanquished in 1917 (the year of Russian Bolsheviks’ revolution) and ever since just breaking down. Facing this kind of black-and-white picture and the idea I should support anything like that, all my hairs are standing on end.”¹

From our present point of view, knowing the last chapters of what on early stage looked like a hope for a better world, there can be no

¹ Quoted from Martin Rohkrämer (ed.), *Freundschaft im Widerspruch, der Briefwechsel zwischen Karl Barth, Josef L. Hromádka und Josef B. Souček 1935–1968*, Zürich 1995, p. 214, the English translation is mine.

doubt about the unbearable one-sidedness of Hromádka's conception. However, his claim that theology has to keep up with positive, responsible and life-improving initiatives, from whatever edge of the society they are coming, seems to be a valid maxim even today, as it also was for some of his pupils, who in the seventies and eighties "translated" his teaching into political non-violent action against the communist regime. Fifty years after the first issue of *Communio viatorum* appeared, the burning question of Christian civilisation as a form of structuring society, obviously a past form, yet perhaps the only one that was able to pass the baton to a civic society, the question of the place of the Church and its witness within this world are still of utmost importance – and Hromádka's reflections on the failures and tasks of Christianity might well get a second wind.

All those years, after Hromádka and Souček had died, Luděk Brož was in charge of the magazine. Abstracting away from the politically dodgy home issues, he swivelled the dialog from the East-West axis to the North-South one. The global peace and the third world became the main themes of this magazine. Yet at the same time, due to his first-rate erudition, Brož was able to communicate and reflect an incredible breadth of theologically interesting themes relating to questions of power and language, of language and myth, of economics and theology. Liberation and feminist theology found their reception (or refusal) in Czech theology via *Communio viatorum*. Last but not least, he was always very well informed about the peripeties of Jewish-Christian dialog and shared this knowledge with his Czech readers.

"Compassated about with so great a cloud of witnesses" we bring you this issue. Without intending it as a thematic issue, there is quite a distinct *practical theological* tenor in it. Joep Dubbink is opening the issue by an Old Testament study on the polarities between the holy and profane and the clean and unclean in the OT. Hajnalka Ravasz continues to argue for psychological exegesis of the Bible. In what follows we present the lecture of German liturgist Imgrad Pahl held in Prague in 2007. Peter Vogt from Herrnhut informs on the hermeneutics and spirituality of Moravian "daily texts" ("Lösungen"). From his Scottish perspective Phillip Ziegler introduces the work of Wolf Krötke, an East-German theologian who, in a some-

what parallel way to Hromádka, took “God’d beloved Eastern zone” and its atheism, yes, even its *Gottesvergessenheit*, seriously. Clearly enough, when pondering on the anniversary of a Central European theological journal, the reflection of the past regime is inevitable. Consequent practical atheism well odorized by the new religiosity shall mark the terrain of our witness in the future. This is why even in this magazine we would like not to lose sight of it.

Finally, thinking about the “cloud of witnesses” during the enigmatic year, we have to pause for a moment, because its first weeks brought a loss for Czech theology, when Prague Old Testament scholar and teacher of generations of ministers, Jan Heller, passed away. Martin Prudký provides a full blown survey of Heller’s life and work.

Petr Sláma

ÄHNLICH UND DOCH GANZ ANDERS: PRIESTER UND PROPHETEN ÜBER DIE BEGRIFFE *HEILIG* UND *UNREIN*¹

Joep Dubbink, Amsterdam

Heilig

Heilig ist ein aktueller Begriff. Seit ich mich mit diesem Thema beschäftige, stoße ich wirklich überall darauf. In Kirche und Theologie, aber auch in der säkularen Welt hört man immer wieder von Sachen, die heilig sind, heilig sein müssten, oder zu Unrecht für heilig gehalten werden.

Das scheint auf der Hand zu liegen – in Bibel, Kirche und Theologie geht es ja oft um heilige Sachen – aber es gab Zeiten, in denen wir sehr wohl ohne das Wort *heilig* auskamen. Meiner Meinung nach kann man sogar von einer Art Wiedergeburt des Begriffes *heilig* reden. Warum das so ist? Vielleicht hat das etwas mit der Suche nach einem einfacheren Einstieg in den biblischen Glauben zu tun, den man mit diesem geläufigen Wort *heilig* zu finden hofft. Diese Hypothese zu untersuchen, wäre eine schöne Aufgabe für Religionssoziologen.

Dieser Artikel ist aber dem Begriff *heilig* in der biblischen Theologie gewidmet. Heiligkeit lässt sich nämlich nicht so einfach in eine biblische Theologie einfügen. Der Begriff bringt einen ganzen Komplex an Vorstellungen und Institutionen mit sich, die zum größten Teil nicht ursprünglich israelitisch sind.

Nun ist zwar bekannt, dass die Diskussion über das, was „ursprünglich israelitisch“ ist, ungeheuer kompliziert ist. Der Unter-

¹ Diese Studie stellt eine weiter bearbeitete Fassung des Vortrags dar, der im Rahmen des *Colloquium Biblicum* in Prag am 14. April 2007 gehalten ist. *Colloquium Biblicum* ist ein internationales Symposium der biblischen Theologen, das im Rahmen des Forschungsvorhabens „Hermeneutik der christlichen, besonders tschechischen protestantischen Tradition in der Kulturgeschichte Europa“ (MSM 00216 20802) am 11-14. April 2007 stattgefunden hat.

schied an sich zwischen israelitisch und nicht-israelitisch ist schon problematisch, und einige behaupten sogar – nicht ohne Argumente, dass die Israeliten selber Kanaanäer waren, und dass darum der Unterschied zwischen israelitisch und nicht-israelitisch erheblich relativiert werden muss.²

Die biblische Theologie geht aber trotzdem davon aus, dass es im Kanon eine Mitte gibt. Aus der Sicht der meisten biblisch-theologischen Entwürfe gehören die Regeln in Bezug auf heilig und profan, und die sich damit berührenden Begriffe rein und unrein, wie wir sie in der Thora finden, nun gerade nicht dieser Mitte, sondern höchstens dem Rand des biblischen Glaubens an.³

Allgemein und weit verbreitet

Diese Regeln bilden einen außergewöhnlichen Teil, der sich intensiv mit den anderen Religionen des nahen Ostens berührt. In den sog. priesterlichen Teilen des Alten Testaments formen diese Gesetze ein breit ausgearbeitetes System, und namentlich protestantische Exegeten und biblische Theologen fühlen sich dabei ein bisschen unheimlich.

Die allgemeine Religionswissenschaft hat sich auch intensiv mit diesen Begriffen beschäftigt. Man denke an Namen wie Rudolf Otto, Mircea Eliade, den auch international bekannten Niederländer Gerardus van der Leeuw, Mary Douglas und viele andere. Die Frage der biblischen Theologie ist aber eine andere: Wie fügt sich das in unseren Augen rigide System von heiligen Orten, heiligen Zeiten, heiligen Sachen und heiligen Menschen in eine biblische Theologie, die von ganz anderen Worten ausgeht?

² Vgl. z. B. Niels Peter Lemche, der die Religion Israels „basically Canaanite“ nennt, sich dann aber wegen der negativen Assoziationen dieses Begriffs auf die weniger anstößige Qualifikation „a classical West Asiatic religion“ zurückzieht, siehe N. P. Lemche, *Ancient Israel. A new history of Israelite Society*, Sheffield 1988, S. 239. Dazu siehe auch William G. Dever, „How to tell a Canaanite from an Israelite“, in: *The Rise of Ancient Israel*, Washington D. C. 1992, S. 26–60, z. B. S. 53.

³ Dabei ist es ziemlich gleichgültig, ob diese biblische Theologie von klassischen Kategorien wie Offenbarung, Schöpfung und Erlösung ausgeht, oder von neueren Ansätze, z. B. von den biblischen Begriffen qdc, jpvw usw.; so oder so lassen sich die Heiligkeitsgesetze schwer einfügen.

In meiner Antrittsrede, „Heiligkeit als Grenze oder als Möglichkeit,“⁴ habe ich versucht zu zeigen, dass der Begriff קדוש – *qados* in erster Linie mit einem Inhalt und erst in zweiter Linie mit einer Abgrenzung zu tun hat. Das war nicht einfach, denn es gibt eine ganze Serie von Texten, die das Gegenteil aufzuweisen scheint. Man kann zuerst feststellen, dass die ziemlich allgemein verbreitete Auffassung, dass der Stamm קדוש einfach „abgetrennt“ bezeichnet, etymologisch nicht mehr zu verteidigen ist.⁵ Es stimmt zwar auch weiterhin, dass die Übersetzung „abgesondert“ für *qados* fast überall eine akzeptable Bedeutung ergibt. Ob das aber auch *die* Bedeutung ist, die der Text übertragen will, das steht m. E. damit noch nicht fest.

Meine Frage für diesen Beitrag ist die folgende. Ich frage mich, aus welchen Gründen wir mit dem ganzen System der Heiligkeitsetze in der biblischen Theologie so wenig anfangen können. Ist das unser Problem? Muss man es gestatten, dass wir nicht imstande sind, die kulturellen Unterschiede zwischen einer Gesellschaft, in der diese Gesetze funktionierten, und der unseren, mit zu machen? Ist es also eher ein Problem der Hermeneutik? Oder haben wir es hier mit innerbiblischen Spannungen zu tun, gibt es also schon innerhalb der Tenakh zwei Weisen über diese Unterschiede, die sich von Anfang an nur mit Mühe kombinieren lassen haben, zu denken? Wenn es so wäre – und das behaupte ich – dann bilden die Fragen betreffs heilig und unrein für die biblische Theologie ein Thema par excellence.

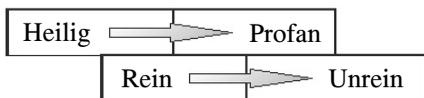
Heilig und profan, rein und unrein

Wer sich in das 3. Buch Mose, Levitikus, oder genauer in die priesterlichen Schriften begibt, wird über die detaillierte Weise, in der das

⁴ Digital zur Verfügung auf <http://www.schriftlezing.nl> (niederländisch).

⁵ Siehe z. B. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren u. Heinz-Josef Fabry (Hgg.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. XII, Grand Rapids/Cambridge 2003, S. 523, und Ernst Jenni u. Claus Westermann (Hgg.) *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. II, München 1976, Kol. 590. Auch die Annahme aufgrund des Arabischen von zwei Wurzeln auszugehen (so Baruch J. Schwartz, „Israel’s Holiness: the Thora Traditions“, in: Poorthuis, M. J. H. M., B. J. Schwartz, ed., *Purity and holiness: the heritage of Leviticus*, Leiden 2000, S. 47-59), kann mich nicht überzeugen.

ganze System von Heiligkeit und Unreinheit zusammengesetzt ist, erstaunt sein. Es geht bekanntlich um zwei Begriffspaare, auf der eine Seite *heilig* und *profan* (קֹדֶשׁ und חֹל, *qadoš* und *chol*), und auf der anderen Seite *rein* und *unrein* (טָהוֹר und טָמֵא, *tahor* und *tame*), die zwar miteinander zusammen hängen, aber nicht identisch sind. Sie sind asymmetrisch mit einander verbunden: nicht alles was rein ist, ist auch heilig, und nicht alles was profan, also nicht heilig ist, ist damit auch sofort unrein. Grafisch sieht das so aus:⁶



Die beiden *primären* Begriffe in diesem System sind *heilig* bzw. *unrein*. Sie stellen die äußersten Grenzen des Spektrums da, und in diesen beiden findet man „Kraft“. Diese beiden Eigenschaften sind auch „empfindlich“, sie können von Menschen oder Sachen auf andere Menschen oder Sachen übertragen werden.

So kann jemand, der unrein geworden ist, z. B. durch Berührung eines Tierkadavers, diese Unreinheit einfach durch Berührung auf jemand anderen übertragen,⁷ und, um das vorzubeugen, soll er – abhängig von der Art und dem Ernst der Unreinheit – ein Opfer darbringen oder eine Reinigung vollziehen. Einfache, „sekundäre“ Unreinheit verschwindet aber am Abend, also, wenn ein neuer Tag anfängt, von selber.⁸

Levitikus 15 gibt eine Regel für eine spezifische Art von Unreinheit: „Wenn ein Man an seinem Fleisch einen Fluss hat“ (Luther) oder „flüssig ist“ (Elberfelder). Ausführlich wird beschrieben, wie einer, der an dieser Art von Unreinheit leidet, alles, was er berührt und jeden, den er berührt, auch unrein macht. Wir denken vielleicht, dass wir *das*, im Gegensatz zu den meisten anderen Heiligkeitsregeln,

⁶ Nach Jacob Milgrom, „The Changing Concept of Holiness in the Pentateuchal Codes with Emphasis on Leviticus 19,“ in: John F. A. Sawyer (ed.), *Reading Leviticus: a conversation with Mary Douglas*, Sheffield 1996, S. 72.

⁷ Vgl. Lev 5,2f; Lev 22,4ff.

⁸ Siehe Lev 11,24ff und vor allem Lev 15.

nun doch *wohl* verstehen können, aber wahrscheinlich denken wir dann auf medizinische oder hygienische Weise. Das ist jedoch eine typisch moderne Rationalisierung, wenn wir bedenken, dass es bis ins 19. Jahrhundert sogar Ärzten nicht klar war, dass sie sich zwischen der Behandlung zweier Patienten ihre Hände waschen sollten. Vermutlich muss man annehmen, dass die Gedanken über Unreinheit in biblischer Zeit eher zu dem Bereich gehören, den wir jetzt – ein bisschen übereilt – „magisch“ nennen, jedenfalls nicht rational.

Aber auch Heiligkeit ist übertragbar, und obwohl das nur positiv scheint, ist das nicht immer erwünscht. Levitikus 6,21 erzählt, wie man mit Geschirr umgehen soll, aus dem das Sündopfer gegessen worden ist – ein hochheiliges Opfer, קֹדֶשׁ קִדְשִׁים – *qadoš qedošim*. Geschirr, das einmal mit etwas so Heiligem in Berührung gekommen ist, darf nicht wieder zum profanen Gebrauch benutzt werden. Ist das Geschirr aus Kupfer, dann soll es geputzt werden, ist es aus Ton, dann soll es zerschlagen werden. Das ist freilich gut für das Geschäft der Töpfer, aber doch nicht immer wünschenswert.

Man vergleiche auch Hesekiel 44,16-19,⁹ wo die Priester nach ihrem Dienst im Tempel andere Kleider anziehen müssen, um „das Volk nicht zu heiligen“ – ein fremder Ausdruck, denn wir würden denken, dass das Volk nicht heilig genug sein könnte! Aber Heiligkeit ist offenbar nicht immer und nicht überall erwünscht, oder muss man sagen, dass es nicht erlaubt ist, das Heilige unmittelbar mit dem Profanen und damit vielleicht auch mit dem Unreinen in Berührung zu bringen.

Heilig und unrein bilden die äußersten Grenzen und sind weit von einander entfernt, aber irgendwie berühren die äußersten sich doch manchmal. Oft sehen die Gebote über Heiligkeit und Unreinheit ähnlich aus, denn genau dasselbe, das Zerschlagen des Geschirrs, wird auch in Lev. 15,12 erwähnt!

⁹ Vgl. auch Hes 46,19f mit demselben Ausdruck.

Priester und Propheten

Wir befinden uns beim Heiligkeitsgesetz in einer ganz anderen Sphäre als sonst in der biblischen Theologie.

Auch in den priesterlichen Kreisen sind wir natürlich noch immer „in Israel“, und das bedeutet, dass die einzige Quelle dieser Heiligkeit nur JHWH sein kann. Auch und gerade die priesterlichen Autoren erkennen das eindeutig und uneingeschränkt an, es ist das Herz ihrer Verkündigung.¹⁰ Aber Heiligkeit ist zugleich verbunden mit Begriffen wie *Mana* und *Tabu* aus der vergleichenden Religionswissenschaft.¹¹ Man bekommt manchmal den Eindruck, dass dieses System eine bedenkliche Selbständigkeit hat, mit eigenen Gesetzen und Automatismen. Die Übergänge zwischen den unterschiedlichen Bereichen – unrein, rein und heilig – verlaufen nahezu *ex opere operato*. Ein Verfehlen, oder ein natürliches Ereignis, das Unreinheit verursacht, wie das Berühren einer Leiche oder die Menstruation, hat eine direkte Auswirkung, und das gilt ebenso für Rituale, Reinigungen und Opfer, die Veränderungen in umgekehrter Richtung bewirken. Das Arbeitsgebiet der Priester hat also eigene Gesetze, die diese Übergänge ganz genau regeln.

Wie aber verhalten sich nun die Propheten – genauer gesagt, wie verhält sich die prophetische Literatur – zu dieser Sachlage? Dabei denke ich nicht an die allgemeine Position der Propheten angesichts des Kultus, sondern ich sehe mir genauer an, wie sie sich zu den Reinheits- und Heiligkeitsgesetzen verhalten.

Wir sollten und darüber im Klaren sein, dass wir es mit einer ziemlich gefährlichen Übung anfangen. Wir können feststellen, dass die Texte zum Aufbau einer biblischen Theologie eher aus allen anderen Bereichen innerhalb des Alten Testaments ge-

¹⁰ Vgl. u. Ä. Lev 11,44f; 19,2; 20,7; 21,8.

¹¹ Hans-Joachim Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten. Jesaja 40–66*. Neukirchen, 1990, S. 235, behauptet vom Begriff Heiligkeit, dass es „...im volkstümlichen Verständnis ambivalent sein kann und sich der Auffassung nähert, die dem polynesischen Wort »Tabu« innewohnt.“

¹² So auch Philip Peter Jenson „*Graded holiness: a key to the priestly conception of the world.*“ (JSOT Suppl. Series 106), Sheffield 1992, S. 213.

wählt werden als aus den Heiligkeitsgesetzen.¹² Dieses Problem wird von den Autoren wohl registriert, und sie versuchen es auch zu attackieren. Brevard Childs zum Beispiel spricht ausführlich,¹³ wie im 19. Jahrhundert – und oft noch immer! – der Theologie eine starke Bevorzugung des Prophetischen kombiniert mit einer ebenso starken Abwertung der rituellen Gesetze zu; die letzteren seien spät- bzw. nach-exilisch, ohne Wurzeln in älteren Traditionen, und *deshalb* nicht wertvoll für eine biblische Theologie. Es spricht von selbst, dass er auf diesem Weg nicht fortfahren will. Er versucht wirklich ernsthaft, den Heiligkeitsgesetzen Recht zu tun, aber es bleibt ein schwieriges Unternehmen. So geht es ähnlich in anderen neueren biblischen Theologien, wie die von Walter Brueggemann.¹⁴ Wenn es so steht, lohnt es sich, uns aufs Neue die Unterschiede zwischen den priesterlichen und prophetischen Traditionen an zu sehen und diese Unterschiede nicht all zu leicht aus dem Wege zu harmonisieren.

Beispiele

Ich führe einige Beispiele von Texten an, in denen die prophetische Literatur sich explizit mit den Heiligkeitsgesetzen beschäftigt.

Die meisten Texte gibt es bei Hesekiel. In einigen Texten geht es um reale Sachen, die heilig oder profan sind, und auch beim Unterschied rein-unrein kennt sich der Prophet gut aus.¹⁵ Bei Jesaja begegnet man diesen Begriffen öfter in übertragener Bedeutung, und dieser Prophet benutzt auch gelegentlich heilig und unrein als Gegensätze, was eigentlich nicht genau stimmt.¹⁶

Einige Texte sind geeignet für eine genauere Betrachtung:

¹³ Brevard S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London 1985, S. 85f.

¹⁴ Siehe unten, S. xxx

¹⁵ S. z. B. Hes 42,20; 48,14f, und Hes 44,25.

¹⁶ Jes 35,8, „...ein Weg, welcher der *heilige* Weg heißen wird, dass kein *Unreiner* darauf gehen darf“, vgl. auch 52,1.

1. Hesekiel 22,26 (Übersetzung Buber/Rosenzweig)

- ²⁶ Seine Priester verstümmeln meine Weisung,
meine Heiligtümer geben sie preis,
scheiden nicht zwischen Heiligem und Preisgegebenem,
machen nicht kenntlich, wies zwischen Maklig und Rein ist,
vor meinen Wochenfeiern bergen sie ihre Augen,
preisgegeben bin ich in ihrer Mitte.

Dieser Vers schließt sich, so scheint es, nahtlos an die Gesetze in Levitikus an.¹⁷ Wir hätten es auch nicht anders erwartet beim Priester unter den Propheten. Alle vier Begriffe, heilig, profan, rein und unrein stehen hier zusammen in einem Vers – so organisiert findet man das sogar im Buche Levitikus selber nicht (nur noch einmal in Tenakh, in Hesekiel 44,23). Dazu benutzt Hesekiel auch noch den typisch priesterlichen *Terminus technicus* הַבְּרִיל – „Unterschied machen“. Es sieht so aus, als ob der Prophet zeigen will, wie gut er das Heiligkeitsgesetz kennt!

Und doch fragt man sich gerade bei diesem Text, wie „kultisch“ es nun eigentlich gemeint ist. Hören wir den vorhergehenden Vers:

- ²⁵ Dessen [des Landes] Fürsten ihm inmitten
sind wie ein brüllender Löwe, der Raub raubt:
fressen Seelen, nehmen Hort und Wert,
seine Witwen mehren sie ihm inmitten.

Der Kontext ist also deutlich sozial: Fürsten, die wie Löwen gegen die Bevölkerung losziehen, *das* „entheiligt“ das Land!¹⁸ Auch und gerade wenn er sich um rein und unrein, heilig und profan kümmert, zeigt Hesekiel sich also als ein Prophet.

¹⁷ Vgl. o.a. Lev 10,10; 11,47; 20,25.

¹⁸ Vgl. Meindert Dijkstra, *Ezechiël I. Een praktische bijbelverklaring* (Tekst en Toelichting), Kampen 1986, S. 229–231.

2. Haggai. 2,11–14 (Hebr. 10–13)

- 10 Am vierundzwanzigsten, des Neunten, im zweiten Jahre des Darius,
geschah SEINE Rede durch Chaggaj den Kündler, im Spruch:
11 So hat Er der Umscharte gesprochen:
Frage doch die Priester um Weisung, im Spruch:
12 Trägt nun jemand Fleisch der Darheiligung im Zipfel seines Gewands
und rührt mit seinem Zipfel an Brot, an Gesott, an Wein, an Fett, an allerhand Essen,
wirds verheiligt?
Die Priester antworteten, sie sprachen:
Nein.
13 Chaggaj sprach:
Doch rührt ein durch einen Leichnam Bemakelter an das alles,
wird es maklig?
Die Priester antworteten, sie sprachen:
Es wird maklig.

Dieses Beispiel ist etwas komplizierter. Zuerst fällt auf, dass der Prophet den Priestern Macht anerkennt. Sie machen eine kultische Aussage, eine hrwt, und diese ist genau, wie der Prophet sie erwartet. Die Priester haben zwar eine sprechende Rolle in dieser kleinen Geschichte, aber sie reden nur zwei Wörter, und diese sind nicht originell, sondern sehr voraussagbar.

Nun gibt es eine Kontroverse über die Deutung dieses Textabschnitts. Es gibt Exegeten, die hinter diesen Versen eine wirkliche kultische Frage vermuten, in einer konkreten historischen Situation. Diese Frage wäre dann: Ist der Altar, der unmittelbar nach der Rückkehr der Exulanten aus Babel etwa 537 auf den Trümmerhaufen des Tempels gebaut worden ist (vgl. Esra 3,1–6), wohl rein, und sind die Opfer auf diesem Altar wohl göltig?¹⁹ Der Prophet lässt die Priester

¹⁹ So zum Beispiel David L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1–8: a commentary* (OTL), London 1985, S. 84f. Er behauptet, man habe es unterlassen, den Tempel mit

sagen, was er selber schon weiß: der Altar ist *unrein*, und deswegen sind auch die Opfer *unrein*.

Wenn diese Exegese stimmen würde, dann gäbe es hier natürlich keine Spannung zwischen Priester und Propheten, und Haggai würde sich ohne Bedenken den priesterlichen Unterscheidungen anschließen.

Außer der Frage, ob wir die ganze Geschichte – nicht nur die Frage bezüglich des Altars, sondern auch der Rückkehr selber und mindestens auch der Datierung des Tempelwiederaufbaus – so historisch lesen können, liegt eine andere Exegese viel näher. Haggai benutzt die beiden kultischen Fragen wie eine Analogie. Das Ergebnis ist: *Heiligkeit* ist nicht so einfach, *ex opere operato*, übertragbar wie *Unreinheit*. Mit anderen Worten: die bloße Tatsache, dass ein Altar inmitten des Volkes anwesend ist, garantiert nicht, dass damit das Volk und seine Taten geheiligt werden. Das ist eine neue Weise, um genau dasselbe zu sagen, was in vielen prophetischen Schriften auf andere Weise deutlich gemacht wird. Man könnte sogar sagen, dass Haggai Priester und priesterliche תורה benutzt, um kultkritische Bemerkungen zu machen!

Bestimmt hat Haggai den Tempel hoch geschätzt. Er hat in seinem ersten Kapitel das Volk ja in einer strengen Anrede kritisiert, weil es falsche Prioritäten setze, und es so wenig eilig mit dem Wiederaufbau des Tempels hatte. Trotzdem aber benutzt er hier die Begriffe *heilig* und *rein* für seine eigenen Zwecke. Er kennt die Gesetzte, aber er interpretiert sie auf seine eigene Weise. Aber so akzeptiert er sie wohl!

Man kann nur Gesetze aufs Neue interpretieren, die man auf eine Weise anerkennt. Wenn es eine absolute Gegenüberstellung von priesterlichem und prophetischem Verstehen von Heiligkeit gäbe, dann hätte Haggai die Gesetzte nicht benutzen können. Das ist nicht der Fall, aber die Spitze seiner Deutung ist deutlich anders.

Ich würde geneigt sein zu sagen, dass die prophetische Interpretation von Heiligkeit existentieller ist; aber diese Beurteilung ist stark gefärbt durch meine eigene moderne oder postmoderne theologische

dem siebentägigen Ritual das Hes 43,18–25 fordert, zu reinigen, und der Tempel sei deswegen unrein. Es ist aber fragwürdig, ob man annehmen darf, dass die Kreise Haggais mit diesem Ritual bekannt waren.

Position. Es scheint mir gut möglich zu sein, dass der priesterliche Umgang mit dem Heiligen, der – aus unserer Sicht – etwas ängstlich ist, für die Priester selber genauso existentiell gewesen ist, wie der Umgang dieser Propheten mit dem Heiligen, der – wieder aus unserer Sicht – viel kreativer und spiritueller ist.

3. Jesaja 65,4–5

Ein dritter, etwas fremder Text, in welchem von abgesonderten Gebieten als von *heilig* und *profan* die Rede ist, finden wir in Jes 65,4f. Es geht da um Leute, ...

- 4 ... die in den Grabkammern sitzen,
nachten in den Verliesen,
die das Fleisch des Schweins essen,
Unflatbrühe ist in ihren Gefäßen,
5 die sprechen: *Bleib nah dir selber,*
tritt zu mir nicht heran,
*denn ich bin verheiligt für dich!*²⁰ –
diese sind Qualm in meiner Nase,
ein Feuer, all den Tag lodern.

Es handelt sich hier deutlich um Formen von kultischem Fehlverhalten, Götzendienst, aber ist hier die Rede von einer sektiererischen Gruppe, oder wird hier im übertragenen Sinn vom ganzen Volk geredet? Was diese verbotenen Rituale genau bedeuten, bleibt verborgen. Wir hören von Schweinefleisch, und von „Unflatbrühe.“²¹

Trotzdem, oder gerade deswegen, ruft der Priester dieser Rituale den Leuten, die vorübergehen, zu, nicht in die Nähe zu kommen und ihn nicht zu berühren, denn, sagt er, „ich bin *verheiligt* für dich!“ – oder, „ich bin *zu heilig* für dich.“ Die englischsprachige Welt hat von diesem Vers den Ausdruck „holier than thou“ abgeleitet!

Dass der Prophet gerade in diesem Zusammenhang den Unterschied

²⁰ Meine Kursivierung.

²¹ Buber/Rosenzweig benutzen eine ungewöhnliche deutsche Terminologie, weil das Hebräisch auch ungewöhnlich ist. Luther: „Greuelsuppen.“

zwischen *heilig* und *profan* betont, ist interessant. Meint er, dass hier von einer totalen „Umwertung der Werte“ die Rede ist: der Götzenpriester nennt sich selber *heilig*, obwohl er kultisch natürlich äußerst *unrein* ist?²² Ich höre noch etwas anderes darin. Es fällt auf, wie ernsthaft dieser Götzendiener das Wort *heilig* benutzt. Man kann vermuten, dass dahinter ein deutlicher Spott über diejenigen stecken könnte, die sich all zu sehr um die genauen Unterschiede zwischen *heilig* und *unrein* kümmern. Diese Exegese mag unwahrscheinlich sein, findet aber Unterstützung bei Paul Hanson, der behauptet, dass die Kritik sich hier nicht gegen Götzendiener, sondern gegen eine Elite richtet, die meint, das exklusive Recht auf Heiligkeit zu besitzen. Er vergleicht Jesaja 58, das über das Fasten ohne Inhalt handelt, mit Jesaja 64,6 (Hebr. 64,7): „Es gab niemand, der deinen Namen ausrief.“ Das ist buchstäblich nicht wahr, deutet aber einen geistlich inhaltslosen Kultus an.²³

Trotzdem nähert sich dieser letzte Text noch am meisten an das priesterliche Verstehen der Weltordnung. In diesem priesterlichen Verstehen geht es nicht um die kultischen Regeln und die kultische Grenzüberschreitungen an sich, sondern um das Verlassen des einen Gottes, und um das krampfhaft Suchen nach anderen Lösungen, sich zur Welt und Geschichte zu verhalten. Krampfhaft – daher die große Häufung von nicht weniger als sieben kultischen Übertretungen in den Versen 3–5.

²² So Willem A. M. Beuken, *Jesaja deel III^B*, Nijkerk 1989, S. 67.

²³ Paul D. Hanson, *The dawn of apocalyptic*, Philadelphia 1975, S. 146–148: „A more biting attack on the central tenet of that tradition can hardly be imagined than equating their special sanctity with paganizing practices.“ Auch Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 56–66: a new translation with introduction and commentary* (The Anchor Bible vol. 19), New York 2003, 268, nennt die kultische Terminologie „no doubt ironic“ aber leider ohne nähere Erklärung, so dass ich nicht mit Sicherheit behaupten kann, dass er auch diese Exegese befürwortet.

Zwei Welten – wie zusammen?

Es ergibt sich, dass es einen erheblichen Unterschied im Umgang mit *heilig* und *profan*, *rein* und *unrein*, zwischen priesterlichen und prophetischen Kreisen und ihrer Literatur gibt. Wie sollen wir diese Unterschiedlichkeit verstehen?

Rainer Albrecht beschreibt, wie die Restauration nach dem Exil das Ergebnis eines Kompromisses war, eine „Polderlösung“ würden wir das in den Niederlanden nennen. Er weiß sehr viel über die Gruppen und Parteien, die einander gegenüber gestanden haben sollen: Priester, Propheten, Laien, reiche und einfache Leute.²⁴ Er malt ein Bild, das viele überzeugt: die Lobbyarbeit, die stattgefunden hat und die Interessen der unterschiedlichen Gruppen, das können wir uns einfach vorstellen. Priester zum Beispiel haben ihre eigenen Interessen an den Heiligkeits- und Reinheitsgesetze, erstens weil sie ihnen Arbeit geben, zweitens weil sie sich selbst auf der „guten“ (der *heiligen* oder *reinen*) Grenzseite zwischen den Bereichen befinden. Vielleicht hat Albrecht recht, aber wie dem auch sei, so gibt er eine soziologische und viel weniger eine theologische Auswertung der Lage.

Walter Brueggemann schreibt viel theologischer über diesen Unterschied. Er bemerkt, dass seit Julius Wellhausen in protestantisch-theologischen Kreisen das priesterliche Anliegen sehr negativ beurteilt wird. Er, und nicht nur er,²⁵ bemerkt, dass den priesterlichen Elementen oft nur wenig Raum in der biblischen Theologie zugemessen wird. In seiner eigenen biblischen Theologie möchte er das anders tun, denn er meint, dass hier besonders die protestantischen Theologen etwas wichtiges vernachlässigen.²⁶ Ohne die Spannung zwischen Priestern und Propheten geht es nicht, und gerade diese Spannung wird eliminiert, wenn der biblische Theologe sich einseitig auf die Seite des Propheten mit seiner Worttheologie stellt.

Prophetische Kultuskritik setzt voraus, dass es einen Kultus gibt, und prophetische Kritik an den Unterschieden heilig-profane und rein-

²⁴ Rainer Albrecht, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period, Vol. 2. From the Exile to the Maccabees*. London 1994.

²⁵ Siehe z. B. auch Philip Peter Jenson, *Graded Holiness*, 213.

²⁶ Auch Brueggemann kann das nicht ganz loswerden: Er hat etwa 4× so viele Verweise auf Exodus und sogar 6× so viele Verweise auf Jesaja als auf Levitikus.

unrein setzt voraus, dass es solche Unterschiede gibt. Wir können doch nicht die Kritik ohne deren Voraussetzungen akzeptieren.

Für Priester und Propheten geht es letzten Endes um Echtheit. In der Terminologie Brueggemanns ist Israel auf seine beste Art gerade auch im Kultus mit ihrem *core testimony* tätig.

Zusammenfassung

In diesem Artikel wird der Unterschied zwischen der priesterlichen und der prophetischen Redensweise über die Begriffe *heilig* und *unrein* untersucht. Diese Begriffe entstammen dem priesterlichen Bereich, werden aber auch von den Propheten benutzt. Es ergibt sich, dass die Propheten die kultischen Begriffe und die Unterschiede heilig-profane und rein-unrein kennen und akzeptieren. Inhaltlich führen sie aber eine radikal andere Füllung dieser Begriffe durch und können unter Benutzung kultischer Terminologie sogar Kultkritik ausüben, die aber immer einen Kultus voraussetzt. Die Propheten haben in der protestantischen biblischen Theologie weit mehr Einfluss gehabt als die priesterlichen Texte, die den Kultus zum Thema haben. Eine balancierte biblische Theologie muss sich aber mit beiden, Propheten *und* Priestern, auseinandersetzen.

Keywords: Biblical theology – holiness – purity – impurity – profanity – theology of the Old Testament – prophets – priests.

DIE ABENDMAHLSLITURGIE DER EVANGELISCHEN KIRCHEN DEUTSCHLANDS AUS ÖKUMENISCHER PERSPEKTIVE – HERKÖMMLICHE PRAXIS UND SCHRITTE LITURGISCHER ERNEUERUNG¹

Irmgard Pahl, Bochum

Im folgenden Beitrag geht es um die Feier des Abendmahls in den deutschen evangelischen Kirchen. Zu fragen ist, wie sich die durch Jahrhunderte langes Herkommen geprägte liturgische Praxis dieser Kirchen entwickelt hat und welche Ansätze liturgischer Erneuerung in der heutigen Zeit wahrnehmbar sind. Das Eingehen auf diese Fragen soll bewusst aus ökumenischer Perspektive erfolgen.

1. Herkömmliche Praxis der Abendmahlsliturgie – das Erbe der Reformation Ein kurzer Blick in die Geschichte

Das Abendmahl, so wie es heute in den evangelischen Kirchen praktisch gefeiert wird, geht sehr wesentlich auf die im 16. Jahrhundert von Deutschland ausgehende reformatorische Bewegung zurück. Dabei hatten die Reformatoren zunächst nicht die Absicht, etwas völlig Neues zu schaffen. Ihnen ging es vielmehr darum, die bestehenden Missbräuche im Bereich des Gottesdienstes zu beseitigen und alles auf das Wesentliche, das Evangelium, hin zu konzentrieren.

¹ Eine schriftlich bearbeitete Fassung der am 21. Mai 2007 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Karls-Universität in Prag gehaltenen Gastvorlesung.

1.1 Die Gemeinde als Trägerin der Liturgie

Von daher war es ihnen ein Anliegen, die Gemeinde wieder voll in die gottesdienstliche Feier einzubeziehen. Das war nur durch die konsequente Einführung der Volkssprache und durch lauten, hörbaren Vollzug der Lesungen und Gebete zu erreichen. Gegenüber der bisherigen zentralen Stellung des Priesters wurde nunmehr verstärkt das Priestertum aller Getauften betont. Die Gemeinde übernahm, vor allem in Form des Volksgesangs, wichtige liturgische Funktionen, wie etwa die der Danksagung und der Lobpreisung.

1.2 Wiederbelebung der Gemeindekommunion

Hiermit zusammenhängend ist als weiteres Anliegen der Reformation die Wiederbelebung der Gemeindekommunion hervorzuheben. Im Mittelalter war die Gemeindekommunion aus vielfältigen Gründen weitgehend verloren gegangen. Die meisten Gläubigen gingen nur einmal im Jahr, in der Osterzeit, zur Kommunion, nur wenige darüber hinaus auch an den großen Festen. Die Reformatoren waren bemüht, die Kommunion der Gemeinde wieder fest mit der Abendmahlsfeier zu verbinden, und dies in ihrer, dem Auftrag Jesu entsprechenden Vollform, d. h. unter beiden Gestalten. Zugleich machten sie es aber zum Prinzip, das Abendmahl nur dann zu feiern, wenn es auch Kommunikanten gab; andernfalls blieb es beim reinen Predigtgottesdienst. Die Messe mit alleiniger Priesterkommunion lehnten sie ab.

Beide Faktoren zusammen führten jedoch sehr bald dazu, dass das Abendmahl immer seltener gefeiert werden konnte, in der Regel nur viermal im Jahr. Außerdem bürgerte sich für den Fall, dass nur wenige Kommunikanten anwesend waren, die Praxis ein, das Abendmahl erst nach Entlassung der Gemeinde, also nach dem Predigtgottesdienst zu feiern. Für die allsonntägliche Gemeindeversammlung verlor es so mehr und mehr an Bedeutung. Der Predigtgottesdienst hingegen entwickelte sich zum sonntäglichen Hauptgottesdienst.

1.3 Stiftungsgemäße Feierformen

Das wohl wichtigste Anliegen der Reformatoren war, die überkommene Messe von allen Elementen, die ihnen nicht evangeliumsgemäß erschienen, zu befreien. Sie wollten die Messe auf diese Weise „reinigen“ und so stiftungsgemäß wie möglich gestalten. Viele Riten der spätmittelalterlichen Messform wurden, am Maßstab der Schrift gemessen, als reines Menschenwerk betrachtet und als solches verworfen.

Dies traf besonders den Eucharistieteil der Messe. Hier führte bekanntlich das Bestreben, nur biblisch legitimierte Elemente – wie Einsetzungsworte, Vaterunser, Sanctus und Agnus Dei – zuzulassen, fast überall zur völligen Aufgabe des überlieferten Kanongebetes. Es fiel, ebenso wie das vorausgehende Offertorium, vor allem wegen seiner vielen Opferimplikationen der Kritik anheim; die Reformatoren betrachteten dieses Gebet als Ausdruck der Anmaßung von priesterlicher Verfügungsgewalt über das in Wahrheit doch „einmalige, allgenügsame“ Opfer Jesu Christi. Im Abendmahl sollte es nicht um ein Tun der Menschen gehen, sondern einzig darum, dass Christi Wort und Mahl als Gabe empfangen werden.

Vom alten Messkanon blieben – nach anfänglichen Versuchen, ihn evangelisch umzuformen – schließlich nur noch die Einsetzungsworte übrig. Ihre Bedeutung in dieser neuen, isolierten Position ist nicht leicht zu bestimmen. Luther nennt sie „compendium Evangelii“ und lässt sie in seiner Deutschen Messe im Evangelienton rezitieren. Sie sind für ihn zugleich auch „Dermung“, was soviel wie Konsekration bedeutet. Und sie sind Spendeworte, wenn – wie etwa bei der Deutschen Messe – die Mahlhandlung eng mit ihnen verbunden wird, wenn also die Austeilung des Brotes unmittelbar nach dem Brotwort des Einsetzungsberichts erfolgt und die Austeilung des Weines unmittelbar nach dem Kelchwort.

Die übrigen Gebetselemente des alten Kanons sind zwar eliminiert. Ihre wichtigsten Funktionen aber – wie vor allem Danksagung, Anamnese und Epiklese – blieben erhalten dadurch, dass sie sich auf andere Elemente verlagerten, und zwar auf: Vermahnung, Allgemeines Gebet, Vaterunser-Paraphrase bzw. Vaterunser, Sanctus, Agnus Dei und andere Gemeindegesänge. Hier nehmen sie – und unter ih-

nen besonders das Vaterunser – die Rolle des „Platzhalters“ ein im Hinblick auf ein eucharistisches Gebet, das wiederzugewinnen man weiter in die Geschichte hinabsteigen müsste, als es den Reformatoren im 16. Jahrhunderts möglich war. Sie konnten nicht anders, als von den gottesdienstlichen Formen ausgehen, die sie in ihrer Zeit vorfanden.

Das gilt vor allem für die von der Messfeier abgeleiteten lutherischen Abendmahlsordnungen. Es trifft aber auch auf eine andere Gruppe von Abendmahlsordnungen zu, nämlich auf solche, die nicht dem Messtyp folgten, sondern der Form des Prädikantengottesdienstes, der sich in den südwestdeutschen Städten im Mittelalter herausgebildet hatte. Diese sehr volksnahen, von der Predigt beherrschten, einfachen Kanzelgottesdienste wurden an bestimmten Festtagen mit der ebenfalls außerhalb der Messe üblich gewordenen Gemeindegemeinschaft zu einem einheitlichen Gottesdienst verbunden. Die Predigt wurde dann ganz oder wenigstens teilweise auf das Abendmahl ausgerichtet. Der Kern der Abendmahlshandlung bestand aus: Einsetzungsworten, verkündet nach 1 Kor 11 – Vaterunser – Austeilung. Weder die typischen Messgesänge, noch Präfation und Kanonelemente waren in dieser, ganz anders zustande gekommenen Abendmahlsliturgie vorgesehen. Wohl aber enthält sie eine textlich fest ausgeformte Abendmahlsvermahnung (heute Abendmahlsbesinnung oder – betrachtung genannt), sowie ein besonderes Abendmahlsgebet², das u. a. auch die Motive Danksagung und Gedächtnis des Heilstodes Christi zum Ausdruck bringt.

Die erste Ausformung dieser Abendmahlsliturgie geht auf Calvin zurück. Sie gilt dann bald als typische Form reformierter Gottesdienstpraxis. Auf dem Weg über die Kurpfälzer Ordnung 1563³ wird sie auch in den deutschen reformierten Kirchen beheimatet.

So haben sich aus dem Anliegen heraus, das Abendmahl möglichst stiftungsgemäß zu feiern, zwei Grundformen je eigener Prägung herausgebildet, die Jahrhunderte lang den evangelischen

² Vgl. Calvins „Abendmahlsgebet aus der Genfer Ordnung 1542“, in: Irmgard Pahl (Hg.), *Coena Domini I. Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jahrhundert*, Fribourg 1983, Nr. 490.

³ Text der Kurpfälzer Abendmahlsordnung: ebd. Nr. 722–737.

Abendmahlsgottesdienst bestimmen sollten: der Messtyp und der oberdeutsche Abendmahlstyp. Bis heute sind diese beiden Grundformen bestimmend geblieben. Sie geben – zusammen mit den anderen erwähnten Schwerpunkten der Abendmahlsreform – den Gemeinden ihr unterschiedliches Profil, das diese in der Regel auch zu wahren bemüht sind.

2. Liturgia semper reformanda – Schritte der Erneuerung

2.1 Bereiche der Reformarbeit

2.1.1 Liturgiewissenschaftliche Forschung

In Deutschland gab es bereits im 19. Jahrhundert, verstärkt dann aber in der sogenannten jüngeren liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts, Bestrebungen, unter Rückgriff auf die altkirchliche Tradition wieder zu einer reicheren Entfaltung der Abendmahlsliturgie zu gelangen. Die Voraussetzungen hierzu waren insofern jetzt günstiger, als die liturgiegeschichtliche Forschung durch gründliches Quellenstudium⁴ sehr viele neue Erkenntnisse über die frühchristliche und altkirchliche Liturgie zutage gebracht hatte, die im Reformationszeitalter einfach noch nicht verfügbar waren.

Zu erwähnen ist hier insbesondere die erst 1883 entdeckte frühchristliche Gemeindeordnung der „Didache“, nach ihrem Titel „Zwölf-Apostel-Lehre“ genannt⁵, die um 100 n. Chr. im syrischen Raum entstanden war und die die Eucharistie noch mit einem Sättigungsmahl verbunden darstellt; ferner die 1. Apologie des Justinus⁶ von etwa 150 n. Chr., in der die Eucharistie gleich zweimal – einmal in Verbindung mit einer Taufe, das andere Mal als Sonntags-eucharistie – in ihrem Verlauf beschrieben wird und die höchst aufschlussreich für die Gestalt der Feier in dieser frühen Zeit ist; sowie

⁴ Quellen zur Eucharistie vgl.: Anton Hänggi / Irmgard Pahl (Hgg.), *Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg 1968.

⁵ Text: ebd. 66–68; vgl. auch: Georg Schöllgen (Hg.), *Didache / Zwölf-Apostel-Lehre*, Freiburg u. a. 1992 (Fontes Christiani 1,13–139).

⁶ Text: Hänggi / Pahl, *Prex Eucharistica*, S. 68–72.

die Traditio Apostolica, eine um 215 entstandene Kirchenordnung, die Hippolyt von Rom zugeschrieben wird.⁷

Mit Hilfe exegetischer Forschungsergebnisse wurde es sogar möglich, bis zu den Wurzeln der christlichen Feierformen im Judentum⁸ hinabzusteigen. Auf diese Weise kam es zur Wiederentdeckung ganz ursprünglicher biblischer und frühchristlicher liturgischer Formen.

Die Begriffe für die herkömmlich als Abendmahl oder als Messe bezeichnete Feier ließen aufhorchen, zum Beispiel der Begriff „Herrenmahl“ (das κυριακὸν δεῖπνον des 1. Korintherbriefs) und die Bezeichnung „Eucharistie“ (εὐχαριστία: die Dankfeier, aber auch das Dankgebet als zentrales Element der Feier). So fremd diese Begriffe zumindest im deutschen Sprachraum anfangs waren, so erstaunlich leicht haben sie inzwischen ein gewisses Maß an Vertrautheit gewonnen, auch wenn in der Umgangssprache vermutlich die herkömmlichen, gewohnten Bezeichnungen beibehalten werden.

2.1.2 Ökumenische Dialoge

Für die gegenwärtigen liturgischen Reformbestrebungen ist ihre ökumenische Grundorientierung charakteristisch. Trotz allen Mühsens um Wahrung des reformatorischen Erbes mit seinen je nach Herkommen eigenen Profilen wächst doch die Bereitschaft zu gemeinsamen Aufbrüchen, und zwar sowohl im Sinne einer inner-evangelischen Ökumene als auch unter weltweiter, die vielen Kirchentümer zusammenführenden Perspektive. Die gegenseitigen Ängste weichen langsam einer angstfreien, sachorientierten Offenheit für einander.

Dies schließt auch die römisch-katholische Kirche mit ein, die ihre reservierte Haltung den reformatorischen Kirchen gegenüber spätestens seit dem II. Vatikanum abgelegt hat. Durch das Dekret über den Ökumenismus (1964) hat sie bewusst einen Annäherungsprozess eingeleitet, der dann auch zu engagiertem Mitwirken bei verschiedenen interkonfessionellen Dialogen geführt hat.

Als im Hinblick auf die eucharistische Liturgie besonders wichtige Dokumente solcher Dialoge seien hier erwähnt:

⁷ Text: ebd. 80–81; vgl. auch Wilhelm Geerlings (Hg.), *Traditio apostolica / Apostolische Überlieferung*, Freiburg u. a. 1992.

⁸ Vgl. Louis Ligier, „Textus liturgiae Iudaeorum“, in: Hänggi/Pahl, *Præx Eucharistica*, S. 1–57.

- Die Studie „Das Herrenmahl“, erstellt durch die vom Sekretariat für die Einheit der Christen (Rom) und den Lutherischen Weltbund (Genf) eingesetzte Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, erschienen: Paderborn - Frankfurt a. M. 1978. ¹¹1982.

- Die Studie „Das Opfer Jesu Christi und der Kirche“. Abschließender Bericht des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, in: Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles, hrsg. von Karl Lehmann und Edmund Schlink, Freiburg - Göttingen 1983. ²1986 (Dialog der Kirchen 3).

- Die Lima-Erklärung „Eucharistie“, in: Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt - Paderborn 1982. ¹¹1987, 18-28.

Die in der Lima-Erklärung über die Eucharistie erzielte theologische Konvergenz konnte sogar noch weiter entwickelt werden bis hin zu einem modellhaft ausgeformten liturgischen Aufbauschema zur Feier der Eucharistie (Nr. 27). Und - zum ersten Mal in der Geschichte von Faith and Order - kam es dann ja auch praktisch zu einer gemeinsamen Feier. Die hierzu von Max Thurian, zusammen mit einer interkonfessionellen Studiengruppe, erarbeitete und weltweit bekannt gewordene sogenannte Lima-Liturgie⁹ orientiert sich sehr stark an altkirchlichen - und das heißt: allen Kirchen gemeinsamen - Quellen. Von ihrer ganzen Gestalt her ist sie dadurch eine durchaus ökumenische Liturgie und könnte als Vorlage für eine hoffentlich nicht mehr allzu ferne, allen christlichen Kirchen gemeinsame Eucharistiefeier dienen.

⁹ „Die Eucharistische Liturgie von Lima“, in: Max Thurian (Hg.), *Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt*, Frankfurt a. M. / Paderborn 1983, S. 213-235; auch als Sonderdruck erhältlich. - Vgl. auch Frieder Schulz, *Die Lima-Liturgie. Die ökumenische Gottesdienstordnung zu den Lima-Texten. Ein Beitrag zum Verständnis und zur Urteilsbildung* (Beiheft zum Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 27), Kassel 1983.

2.1.3 Agendenreform

Die in Deutschland zuletzt erschienenen und noch im Prozess der Rezeption befindlichen Agenden sind:

a) das 1999 erschienene „Evangelische Gottesdienstbuch“¹⁰, das die beiden großen Kirchenbünde in Deutschland, die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands und die Evangelische Kirche der Union gemeinsam herausgegeben haben, und

b) die „Reformierte Liturgie“¹¹, ebenfalls 1999 erschienen, die vom Moderamen des Reformierten Bundes herausgegeben wurde.

Als besonders hervorzuhebender Reformschritt ist hier zu würdigen, dass in beiden Agendenwerken die zwei Grundformen Mess-Typ und Oberdeutscher Abendmahlstyp als gleichwertige Ausprägungen der Abendmahlsliturgie anerkannt sind. Außerdem kann als gelungen angesehen werden, dass eine, den beiden Grundformen gemeinsame vierteilige Grundstruktur herauskristallisiert und den Gestaltungsvorschlägen zugrunde gelegt worden ist¹², die wie folgt angegeben wird: 1. Eröffnung und Anrufung, 2. Verkündigung und Bekenntnis, 3. Abendmahl, 4. Fürbitte und Sendung. Das Abendmahl, das zusammen mit der Verkündigung den Kern des Gottesdienstes bildet, ist bei beiden Grundformen in den Gesamtgottesdienst integriert.

2.2 Ergebnisse der Reform

2.2.1 Abendmahl und christliche Sonntagsfeier

Wir haben gesehen, wie das begründete Bestreben der Reformatoren, keinen Abendmahlsgottesdienst ohne Gemeindekommunion zu feiern, letztlich dazu führte, dass das Abendmahl für die Feier des Sonntagsgottesdienstes so gut wie verloren ging. Das aber war nicht im

¹⁰ *Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands*, hrsg. von der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union, Berlin 1999.

¹¹ Peter Bukowski (Hg. im Auftrag des Moderamens des Reformierten Bundes), *Reformierte Liturgie. Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde*, Wuppertal 1999.

¹² Sie basiert auf dem von Frieder Schulz erarbeiteten Strukturpapier *Versammelte Gemeinde. Struktur und Elemente des Gottesdienstes. Zur Reform des Gottesdienstes und der Agende*, Hamburg 1974.

Sinne der reformatorischen Bewegung. Calvin z. B. hatte sich immer wieder für die häufige, mindestens allsonntägliche Feier des Abendmahls eingesetzt¹³, aber vergeblich.

Die Tatsache, dass in der Kirche von Anfang an der Tag des Herrn mit dem Herrenmahl verbunden war, sie schien nicht in dem Maße bewusst gewesen zu sein, dass dies auch zu liturgischen und pastoralen Konsequenzen hätte führen können. Heute indes steht uns eine große Vielzahl an exegetischen und historischen Erkenntnissen zur Verfügung, die ein ziemlich klares, hier kurz zu skizzierendes Bild ergeben.

a) Die neutestamentlichen Schriften bezeugen einhellig, dass der Auferstandene den Seinen, als sie „am ersten Tag der Woche“ bzw. „acht Tage darauf“ versammelt waren, erschienen ist (Mt 28,1-10; Mk 16,1-8.9-20; Lk 24,1-12. 13-35; Joh 20,1-18. 19-23.26-29). Er trat in ihre Mitte (Lk 24,36; Joh 20,26).

Die Zusammenkünfte am ersten Tag der Woche sind auffallend häufig als Mahlversammlungen charakterisiert (Mk 16,14; Lk 24,30; Joh 21,9-13; Apg 1,4. 10,40-41; vgl. auch den sog. Sammelbericht über das Gemeindeleben Apg 2,42.46). In ihnen erfährt die nachösterliche Gemeinde, dass der Gekreuzigte nach seiner Auferstehung die Mahlgemeinschaft mit den Seinen fortsetzt. Er teilt sich ihnen mit im Wort der Schrift und im Brotbrechen. Dies zeigt besonders eindrucksvoll die Emmaus-Erzählung (Lk 24,13-35). An ihr lässt sich sogar die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeyer ablesen: Der Auferstandene erschloss den Jüngern den Sinn der Schrift (Verkündigung) und darin letztlich das Mysterium seines Todes („Musste nicht der Messias all das erleiden, um so in seine Herrlichkeit zu gelangen?“). Und er nahm das Brot, sprach den Lobpreis, brach das Brot und reichte es ihnen (Mahlhandlung).

Für das Zusammenkommen der Gemeinde am 1. Tag der Woche zur Eucharistie, die in der Urkirche noch „Brotbrechen“ genannt wird, zeugt auch der Bericht über den Missionsbesuch des Apostels Paulus in Troas, der beginnt: „Als wir am ersten Wochentag versammelt waren, um das Brot zu brechen, redete Paulus zu ihnen ...“

¹³ Vgl. Jean Calvin, *Institutio IV*, S. 17.

(Apg 20,7–12). Und auch hier wieder: Verkündigung und Brotbrechen, Wort und Mahl.

b) Der erste Tag der Woche, der Auferstehungstag, wird zum „Tag des Herrn“. Um das Jahr 100 etwa mahnt die alte Gemeindeordnung der Didache: „Am Tag des Herrn versammelt euch, brecht das Brot und sagt Dank“ (14,1).

c) Justinus bezeugt in seiner um das Jahr 150 geschriebenen Apologie: „Am Sonntag kommen wir alle zusammen, weil er der Tag ist, an dem... unser Retter Jesus Christus von den Toten auferstand“ (Apol. I,67,7).

d) Diese hohe Bedeutung der sonntäglichen Versammlung zum Herrenmahl ist durch die Jahrhunderte erhalten geblieben. Nur nahm die Kommunionteilnahme der Gemeinde im Laufe des Mittelalters gewaltig ab, auch schon vor der Reformation.

Trotz vielfältigen Mühens konnte auch die Liturgische Bewegung im vorigen Jahrhundert die Wiedergewinnung der Sonntagseucharistie in den reformatorischen Kirchen nicht wirklich erreichen.

e) Mit Aufkommen der ökumenischen Bewegung aber und durch den damit verbundenen verstärkten Austausch der evangelischen Kirchen mit Kirchen, für die die Eucharistiefeier am Sonntag erhalten geblieben war, kam es dann doch zu neuen Entwicklungen. Es gab regelrechte Programme zur Wiedereinführung der Sonntagseucharistie, vor allem seitens der großen Weltbünde, so zum Beispiel des Lutherischen Weltbunds Ende der 70er Jahre¹⁴. Eine Stimme aus der Ökumene, die sich für die Wiedergewinnung der Sonntagseucharistie und zugleich für den häufigen Abendmahlsempfang einsetzt, ist die der Lima-Erklärung Eucharistie von 1982:

„Da die Eucharistie die Auferstehung Christi feiert, ist es angemessen, dass sie wenigstens jeden Sonntag gefeiert wird. Da sie das neue sakramentale Mahl des Volkes Gottes ist, sollte jeder Christ ermutigt werden, das Abendmahl häufig zu empfangen“ (Nr. 31).

¹⁴ Vgl. Lutheran World Federation, *Worship Ministry Study*, Geneva 1979.

2.2.2 Das Eucharistiegebet

Von den vielen Feierelementen des Abendmahls gerade das Eucharistiegebet herauszugreifen, ist insofern sinnvoll, als es sich hierbei um den zentralen Sprechakt der Feier handelt, der das Mysterium, das gefeiert wird, betend zum Ausdruck bringt.

In der Reformationszeit – so haben wir gesehen – war dieses zentrale Gebet in die Krise geraten. Ansätze, es wiederzugewinnen, gab es, zumindest in Deutschland, erst im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Zum eigentlichen Durchbruch aber kam es erst in der Aufbruchphase nach dem Zweiten Weltkrieg.

Bei der Agendenreform in den deutschen evangelischen Kirchen ging es – wie in vielen Kirchen der Welt – darum, das Eucharistiegebet „in einer biblisch-theologisch vertretbaren Form zu erneuern“.¹⁵ Dazu war man jetzt in der Lage.

a) Zur biblisch-theologischen Begründung konnte nun vor allem auf Forschungsergebnisse zur jüdischen Liturgie zurückgegriffen werden. Diese ließen Schlüsse zu auf Struktur und Inhalt des Tischdankgebets zur Zeit Jesu.¹⁶ Und das war wichtig; denn das Handeln Jesu beim Abschiedsmahl bestand ja nicht nur aus den überlieferten Deuteworten zum Brot und zum Wein. Diese waren vielmehr eingebettet in ein umfassenderes Handlungsgefüge, von dem die neutestamentlichen Schriftsteller in besonderer Weise das „Lobpreisen“ (εὐλογεῖν) und das „Danken“ (εὐχαριστεῖν) hervorgehoben haben.

Zum Ritus des jüdischen Sabbat- oder Festmahls gehört es, dass der Hausvater zu Beginn des Mahles einen kurzen Lobspruch, eine Eulogie, hebr. *berakha*, über das Brot spricht:

Gepriesen seist du, Herr, unser Gott, König des Weltalls,
der das Brot aus der Erde hervorgehen lässt.

Dann bricht er das Brot und teilt es an alle aus, womit das Mahl

¹⁵ Wilhelm Averbeck, „Die Wiedergewinnung des Eucharistischen Hochgebets im evangelischen Bereich“, in *Liturgisches Jahrbuch* 18, 1968, S. 19–43, hier S. 32 die Meinung von Christhard Mahrenholz wiedergebend.

¹⁶ Vgl. Louis Finkelstein, „The birkat ha-mazon“, in *The Jewish Quarterly Review* 19, 1928/29, S. 211–262, Text: S. 243–259. Dieser Text gibt die Form der *birkat ha-mazon* etwa um das Jahr 100 wieder.

eröffnet ist. Der Lobpreis am Ende des Mahles ist entfalteter und setzt sich aus mehreren berakot zusammen. Er wird feierlich über einen besonderen Kelch, den „Becher der Preisung“, gesprochen:

Jüdisches Tischdankgebet (*birkat ha-mazon*)

Meine Herren, lasst uns den Lobpreis sprechen.

A.: Gepriesen sei der Name des Herrn
von nun an bis in Ewigkeit.

Lasst uns preisen unseren Gott,
dass wir von dem, was sein ist, gegessen haben.

A.: Gepriesen sei unser Gott,
dass wir von dem, was sein ist, gegessen haben
und durch seine Güte leben.

Gepriesen sei unser Gott,
dass wir von dem, was sein ist, gegessen habe
und durch seine Güte leben.

A: Gepriesen sei er und gepriesen sein Name.

Gepriesen seist du, Herr, unser Gott, König des Weltalls,
der die ganze Welt mit seiner Güte speist,
mit Wohlwollen und Erbarmen.

Gepriesen seist du, Herr, der die Welt ernährt.

Wir danken dir, Herr, unser Gott,
weil du uns das ersehnte Land zum Erbe gegeben hast,
[dass wir von seinen Früchten essen
und satt werden an seinem Ertrag].

[(am Paschafest:) und weil du uns führtest aus Ägypten
und uns aus der Knechtschaft befreit hast].

Gepriesen seist du, Herr, unser Gott, für das Land und für die
Speise.

Erbarme dich, Herr, unser Gott, über Israel, dein Volk,
und Jerusalem, deine Stadt, und über Sion, das Zelt deiner Herr-
lichkeit,

deinen Altar und dein Heiligtum.
Gepriesen seist du, Herr, der Jerusalem erbaut.

[Gepriesen seist du, Herr, unser Gott, König des Weltalls,
der gut ist und Gutes tut.]

A.: Amen.¹⁷

Das Gebet besteht aus einem dialogischen Aufruf zum Lobpreis und dem aus drei berakot zusammengesetzten Gebet selbst: einer Preisung, einer Danksagung und einer Bitte. Die vierte *berakha*, der abschließende Lobpreis, ist für diese frühe Zeit nicht belegt, gehört aber, wie spätere Quellen zeigen, zur Grundstruktur des jüdischen Tischsegens. In die zweite *berakha* kann je nach Festanlass ein Embolismus eingefügt werden.

Im Wesentlichen gibt dieser Text die Art und Weise des Betens zur Zeit Jesu wieder. Auch Jesus wird, jüdischem Brauch entsprechend, über das Brot einen solchen Lobpreis gesprochen haben, bevor er es austeilte. Das deuten Matthäus und Markus mit „εὐλογήσας“ an (Mt 26,26; Mk 14,22). Und er wird nach dem Essen einen solchen Segen über den Becher der Preisung gesprochen haben, ein solches Tischdankgebet – wie immer er es in Worte gefasst haben mag. Nichts anderes kann mit „εὐχαριστήσας“ in allen Einsetzungsberichten (Mt 26,27; Mk 14,23; Lk 22,19 (20); 1Kor 11, 24 (25)) gemeint sein.

b) Der Auftrag Jesu, zu seinem Gedächtnis zu handeln, bezieht sich auf das Ganze der Mahlhandlung. Das Tischdankgebet gehört wesentlich dazu. Das Wissen um die Vollzugsgestalt dieses Gebetes wird der nachösterlichen Gemeinde Orientierung gegeben haben. Denn die Gestalt ihres Betens entspricht der der jüdischen Tisch*berakha*. Sie passt diese natürlich an ihre Situation an. Auffällig ist, dass bei diesem Prozess das Motiv der Danksagung vorherrschend wird. Das lässt sich an der Art, wie dieses Beten in frühen Zeugnissen beschrieben wird, und dann sehr deutlich an dem ersten ausgeformten Text eines Eucharistiegebetes erkennen.

¹⁷ Übersetzung des Textes von Finkelstein (Anm. 14), nach der lateinischen Fassung von Louis Ligier, in: Hänggi / Pahl, *Præx Eucharistica*, 1968. ³1998, S. 9-10.

Bereits in der Didache (um 100) steht die Danksagung im Mittelpunkt des Mahles:

„Betreffs der Eucharistie sagt folgendermaßen Dank“ (Did 9,1)
„Nach der Sättigung sagt folgendermaßen Dank“ (Did 10,1)
„Den Propheten aber gestattet Dank zu sagen, soviel sie wollen“ (Did 10,7)

Justinus beschreibt diese Danksagung in seiner Apologie (um 150), wie folgt:

Der Vorsteher „sendet dem Vater des Alls durch den Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes Lob und Preis empor und verrichtet eine längere Danksagung dafür, dass wir durch ihn dieser Gaben (gewürdigt) werden“ (Apol. I,65).

„Der Vorsteher sendet ... Danksagungen empor nach seinem Vermögen, und das Volk stimmt zu, indem es Amen spricht“ (Apol. I,67).

c) Den ältesten ausgeformten Text einer christlichen *berakha* bietet die Traditio apostolica Anfang des 3. Jahrhunderts. Dieses Eucharistiegebet (TrAp 4), auch Kanon des Hippolyt genannt, steht ganz in der Tradition des jüdisch-frühchristlichen Betens, hat aber nicht mehr die dreigliedrige *berakha*-Struktur, sondern prägt diese – unter Konzentration auf das Danksagungsmotiv – um zu einer zweigliedrigen Form: einer großen Christusanamnese mit anschließender Bitte (Epiklese). Der Einsetzungsbericht ist nach Art eines Embolismus in die Anamnese eingebunden, und zwar durch relativischen Anschluss. Diese Einbindung in das Eucharistiegebet ist sehr bemerkenswert und sei daher kurz zitiert:

Wir sagen dir Dank, Gott, durch deinen geliebten Knecht Jesus Christus,
den du in dieser Endzeit uns als Retter, Erlöser und Boten deines Willens gesandt hast,

...

der, deinen Willen erfüllend und dir ein heiliges Volk erwerbend,
seine Hände ausgebreitet hat, als er litt,
um vom Leiden zu befreien alle, die an dich glauben,
der, als er aus freiem Willen dem Leiden überliefert wurde,
damit er den Tod zerstöre, die Fesseln Satans zerbreche, ...
eine Grenze (dem Tod) festsetze, und die Auferstehung offenbare,
das Brot nahm und dir Dank sagend sprach ... (TrAp 4).

Die dann folgenden Einsetzungsworte sind somit völlig in die anamnetische Danksagung integriert.

Der Text der *Traditio Apostolica* war nicht zum wörtlichen Nachvollzug gedacht; er sollte vielmehr als Modell gelten¹⁸ und hatte somit eher die Funktion eines Kanons, einer Richtschnur. De facto aber hatte dieses Eucharistiegebet doch eine große Auswirkung auf die Ritenbildung in Ost und West. Viele orientalische Anaphoren, vor allem die des antiochenischen Ritus,¹⁹ folgen ihm in Inhalt und Struktur und auch der römische Kanon, wenn man von den vielen späteren Ergänzungen absieht.

Heute ist das Eucharistiegebet des Hippolyt wieder neu zur Geltung gekommen. „Es gehört zu den bekanntesten und am meisten gebrauchten in der Ökumene und wird von kaum einer Liturgiereform mehr übergangen.“²⁰ In der römischen Liturgie geht das erste der drei 1968 neu hinzugekommenen Eucharistiegebete auf den Hippolyt-Text zurück.

d) An dieser Stelle ist nun ein großer Sprung in die Gegenwart zu machen. Seit etwa Mitte des 20. Jahrhunderts sind viele Kirchen darum bemüht, im Kern der Eucharistiefeyer ein Gebet wiederzugewinnen, das die Isolation der Einsetzungsworte überwindet und das der Eucharistia Jesu sowie der altkirchlichen Tradition besser entspricht als die Versuche der Reformationszeit *und* auch besser als

¹⁸ Vgl. TrAp 9.

¹⁹ Vgl. Hänggi / Pahl, *Prex Eucharistica*, S. 204–373.

²⁰ Hans-Christian Schmidt-Lauber, „Die Eucharistie“, in: Ders. u. a. (Hgg.), *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, Göttingen 2003, S. 207–247, hier S. 239.

der alte Canon Romanus. Diese Bewegung ist weltweit voll in Gang.

Das „Evangelische Gottesdienstbuch“ von 1999 enthält, zusammen mit seinem Ergänzungsband, 25 Eucharistiegebete im klassischen *berakha*-Stil.²¹ Sie sind für die Feier nach Grundform I vorgesehen und stehen unter der Überschrift „Abendmahlsgebet (Eucharistiegebet)“. Die dazugehörenden Präfationen mit Sanctus sind unter der Überschrift „Lobgebet (Präfation)“ zusammengefasst.

Als erster in der Textsammlung von Abendmahlsgebeten rangiert, in bearbeiteter Fassung und zum Singen eingerichtet, der Text der Vorläufer-Agende, d. h. der Agende I der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands von 1955²². Zwar nur als alternative Form B vorgesehen, war dies jedoch schon sehr früh der Versuch, ein geschlossenes Eucharistiegebet zu gewinnen, und zwar durch die Hinzufügung eines Postsanctus mit Epiklese vor den Einsetzungsworten und einer Anamnese mit eschatologischem Ausblick und Doxologie im Anschluss an sie. Die die Einsetzungsworte umrahmenden Elemente, als Abendmahlsgebet I und II bezeichnet, sind im Evangelischen Gottesdienstbuch allerdings immer noch als fakultativ gekennzeichnet²³.

Neben vielen Neuschöpfungen enthält die Agende auch älteres Traditionsgut, so das Eucharistiegebet des Hippolyt²⁴ und das der Lima-Liturgie²⁵, letzteres in gekürzter Form (der vollständige Text findet sich im Ergänzungsband²⁶).

Für das Abendmahl nach Grundform II, dem oberdeutschen Typ, werden insgesamt 16 Gebete angeboten²⁷. Sie stehen unter der Überschrift „Abendmahlsgebet (Grundform II)“. Diese Gebete haben einen nicht auf die *berakha* rückführbaren Stil, obwohl auch sie mehr

²¹ *Evangelisches Gottesdienstbuch*, S. 80–81. S. 229–231. S. 634–660; EGB Ergänzungsband, Nr. 137–147.

²² *Evangelisches Gottesdienstbuch*, S. 634 (113–117 mit Noten).

²³ Ebd. 113–117; vgl. auch 80–81 (Ordinarium).

²⁴ Ebd. 645–646 (647–651 mit Noten).

²⁵ Ebd. 656–658.

²⁶ *Evangelisches Gottesdienstbuch*, Ergänzungsband, S. 313–316.

²⁷ *Evangelisches Gottesdienstbuch*, S. 143. S. 666–669; Ergänzungsband, S. 318–320. S. 493–508.

oder weniger die eucharistiespezifischen Motive Danksagung/Anamnese und Epiklese enthalten.

Die „Reformierte Liturgie“ von 1999 enthält 6 Abendmahlsgebete für Form A²⁸, die der Grundform II des Evangelischen Gottesdienstbuchs entspricht.

Bemerkenswert ist, dass sie außerdem noch 7 Texte für die Feier nach Form B, d. h. nach dem Messtyp, bereithält.²⁹ Dies ist ein Novum für die deutsche reformierte Liturgie, die sich – ganz offensichtlich aus Angst vor Identitätsverlust – am längsten der Wiedergewinnung des altkirchlichen Eucharistiegebets verschlossen hatte. Heute lesen wir im Vorwort der Agende: „Wir (d. h. das Moderamen des Reformierten Bundes, die Verf.) bemühen uns, wo es möglich und geboten ist, um Nähe zur liturgischen Arbeit anderer protestantischer Kirchen.“ und etwas später: „Freilich kann liturgische Aufmerksamkeit nicht bei der Ökumene der eigenen Kirchenfamilie stehen bleiben; und so enthält die *Reformierte Liturgie* auch Gebete anderer Konfessionen“.³⁰

e) Damit ist, bedingt durch das gestellte Thema, nur die Situation der evangelischen Kirchen in Deutschland angesprochen. Nimmt man aber noch die Entwicklung im übrigen Europa und in den USA hinzu, so beträgt die Zahl der in offiziellen Agenden angebotenen Eucharistiegebete weit über 100 Texte.³¹ Nicht aber die große Zahl ist dabei das Erstaunliche, sondern die so schnelle Akzeptanz eines Gebetselementes, das in vielen Kirchen Jahrhunderte lang kaum Bedeutung hatte, nun aber aufgrund fortgeschrittener wissenschaftlicher Erkenntnisse und aus ökumenischem Antrieb wiederentdeckt und in das Zentrum der Abendmahlsfeier gerückt worden ist.

Dabei lässt sich auch unter inhaltlichem Aspekt eine große Übereinstimmung feststellen. Die für das Eucharistiegebet wichtigen Motive Danksagung (Präfationsdialog, Präfation, Sanctus, Postsanctus) – Einsetzungsworte – Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu

²⁸ Bukowski (Hg.), *Reformierte Liturgie*, S. 349–350 u. S. 377–379

²⁹ Ebd. 361–362, 368 u. 383–384.

³⁰ Ebd. 16–17.

³¹ Vgl. Frieder Schulz, „Das Eucharistiegebet in den Kirchen der Reformation als Frucht ökumenischer Konvergenz“, in: K. Schlemmer (Hg.), *Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen?* (Quaestiones disputatae 132), Freiburg i.B. 1991, S. 101.

Christi (Anamnese) – Gaben- und/oder Kommunionepiklese – Schlussdoxologie sind rezipiert und gelten praktisch als konstitutiv.³² Auch die anamnetische Akklamation „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir...“ hat sich fest eingebürgert. Dagegen kommen andere, traditionell ebenfalls mit dem Eucharistiegebet verbundene Elemente überhaupt nicht oder nur sehr selten in evangelischen Eucharistiegebeten vor; dies sind: Darbringungsaussagen, Interzessionen einschließlich der Bitte für die Verstorbenen, Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft, Ausdruck der Gemeinschaft mit den Heiligen. Hier stoßen wir allerdings auf Probleme. Sie betreffen vor allem die Darbringungs- bzw. Opferaussagen.

Trotz der durch ökumenische Dialoge erzielten Ergebnisse³³ war es nicht möglich, die Beziehung der feiernden Gemeinde zum Opfer Jesu Christi konsensfähig zum Ausdruck zu bringen. Zu würdigen ist das Ringen um einen solchen Ausdruck: So hatte der Vorentwurf zum Evangelischen Gottesdienstbuch bei der Übernahme des Hippolyt-Textes das *offerimus* in der Anamnese noch zu übersetzen versucht³⁴. Doch ist in der endgültigen Fassung des Gottesdienstbuchs dieser Versuch nicht weitergeführt worden; der betreffende Passus wurde ersatzlos gestrichen. Dies ist symptomatisch für die heutige Situation, zumindest die in Deutschland. Das Opfermotiv wird, weil vorbelastet, ausgeblendet, und die Frage ist offen, ob und

³² Allerdings hält die jüngst veröffentlichte Orientierungshilfe der Evangelischen Kirche in Deutschland nach wie vor einzig die Einsetzungsworte für unverzichtbar: Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche*, Gütersloh 2003, S. 49. – Vgl. hierzu sowie zur Auseinandersetzung mit der Kirchenhistorikerin Dorothea Wendebourg und ihrer Deutung der Einsetzungsworte im Verhältnis zum Dankgebet beim Abendmahl: Klaus Raschzok, „Der Streit um das Eucharistiegebet in den Kirchen der Reformation“, in: Winfried Haunerland (Hg.), *Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie*, Würzburg 2005, S. 145–172; ferner Schmidt-Lauber, *Handbuch der Liturgik*, S. 243.

³³ Vgl. besonders den Bericht des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen „Das Opfer Jesu Christi und der Kirche“, 1982 (s. oben 2.1.2), veröff. in: Karl Lehmann u. Edmund Schlink, *Dialog der Kirchen 3*, Freiburg i.B. / Göttingen 1983.

³⁴ *Erneuerte Agende, Vorentwurf*, Hannover – Bielefeld 1990, S. 619: „So gedenken wir ... / Wir kommen vor dein Angesicht mit diesem Brot und diesem Kelch.“ – Die Darbringung wird als Hintreten vor Gottes Angesicht neu formuliert.

wie es in Zukunft zur „Wiedergewinnung eines neu interpretierten Opferbegriffs im ökumenischen Horizont“³⁵ kommen kann.

2.3 Auswirkungen auf die liturgische Praxis

Es gibt leider noch keine empirischen Untersuchungen, die über die Annahme der geltenden Agenden Auskunft geben könnten. Ich kann mich für die folgenden Ausführungen nur auf eigene Beobachtungen und auf Auskünfte beziehen, die ich von Mitgliedern der Liturgischen Konferenz erhalten habe.

Was die Rezeption des „Evangelischen Gottesdienstbuchs“ betrifft, so kann als positives Indiz für seine Akzeptanz in gewisser Weise die sehr große Abnahme von über 60.000 verkauften Exemplaren gewertet werden.

Bei der Vorstellung des Agendenwerks in Bildungsveranstaltungen verschiedenster Art fällt auf, dass es insbesondere von der jüngeren Pfarrergeneration gut aufgenommen wird. Hier scheint das Gespür dafür zu wachsen, dass das ständige Experimentieren nicht ausreicht. Man ist sichtlich froh, etwas Konkretes, „Handfestes“ verfügbar zu haben. Ältere Pfarrerrinnen und Pfarrer hingegen benutzen das Buch eher als „Steinbruch“ und bleiben lieber bei ihren gewohnten, vielfach selbst geschaffenen Formen.

Zur „Reformierten Liturgie“ lässt sich nur so viel sagen: Sie enthält erstmals in der Geschichte Elemente eines eigenen Propriums für die Sonn- und Festtage. Dieses Angebot wird von den meisten Gemeinden aufgegriffen und gerne genutzt. Anders verhält es sich mit dem Ordinarium, auch mit dem der Abendmahlsfeier. Hier erweisen sich die überkommenen Strukturen als äußerst beharrlich.

2.3.1 Häufigkeit des Abendmahls

Erst seit den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts hat die Abendmahlshäufigkeit wieder zugenommen. Die Statistik der letzten

³⁵ Frieder Schulz, „Das Opfermotiv in der liturgischen Tradition der Reformationskirchen bis heute“, in: Albert Gerhards / Klemens Richter (Hgg.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt*, Freiburg i. B. - Basel - Wien 2000 (Quaestiones disputatae 186), S. 234–256, hier S. 255. - Vgl. auch die übrigen Beiträge des Bandes; sowie Schmidt-Lauber (Anm. 19) S. 231–234.

Jahrzehnte ergibt, dass in Deutschland die Zahl der Gottesdienste mit Predigt und heiligem Abendmahl und auch die Zahl der Kommunikanten kontinuierlich gestiegen ist. In den Gliedkirchen der EKD beträgt der Anteil an Abendmahlsfeiern heute ungefähr ein Viertel der Hauptgottesdienste an Sonn- und Festtagen. So feiert mittlerweile jede Gemeinde in der Regel einmal im Monat Abendmahl, dazu noch an großen Festtagen, vor allem Karfreitag, Ostern und Ewigkeitssonntag. Nur wenige Gemeinden feiern jeden Sonntag Abendmahl.

Insgesamt zeichnet sich deutlich ein Trend ab hin zu größerer Abendmahlshäufigkeit. Das lässt hoffen. Hier könnte sich meines Ermessens langsam eine Abendmahlsspiritualität entwickeln, für die die allsonntägliche Feier ersehntes Ziel wäre. Das Abendmahl könnte dann auch in den Kirchen der Reformation de facto konstitutiv werden für die Feier des Sonntags, ganz so wie bei den meisten anderen Kirchen der weltweiten Ökumene. Mir scheint dies eine wesentliche Voraussetzung für ein gemeinsames Eucharistieverständnis auf dem Weg zu einer gemeinsamen Eucharistiefeyer zu sein.

2.3.2 Integrierte Abendmahlsfeier

Die Praxis, das Abendmahl nur als Anhängsel zum Predigtgottesdienst zu behandeln, ist in Deutschland bereits mit Einführung der Agende I für die lutherischen Kirchen und der Agende I für die Evangelische Kirche der Union, beide aus den 50er Jahren, überwunden: Das Abendmahl ist voll in den Gottesdienst eingebunden. Teilnehmende, die nicht zum Abendmahl gehen, bleiben bis zum Ende des Gottesdienstes in der Kirche.

2.3.3 Eucharistiegebet

Anders verhält es sich mit der Rezeption des Eucharistiegebetes. Dort, wo das Abendmahl nach der Form des Messtyps gefeiert wird, besteht der Kern der Handlung aus: Präfation mit Sanctus – Einsetzungsworten – Vaterunser – Agnus Dei – Austeilung. Die Einsetzungsworte bleiben als Verkündigungswort deutlich abgesetzt von der Präfation einerseits und dem Vaterunser andererseits.

Und auch in den Gemeinden reformierter Prägung ist es nicht anders. Hier konzentriert sich die Abendmahlshandlung auf die Elemente: Ein-

setzungsworte – fakultative Abendmahlsbesinnung (die alte Ver-mahnung) – Abendmahlsgebet – Vaterunser – Austeilung. In einigen Gegenden ist es noch üblich, dass sich die Gemeinde durch vorheriges Sündenbekenntnis mit Absolution auf das Abendmahl vorbereitet.

Die von den neuen Agenden angebotenen Eucharistiegebete werden, wenn überhaupt dann nur sehr zögerlich angenommen, – am ehesten noch in Kirchen großer Städte, wie zum Beispiel in der Hamburger Michaeliskirche, und dort wo Pfarrer oder Pfarrerinnen durch die Liturgische Bewegung, etwa die der Michaelsbruderschaft, geprägt sind, oder auch in geistlichen Gemeinschaften. Im übrigen besteht hier noch großer Handlungsbedarf, als Aufgabe für die Zukunft.

3. Bleibende Aufgabe der liturgischen Erneuerung: Ökumenische Konvergenz

In diesem letzten, zusammenfassenden Teil möchte ich meine Ausführungen auf das Eucharistiegebet konzentrieren, gerade weil es hier in besonderer Weise Handlungsbedarf gibt.

Blickt man auf die Angebote der Abendmahlsagenden, so ist die Tendenz zur Wiedergewinnung der altkirchlichen liturgischen Formen unverkennbar. Es gibt so gut wie keine neu herauskommende Agende mehr, die nicht wenigstens einige Eucharistiegebete zur Auswahl bereitstellt. Wenn auch die Akzeptanz durch die Gemeinden noch zögerlich sein mag, so halte ich es dennoch für erforderlich, sich von diesem weltweiten Aufbruch herausfordern zu lassen.

Es wäre meines Erachtens für die Praxis wichtig, die bereitgestellten agendarischen Texte gut zu prüfen und sich mit der vielleicht noch ungewohnten Art des Betens vertraut zu machen, nicht zuletzt auch, um andere, etwa in Aus- und Fortbildungsprogrammen, dazu ermutigen zu können. Es tut sich hier ein weites Gebiet liturgischer Erneuerung auf, wodurch die Einsetzungsworte aus ihrer Isolierung befreit und die ganze Abendmahlsfeier für die Gemeinde freudiger, festlicher, österlicher gestaltet werden kann.

Zur Motivation, sich für diese Aufgabe einzusetzen, ließen sich aufgrund der vorausgegangenen Ausführungen folgende Gründe anführen:

- Zum einen das historische Argument, also der Rückgriff auf die Tradition der Alten Kirche. Dieses Argument kann jedoch sicherlich nur eines unter anderen sein.

- Sodann die biblische Begründung, d. h. die Orientierung am Handeln Jesu beim Stiftungsmahl. Dieses Argument dürfte wohl als das maßgebliche angesehen werden.

- Besonders wichtig scheint mir aber auch das ökumenische Argument zu sein: Von der theologischen Aufgabe des Gebetes her, nämlich die Glaubenswirklichkeit des eucharistischen Mysteriums feiernd zum Ausdruck zu bringen, eröffnet sich hier die Chance, im Ringen um einen Ausdruck, der die gemeinsame Glaubenssicht ins Wort bringt, immer mehr auf einander zu gehen. Das ist unter Umständen sehr schwer, wie sich am Beispiel der Opferaussagen gezeigt hat. Die traditionelle Form des Gebetes, die allerdings ebenfalls der Überprüfung und eventuell der Korrektur bedarf, könnte da eine bleibende Herausforderung und Aufgabe bedeuten.

Dabei sollte im Auge behalten werden, dass auch andere Gebetsformen geeignet sind, diese Aufgabe zu erfüllen. Das schlichte Abendmahlsgebet der reformierten Liturgie hat sie seit Calvins Zeiten Jahrhunderte lang zu erfüllen gesucht. Im Gesamtrahmen des herkömmlichen reformierten Gottesdienstes hat dieses Gebet seinen gültigen Sitz im Leben.

Die Ermutigung aber, sich besonders für die noch ältere Tradition des Betens in der Eucharistiefeyer einzusetzen, stützt sich auf die Tatsache,

- dass einerseits die bis in die Frühzeit der Kirche hinabreichende Gestalt des Eucharistiegebets so vielen Kirchen der Welt gemeinsam ist: vor allem den orientalischen Kirchen, der römisch-katholischen, der anglikanischen und der alt-katholischen Kirche,

- und dass andererseits, wie wir gesehen haben, auch viele evangelische Kirchen aufgebrochen sind, das Eucharistiegebet wiederzugewinnen. Für letztere waren sicher die vielen ökumenischen Begegnungen die treibende Kraft gewesen. Nicht zuletzt um der Ökumene willen haben sich diese Kirchen auf das Abenteuer Eucharistiegebet eingelassen.

Ich bin der Meinung, den so beschrittenen Weg gilt es weiterzugehen – gemeinsam, in unbefangenen gegenseitigen Austausch und ge-

gegenseitiger Bestärkung, in unerschütterlichem ökumenischen Geist und in der Hoffnung auf immer größere Konvergenz in den Feierformen wie auch in dem sie tragenden Glauben.

Summary: *The way the reformational churches celebrate the Eucharist has been shaped by the alterations the reformers in 16th century introduced in their spheres of influence. The original intention was to emphasize the communal character of the sacrament, yet it has ironically led to its extreme rareness. The sole criterion of the Lord's supper being explicit Biblical instruction, some of its traditional elements got lost. The 20th century, however, has witnessed a new interest in the traditional structure of the Eucharist even among Protestants, supported by rediscovery of important documents of the Early church. The article deals with the reception of this development within German-speaking Protestantism.*

Keywords: Lord's supper - Eucharist - Reformation - Didache - Offertory - sacrifice - book of worship.

MÖGLICHKEITEN DER PSYCHOLOGISCHEN EXEGESE

Ravasz Hajnalka, Orechova Potôň

Obwohl sich die den europäischen deutschsprachigen Raum bestimmenden Theologen schon in den letzten Jahrzehnten das Schlagwort Interdisziplinarität und interwissenschaftliche Zusammenarbeit auf ihre Fahnen geschrieben haben, blieb doch die Anerkennung anderer Disziplinen bisher zurück und rief bei einigen Forschern geradezu eine Geschlossenheit auf ihrem Fachgebiet hervor. Auch heute noch kann es geschehen, dass, sollten die Wörter Psychologie und Exegese in einem Satz gemeinsam vorkommen, sich viele Exegeten verschließen und hinter dicke Schutzwände zurückziehen, um ihren Stand der neutestamentlichen Forschung zu verteidigen.

Die psychologische Exegese muss im 21. Jahrhundert immer noch unter der Last, die die dialektische Theologie durch die Verurteilung der Psychologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf ihre Schultern gelegt hat, stöhnen. So vergaß die Exegese die Anstöße, die F. D. E. Schleiermacher, die religionsgeschichtliche Schule und Albert Schweizer oder Oskar Pfister für die psychologische Exegese gaben. In den 60-er Jahren kam es zu einem psychologischen Boom, in dem verschiedene Teilgebiete der Psychologie breit erforscht wurden und weitgehend Anerkennung fanden. So kam der katholische Theologe Eugen Drewermann auf die Idee, sich auf exegetischem Gebiet der Psychologie zuzuwenden und neutestamentliche Texte tiefenpsychologisch zu exegieren.

Für den heutigen Stand der psychologischen Exegese bereitet aber das Erbe Drewermanns mehr Barrieren als Hilfestellungen. Wie der Titel der Aufsatzsammlung von Gerhard Lohfink und Rudolf Pesch „Tiefenpsychologie und keine Exegese“ zeigt¹, wurde diese exege-

¹ Gerhard Lohfink u. Rudolf Pesch (Hgg.), *Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*, Stuttgart 1987.

tische Methode wild kritisiert und das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, und so mit der Kritik der tiefenpsychologischen Exegese das ganze Gebiet der psychologischen Exegese verurteilt.

Ich möchte an dieser Stelle gerne hier die Vielfalt der psychologischen Exegese zeigen und am Ende die Aufmerksamkeit auf die Möglichkeiten psychologischer Exegese lenken. Im ersten Schritt werde ich die psychologische Exegese im Allgemeinen kurz vorstellen. Danach werde ich in einem zweiten Schritt ihre verschiedenen Forschungsrichtungen darstellen und damit ihre Vielfalt aufzeigen, systematisch darstellen und kritisch hinterfragen, mit besonderer Aufmerksamkeit auf die historisch-psychologische Exegese und ihre Teilgebiete, damit ich im letzten Schritt eine realistische Einschätzung ihrer künftigen Möglichkeiten versuchen kann.

Die psychologische Exegese nimmt die Texte als ganzheitliche Rezeptionen wahr. Diese ganzheitliche Wahrnehmung finde ich sehr bereichernd für die Exegese, weil so nicht nur nach der logischen Argumentation und den historischen Fakten nachgefragt wird, sondern auch die emotionale und unbewusste Dimension der Texte, Autoren und Adressaten eingeschlossen wird. Das Verstehen der biblischen Texte wird als psychologischer Akt wahrgenommen. Aber die psychologische Exegese kann keine einheitliche exegetische Methode sein, da ihr größter Partner, die Psychologie, selber aus vielfältigen Modellen besteht, die bei der Forschung verschiedene Methoden verwenden. Weil man heute keine empirische Studie mit oder über die biblischen Gestalten oder die urchristlichen Gemeinden durchführen kann, wird nur die theoretische Psychologie der neutestamentlichen Exegese zu Hilfe sein.

Was ich Ihnen ans Herz legen und immer wieder betonen möchte, ist die Aussage, dass psychologische Exegese nicht nur tiefenpsychologische Exegese bedeutet. Unter psychologischer Exegese verstehen wir eine Zusammenfassung all jener Versuche, die „Texte als Ausdruck und Vollzug menschlichen Erlebens und Verhaltens“ zu deuten oder noch weiter differenziert „die Deutung der Texte selbst als Formen des Erlebens und Verhaltens“² zu verstehen. Die größte

² Gerd Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen 1983, S. 11 und Anm. 2.

Schwierigkeit für die psychologische Richtung der Exegese ist die Tatsache, dass Psychologie im engeren Sinne eine empirische Wissenschaft ist. Wir werden im Folgenden sehen, ob und wie die Teilausrichtungen der psychologischen Exegese mit diesem Problem umgehen.

Die tiefenpsychologischen oder psychodynamischen Ansätze wurden auf Grundlage der Freudschen und Jungschen Psychologie von Maria Kassel im Bereich der praktischen Theologie und von Eugen Drewermann im Bereich der neutestamentlichen Exegese angewandt³ und als „archetypische Hermeneutik der menschlichen Psyche“ definiert.⁴ In der Bibel wurde nach archetypischen Grundstrukturen gesucht, wie nach Bildern, Symbolen oder Vorstellungen, die als allgemein-menschlich gelten und darum ihren Platz im kollektiven Unbewussten der Menschheit haben. Dadurch wird aber die Bibel nicht als „fremder Gast“, in ihrem ganz verschiedenen und den heutigen und hiesigen Menschen fremden historisch-sozialen Kontext wahrgenommen, sondern es kommt zu schnell zu einer Überwindung der Distanz zwischen der Welt der biblischen Figuren und den heutigen Lesern.

Die Exegese geschieht analog zur Traumdeutung. Der Exeget unterscheidet zwischen der Oberfläche des Textes und der unter der Oberfläche in Symbolen verschlüsselten seelischen Problematik. Man braucht zuerst eine gründliche Analyse des Objektiven, weil es auch die inneren Prozesse in einer Bilder- oder Mythensprache spiegelt. Am besten sind dabei erzählende Texte für die tiefenpsychologische Analyse geeignet, weil es bei ihnen am einfachsten ist, die Hermeneutik der Identitätsfindung anzuwenden.

Der Vorteil dieser Methode ist, dass sie die Bibel aus ihrer Sprachlosigkeit heraushebt und sie nicht in den Händen der Theologen zurückhält, sondern sie in die Hände der Laien weitergibt. Die gegenwärtigen Leser fühlen sich angesprochen, weil das Gefühl erweckt wird, in der Bibel gehe es um ihre eigenen intimsten Probleme.

³ Maria Kassel, *Biblische Urbilder: tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung*, München 1980; Eugen Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, Olten/Freiburg 1984, I-II.

⁴ Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, S. 66.

Was die Exegese durch die Betonung der emotionalen Ebene der biblischen Texte gewonnen hat, verliert sie durch die Zuspitzung auf das Innere der einzelnen Individuen. Die historischen und sozialen Aspekte der Texte kommen gar nicht zu Wort, die Geschichte wird durch die Betonung des Überindividuellen und Überzeitlichen relativiert. Ich finde an dieser Exegese in höchstem Maße fraglich, dass sie im Menschen selbst die Kraft der Heilung sieht. Gott wird personifiziert, was auch sehr gefährlich ist.

Der religionspsychologischen Exegese wurde durch die theoretische Vorarbeit des Heidelberger Neutestamentlers Gerd Theißen der Boden bereitet und diese für die neutestamentliche Forschung anwendbar und fruchtbar gemacht.⁵ Theißen baut auf die Ergebnisse der Entwicklungspsychologie auf und behauptet, dass sich während der menschlichen Entwicklung kognitive Strukturen von Symbolen bilden. Die religionspsychologische Exegese stellt die Frage, welche Möglichkeiten der Lebensbewältigung Symbole eröffnen. Es gibt keinen direkten Zugang zum Verständnis, keinen direkten Zugang zu Gott – nur durch die Welt der Symbole. Darum ist es wichtig, die bewusste und unbewusste Symbolebene zu untersuchen.

Theißen wendet nach theoretischen Überlegungen diesen religionspsychologischen Ansatz auf ausgewählte neutestamentliche Texte an. Textkritisch, traditionsgeschichtlich und psychologisch werden die paulinischen Textabschnitte 1Kor 4,1–5; 14,20–25; 2Kor 3–4,6; 1Kor 11,3–16; Röm 7,7–23; 1Kor 14 und 2,6–16 analysiert. Die psychologische Analyse geschieht auch in drei Schritten: zuerst werden die lerntheoretischen, dann die psychodynamischen und im letzten Schritt die kognitiven Aspekte der Texte untersucht. Es wird nach den bewussten Aussagen des Autors gefragt, seine Vergangenheit analysiert und die psychologische Ebene, die den Text verstehbar und in die Gegenwart übertragbar macht, aufgedeckt.

Die religionspsychologische Exegese möchte, wie die Vorgehensweise Theißens zeigt, nicht völlig mit historisch-kritischen Exegesemethoden Schluss machen, sondern sich vielmehr als ihre Ergänzung verstehen.

Gerd Theißen gründet seine Theorie auf fünf Prämissen der her-

⁵ Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, S. 11–65.

meneutisch orientierten Psychologie. Die Möglichkeit der psychologischen Exegese sieht er darin, dass menschliches Erleben und Verhalten interpretativ vermittelt, geschichtlich bedingt und inhaltlich geprägt sind, menschliches Erleben und Verhalten sich in Texten objektivieren lassen und einen ganzheitlichen Zusammenhang bilden.

Die Untersuchung der Texte geht in drei Schritten vor. Zuerst wird der Text mithilfe des lerntheoretischen Ansatzes analysiert. Theißen postuliert als Voraussetzung für eine fruchtbare religionspsychologische Analyse der Bibel, dass der Ansatz kognitiv modifiziert werden muss, was bedeutet, dass die Lernprinzipien des assoziativen, operanten und imitativen Lernens auf symbolische Verstärker und Modelle angewandt werden. Weil das religiöse Erleben und Verhalten sozial gelernt ist, kann man aus lerntheoretischer Sicht nach neuen Verstärkern und Modellen der symbolischen Welt des Urchristentums fragen.⁶

Der zweite Schritt geschieht nach dem psychodynamischen Ansatz. Er hilft durch Interpretationen dazu, ehemals unbewusste Aspekte bewusst zu machen und zu integrieren. Dabei kommt den genetischen Prädispositionen, anders gesagt den Archetypen, den frühkindlichen Prägungen und kulturellen Deutungen eine große Rolle zu.

Im letzten Schritt geschieht die eigentliche psychologische Exegese durch den kognitiven Ansatz. Er geht von der Annahme aus, dass die Texte Ausdrücke psychischer Prozesse sind. Weil sich das menschliche Erleben und Verhalten sich im Text niederschlägt, enthalten die Texte Interpretationen, die nach dem kognitiven Ansatz psychologisch entscheidend sind. So kann Gerd Theißen die Texte auf dreifache Weise interpretieren: deskriptiv, analytisch und komparativ.

Die Möglichkeit der Verwendung kognitiver Ansätze liegt darin, dass sie die religiösen Texte nicht zu erklären versuchen, nicht fragen, was die einzelnen Symbole bedeuten, sondern nur diese Texte benutzen. Sie sehen in den Symbolen Deutungsangebote und fragen, wie man mit Symbolen umgeht. So kann man lernen, welche Symbole die menschliche Entwicklung lenken oder fördern oder wie

⁶ Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, S. 19–20.

man mit den Symbolen leben kann, nämlich was für Rollenangebote sie anbieten oder wie sie dabei helfen die Probleme des Lebens zu lösen, den Schmerz zu lindern. Diese Methode beansprucht einen mündigen und kritikfähigen Leser, weil von ihm erwartet wird, Entscheidungen darüber zu treffen, ob die Symbole als Hilfe zur Bewältigung oder Hilfe zur Verdrängung der Probleme verstanden werden.

Der dritte Bereich der psychologischen Exegese, *die historische Psychologie*, die aber in den Hermeneutik- und Exegeseintroduktionen nur kurz und einheitlich dargestellt wird, wird dem anderen Heidelberger Neutestamentler Klaus Berger⁷ zugeschrieben.⁸ Es gab aber auch schon frühere Versuche, die die historische Psychologie zur Hilfe nahmen.⁹ Diese Form psychologischer Exegese werde ich länger behandeln, weil ich gerade auf diesem Gebiet die größten Möglichkeiten zur Anwendung psychologischer Exegese sehe.

Ziel Bergers war es, Psychologen einen direkten Zugriff auf das Neue Testament möglich zu machen und die Texte der Bibel so vorzubereiten, dass sie in einem Gespräch möglichst unzweideutig verstanden werden können. Er versucht, die Erfahrungen früher Christen zu schildern. Dies hält er mit Hilfe der historischen Psychologie für möglich, weil das „seelische Innere des Menschen wie die Auffassungen von ihm einem tiefgreifenden geschichtlichen Wandel unterworfen sind“.¹⁰

Die Frage, für die sich die historische Psychologie interessiert, ist die „Art, in der sich die Wirklichkeit des Menschen im Horizont von Offenbarung darstellt“.¹¹ Berger findet es aber zu riskant, eine mo-

⁷ Klaus Berger, *Historische Psychologie*, Stuttgart 1991.

⁸ Udo Schnelle und Manfred Oeming zeichnen nur eine kurze Skizze von der tiefenpsychologischen und historischen Psychologie in der Exegese und theologischen Hermeneutik, bei der historischen Psychologie differenzieren sie aber nicht weiter. Udo Schnelle, *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, Göttingen 2005, S. 191–195. Manfred Oeming, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt 1998, S. 51–55; S. 102–108.

⁹ Z. B. der Heidelberger Philosoph Karl Jaspers in seiner medizinischen Untersuchung Ezechiels: Karl Jaspers, *Der Prophet Ezechiel. Eine pathographische Studie*, Willsbach/Heidelberg 1947. Oder aus dem Neuen Testaments wurde die Geschichte der Persönlichkeit des Paulus untersucht, siehe Hans-Joachim Thilo, „Paulus. Die Geschichte einer Entwicklung psychoanalytisch gesehen“, in *WzM* 37 (1988) 2–14.

¹⁰ Berger, *Historische Psychologie*, S. 17.

¹¹ Berger, *Historische Psychologie*, S. 17.

derne Humanwissenschaft als Fragehorizont für antike biblische Texte zu wählen. Darum geht er einen anderen Weg: Er setzt voraus, dass die Erlebnisweisen der Psyche der Menschen des Neuen Testaments andere sind als unsere, und darum versucht er diese Anschauungen des Neuen Testaments mit unseren Erwartungen ins Gespräch zu bringen. Dabei stehen systematische Fragen im Vordergrund, vor der exegetischen Fragestellung, so dass Andersartigkeit und Eigengestalt des Textes verstanden werden. Gerd Theißen widerspricht diesem Versuch und bestreitet die These, dass moderne psychologische Kategorien in der antiken Welt unanwendbar seien.¹² Seinerseits kennt er die Selbstausslegung antiker Autoren.

Die wichtigste Methode für Klaus Berger ist die der guten Fragestellung, nämlich zu fragen „nach all den Selbstverständlichkeiten, die wir voraussetzen, die aber in den neutestamentlichen Texten fehlen. Jeder Text ist daher so zu befragen: Was fehlt gegenüber unserer „normalen“ Erfahrung? Was ist offenkundig anders gegenüber dem, wie wir es sagen würden?“¹³ Er fragt in den Texten nach der Extravaganz; er interessiert sich für Texte, die von Alltagsreligiosität berichten; er rekonstruiert Weltanschauungen und fragt nach dem rhetorischen Gehalt der Textelemente und den möglichen Identifikationsstellen für die Leser; er sucht nach möglichen Analogien zum im Text Dargestellten. Er betont die Wichtigkeit antiker wissenschaftlicher psychologischer Entwürfe. Er hebt hervor, dass es „die historische Psychologie der Bibel“ nicht gibt.¹⁴ Klaus Berger kommt beim Vergleich der biblischen menschlichen Erfahrungen mit den heutigen Verhaltensmodellen zum Ergebnis, dass die vorigen „weniger spiritualisierend, weniger individualistisch, nicht dichotomisch (Leib-Seele) und nicht diffus-gefühlig“ waren.¹⁵

Der große Vorzug der historischen Psychologie besteht darin, dass sie, einerseits eine große Nähe zu den biblischen Autoren erzeugt, andererseits aber auch eine kritische Distanz zum seelischen Empfinden der Gegenwart. Sie möchte das biblische Individuum in seiner Einmaligkeit verstehen, die der Gegenwart fremd ist.

¹² Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, S. 53.

¹³ Berger, *Historische Psychologie*, S. 24.

¹⁴ Berger, *Historische Psychologie*, S. 35.

¹⁵ Berger, *Historische Psychologie*, S. 44.

Berger möchte keine neuen Methoden in die Exegese einführen, sondern er arbeitet mit den Methoden der Psychologie. Darum ist er an der Erforschung der psychologischen Befindlichkeiten und Verhaltensmuster der Autoren interessiert. Das Problem dieser Annäherung ist, dass die Bücher der Bibel nicht einheitlich sind, sondern von mehreren Autoren verfasst wurden und aus mehreren Traditionsquellen schöpfen. Das führt gesetzmäßig zur Reduktion des Materials, d. h. die Reduktion des Interesses auf Bücher, die in das individuelle Seelenleben einzelner biblischer Autoren einen Einblick eröffnen. So werden mit dieser Methode mit großem Interesse die Propheten des Alten Testaments und die Paulusbriefe des Neuen Testaments bearbeitet.

Die Schwäche dieser Methode besteht gerade in dieser Reduktion des Materials, so dass nämlich nicht jeder biblische Text mit dieser Methode untersucht werden kann. Das zweite, was ich an der Anwendung Bergers auszusetzen habe, ist die Tatsache, dass er nach dem einzelnen Individuum in der Bibel fragt, obwohl doch die Bibel die Geschichte des Volkes Israels und der christlichen Gemeinschaft ist. Sie interessiert sich nur bisweilen für einen Einzelnen, bis er das Glieder irgendeiner Gemeinschaft wird. Es ist auch zu engsichtig, wenn sich die historische Psychologie nur auf die Psychologie beschränkt und ihren Gegenstand nicht als Teil eines interdisziplinären Dialogs versteht, der zwischen Anthropologie, Soziologie, Ethnologie, Psychologie, Linguistik und den klassischen Philologien geführt wird.

Es gibt einen sehr interessanten und anregenden Artikel aus der Feder der Augsburger Theologin Petra von Gemünden.¹⁶ Sie führt eine methodische Überlegung zur historischen Psychologie durch, die sie auch gleich am Beispiel des Themenkomplexes der Trauer darstellt. Sie findet folgende Ansatzpunkte einer historisch-psychologischen Exegese: 1. Wortsemantik in der Linguistik (es gibt kulturelle und zeitliche Unterschiede in der Wortsemantik, die bei der Exegese zu bedenken sind); 2. Gattungsbestimmungen in der Literaturwissenschaft (die schriftlichen Quellen der Exegese sind je nach

¹⁶ Petra von Gemünden, „Methodische Überlegungen zur historischen Psychologie exemplifiziert am Themenkomplex der Trauer“, in *EvTh* 65 (2005) 86–102.

Gattung zu beurteilen); 3. Riten, der Ansatzpunkt der Ethnologie (dies sind kulturell geprägte psychologische Ausdrucks- und Verarbeitungsmechanismen); 4. Bilder, der Beitrag der Ikonographie (die antiken Artefakte lassen auch in die Psyche der Menschen hineinschauen); 5. Gruppenspezifische Unterschiede, soziologischer Ansatzpunkt (der soziale Kontext ist bei der Exegese auch zu berücksichtigen); 6. „Geschlechtsspezifische“ Unterschiede, Anhaltspunkt der *Genderforschung* (hier fragt man nach der spezifischen Rolle der Frauen); 7. Gedanken und Ideen, Ansatzpunkt der Diskursgeschichte (über Überzeugungen, Wertungen und Symbole menschlicher Erfahrungen und Verhalten werden im kulturellen Rahmen in der Gesellschaft ein ständiger Diskurs geführt).¹⁷ In dieser interdisziplinären Annäherung sehe ich große Möglichkeiten der psychologischen Exegese. Ich halte das für einen gangbaren Weg, der zum besseren Verstehen biblischer Texte führt.

Zur historischen Psychologie gehört aber noch ein weiterer Zweig, den die Einführungsbücher meistens verschweigen: die sozialpsychologische Exegese, die an den Namen des Psychologen und Theologen Walter Rebell anknüpft.¹⁸ Neben ihm gibt es noch einzelne Abhandlungen, die die Gruppenprozesse in ihrem kulturellen und sozialen Umfeld analysieren, anstatt nur Individuen unter die Lupe zu nehmen.¹⁹ Diese sind wohl die „fruchtbarsten und am wenigsten angreifbaren“ Methoden, wie auch Klaus Berger meint.²⁰

Rebell wendet sozialpsychologische Konzepte auf neutestamentliche Texte an, um über das „soziale Beziehungsfeld des Paulus“ mehr zu erfahren, „um konflikthafte Beziehungskonstellationen aufzudecken und Einsichten in die Interaktionen des Paulus mit seinen Bezugsgruppen und Bezugspersonen zu gewinnen“.²¹ So erscheinen biogra-

¹⁷ Gemünden, „Methodische Überlegungen zur historischen Psychologie exemplifiziert am Themenkomplex der Trauer“, 90.

¹⁸ Walter Rebell, *Gehorsam und Unabhängigkeit. Eine sozialpsychologische Studie zu Paulus*, München 1986.

¹⁹ Alfred Schreiber, *Die Gemeinde in Korinth. Versuch einer gruppenspezifischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes*, Münster 1977; Ulrich Luz, „Der Antijudaismus im Matthäusevangelium als historisches und theologisches Problem“, in *EvTh* 53 (1993) 310–327.

²⁰ Berger, *Historische Psychologie*, S. 19.

²¹ Rebell, *Gehorsam und Unabhängigkeit. Eine sozialpsychologische Studie zu Paulus*, S. 9.

phische und theologische Probleme der Paulus-Forschung in einem neuen Licht und es wird ihre gegenseitige Beeinflussung sichtbar.

Rebell grenzt sich einerseits von soziologischen, andererseits von persönlichkeitspsychologischen Analysen ab, wenn er sich nur „insofern mit dem Erleben und Verhalten der einzelnen Menschen beschäftigt, als dieses Erleben und Verhalten auf das Verhältnis zu anderen Menschen, zu Gruppen und zur Kultur überhaupt bezogen ist“.²²

Rebell stellt im ersten Schritt die sozialpsychologische Theorie vor, mit der er dann weiterarbeitet. Er wählt zehn sozialpsychologische Konzepte aus und wendet sie auf heuristische Weise auf neutestamentliche Texte an.²³ Er will so viele sozialpsychologische Konzepte wie möglich anwenden wie möglich, weil er dadurch die historische Anwendbarkeit eines großen Spektrums sozialpsychologischer Theorien demonstrieren und so der neutestamentlichen Exegese Anregungen geben will.

Die Untersuchung der Paulusbiographie in seinen Relationen wird in drei größere Bereiche aufgeteilt und untersucht. Das Beziehungsgeflecht des Paulus wird in Paulus und die Jerusalemer Autoritäten, Paulus und seine Mitarbeiter und Paulus und seine Gemeinden untergliedert. Innerhalb dieser Beziehungen wird in die von der sozialpsychologischen Theorie bestimmte Fragerichtung gefragt, um diese am Ende psychologisch auswerten zu können.

In dieser Methode der historischen Psychologie sehe ich die größten Möglichkeiten der Weiterentwicklung und der weiteren Forschung der psychologischen Exegese. Ich finde es angebracht, dass diese Methode nicht nach Einzelpersonen der Bibel fragt, sondern historische Probleme des Neuen Testaments untersucht. Denn was der Mensch ist, darauf kann man nur von seinen Beziehungen her schließen.

²² Rebell, *Gehorsam und Unabhängigkeit. Eine sozialpsychologische Studie zu Paulus*, S. 15.

²³ Er wählt F. Heiders Theorie der kognitiven Balance, L. Festingers Theorie der kognitiven Dissonanz, P. Watzlawicks Theorie zur Kommunikation und Interaktion, Theorien aus der Attitüdenforschung, die Theorie der psychologischen Reaktanz, die Theorie der Reziprozität, die Machtypologie von J. R. P. French/B. Raven, die Theorie des double bind, Theorien aus der Führungsforschung und Theorien aus der Gruppenforschung (Rebell, *Gehorsam und Unabhängigkeit. Eine sozialpsychologische Studie zu Paulus*, S. 10).

Während die soziologische Analyse Theißens die neutestamentlichen Ereignisse nur beschreibt, kann die psychologische Exegese mit Hilfe der sozialpsychologischen Theorien einige Ereignisse auch erklären.

Weil diese Theorie moderne psychologische Begriffe bei der Exegese anwendet, wird das Neue Testament auch für die Psychologen interessant. So wird der Anklage der Unwissenschaftlichkeit aus psychologischer Sicht ausgewichen, was Ulrich Luz an der historisch-psychologischen Theorie kritisiert.²⁴

Ich hoffe, dass dieser kurze Einblick in die Vielfältigkeit der psychologischen Exegese Theologen weiterhelfen kann, der biblischen Psychologie gegenüber offener zu werden (was ja nicht ausschließt, dabei auch kritisch zu bleiben), und dass sie, wenn sie von psychologischer Exegese hören, nicht dem Irrtum erliegen, dass hier Paulus oder andere biblische Gestalten in das Therapiebett der Psychologen zur Analyse gelegt werden. Ich hoffe, dass es unter Theologen immer mehr solche geben wird, die die Interdisziplinarität nicht nur als Slogan gebrauchen, sondern sie auch in einem größeren oder kleineren Rahmen interdisziplinärer Arbeitsgruppen betreiben. Ich glaube, dass diese Methode nicht nur die Sprache der Bibel von ihrer Sprachlosigkeit befreien kann, sondern dass sie die historisch-kritischen Fesseln der neutestamentlichen Exegese weiter lösen kann, so dass die biblische Psychologie über den Schatten der kognitiven Forschung hinauswächst und bei einem breiteren Publikum offene Ohren und Herzen findet.

Summary: *In spite of the interdisciplinary cooperation professed by so many theologians at German-speaking universities, the acknowledgement of other fields of study has been often missing. This is e. g. the case of the cooperation between biblical exegesis and psychology. In this article, I would like to provide an insight into the diversity of psychological exegesis and in this way to open to psychology an access into the biblical exegesis. I would like to dispel the misunderstanding that psychological exegesis means to psychologize*

²⁴ Ulrich Luz, Unterlagen zur Vorlesung „Hermeneutik des Neuen Testaments“ im WS 2006/07 an der Universität Bern, Kapitel 4.4., 21. 12. 2006.

the biblical characters. Careful application of the modern psychological terms in exegesis is possible because texts are expressions of human experience and behaviour. In the social-psychological exegesis the danger of violent psychologizing of texts is minimized by the clear awareness of an abyss between our time and the social and historical context of the texts. I hope that the method of social-psychological exegesis can liberate the Bible from its speechlessness by releasing the New Testament exegesis from the dominance of historical criticism.

Keywords: Bible exegesis – psychological exegesis – archetypes – social psychology – historical psychology.

GOD'S PRESENT VOICE: THE THEOLOGY AND HERMENEUTICS OF THE MORAVIAN DAILY TEXTS (*HERRNHUTER LOSUNGEN*)

Peter Vogt, Niesky

A very important area in ecumenical dialogue concerns the theological significance of the Bible. What role does Holy Scripture play in the life of the church?¹ One way to ask this question is: what role does the Bible play in the life of the people who belong to the church? How does God – through the words of Holy Scripture – speak to people in the particular contexts of their individual lives? How do people – in their ways of using the Bible – experience God speaking to them?

People reach for the Bible for various reasons: to learn about the Christian faith, to find comfort, to receive guidance, to encounter God. And sometimes, if we are permitted to put it that way, the Bible reaches out to them, for example when a particular passage from Holy Scripture speaks directly to the specific situation in which they find themselves. It is a fundamental principle of Protestant theology, certainly shared by all Christian traditions, that the Bible ought to have a place in the lives of those that believe. Yet, each denomination has its own ways in which this principle is interpreted and implemented in the life of the church. Within German Protestantism, the Moravian Church (*Herrnhuter Brüdergemeine*) has developed a distinct practice of assigning short passages from the Bible as “watch

¹ This article is the revised translation of my essay “Aktuelles Reden Gottes: Die Herrnhuter Losungen” in Walter Klaiber and Wolfgang Thönissen (eds.), *Die Bibel im Leben der Kirche: Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven*, Paderborn 2007, pp. 185–98. It was occasioned in 2006 by a consultation between representatives of the free-church tradition and the Roman Catholic Church at the Johann-Adam-Möhler-Institut for ecumenical relations at Paderborn.

words” (*Losungen*) for each day of the year. These texts are published in a yearly edition so that they are available both for personal devotion and for the use in public religious observances.² The Moravian Watch-Words or Moravian Daily Texts, as they are known in English, represent an interesting example of how a church community seeks to apprehend individual words from the Bible as God’s present voice speaking to its corporate life as well as to the lives of individual believers. The following remarks seek to offer an introduction to this tradition, describing its history and current practice and also reflecting on the underlying theological and hermeneutical issues. It will be argued that, despite their simple appearance, the Moravian Daily Texts involve a complex set of hermeneutical issues, as they stand in the center of a dynamic process that combines the elements of Holy Scripture, divine providence, and human interpretation.

1. Understanding the Bible as God’s Word

The Moravian Daily Texts, which have been published in the form of a small devotional booklet since 1731, are based on the conviction that God is able to speak to human beings through words of the Bible in an immediate and personal way. To appreciate the distinctiveness of this approach, it may be helpful to outline two different ways of understanding texts from Holy Scripture as God’s Word.

For the first hermeneutical approach, the idea of God speaking to us through the Bible is understood in terms of finding in the Bible a disclosure of information about God. The Bible is thus read as an inventory of general theological data dealing with God’s eternal being, Christ’s work of salvation in human history, or the principles of divine righteousness. This approach places the emphasis on the descriptive and objective character of God’s self-revelation in Holy

² To date, there is very little scholarly literature on the Moravian Daily Text tradition, and almost none in English. The most recent German publication is a collection of essays, edited by the administration of the Moravian Church in Germany, *Die Losungen der Herrnhuter Brüdergemeine. Geschichte – Entstehung – Verbreitung – Gebrauch*, Herrnhut / Basel 2003.

Scripture and commonly serves the purpose of theological reflection in church or academy on important questions of ethics and dogmatics.

The second hermeneutical approach, in contrast, focuses on the idea that Holy Scripture conveys God's self-revelation as a communicative event, actualized in the reader's subjective experience of being personally addressed and spoken to by God. For this approach, the expectation that God is speaking through the words of the Bible does not aim at obtaining knowledge of some eternal truth in a general and universal sense but at receiving a specific message given to me in the context of the particular circumstances of my life. Thus, I may experience a particular passage from scripture, with which I am perhaps unexpectedly confronted, as an instance of God speaking directly to me and thereby exerting a transforming influence upon my life. Throughout the history of Christianity, human beings have repeatedly encountered this experience. Most famous is the example of St. Augustine, who reports in his *Confessions* how a severe crisis of existential agony was abruptly overcome in the fortuitous reading of one short passage from St. Paul's Letter to the Romans:

So was I speaking and weeping in the most bitter contrition of my heart, when, lo! I heard from a neighbouring house a voice, as of boy or girl, I know not, chanting, and oft repeating, "Take up and read; Take up and read." Instantly, my countenance altered, I began to think most intently whether children were wont in any kind of play to sing such words: nor could I remember ever to have heard the like. So checking the torrent of my tears, I arose; interpreting it to be no other than a command from God to open the book, and read the first chapter I should find. For I had heard of Antony, that coming in during the reading of the Gospel, he received the admonition, as if what was being read was spoken to him: Go, sell all that thou hast, and give to the poor, and thou shalt have treasure in heaven, and come and follow me: and by such oracle he was forthwith converted unto Thee. Eagerly then I returned to the place where Alypius was sitting; for there had I laid the volume of the Apostle when I arose thence. I seized, opened, and in silence read that section

on which my eyes first fell: Not in rioting and drunkenness, not in chambering and wantonness, not in strife and envying; but put ye on the Lord Jesus Christ, and make not provision for the flesh, in concupiscence. No further would I read; nor needed I: for instantly at the end of this sentence, by a light as it were of serenity infused into my heart, all the darkness of doubt vanished away. (*Conf. 8,12*)³

Although this episode is in many ways quite unique, we are still able to discern in Augustine's description some elements that constitute the pattern that is characteristic for the specific type of experience with which we are concerned. They may be summarized in five points.

First, it is not the witness of Holy Scripture as a whole but rather a short passage that can easily be grasped and remembered that stands at the center of interest. Second, this passage, which in itself carries the authority of Holy Writ, is presented to the reader's attention by virtue of some unforeseen coincidence, whose fortuitous-providential nature bestows upon it an additional aura of divinely inspired importance. Third, the meaning of the passage is interpreted in terms of the reader's specific personal situation, often with the hope of finding in it a response from God to a pressing existential problem. Fourth, the startling recognition that God is speaking, when it indeed does take place, is experienced on the part of the reader as a moment of grace, i.e. as an unforeseen gift that has the character of yet another act of divine intervention. Finally, the consequence of this encounter is not simply a gain in theoretical knowledge but rather a change in the grasp of one's life situation. Indeed, for Augustine, it marked the decisive turning point in his spiritual crisis and the beginning of a new life. It may be said, therefore, that for the second hermeneutical approach the biblical witness, as presented in specific texts of Holy Scripture, belongs essentially to the genre of "performative speech," functioning as a medium and an occasion for the creative and transforming agency of God's word.

³ Quoted from the Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/augustine/confess.ix.xii.html>.

The form and function of the Moravian Daily Texts as a devotional textbook is greatly indebted to the second hermeneutical approach as described above. One of the characteristic traits of the Daily Texts is the fact that they seek to offer — in quite a systematic and organized fashion — such possibilities for the encounter with God's living voice through the presentation of short biblical texts. This approach involves a specific hermeneutic, which will be discussed below. At present, we will turn to the task of outlining the historical development of the Moravian Daily Text tradition.

2. The History of the Moravian Daily Texts

The beginning of the tradition of the Moravian Daily Texts is bound up with the early history of the Moravian congregation at Herrnhut, which had been founded in 1722 by religious exiles from Moravia on the estate of the German nobleman Count Zinzendorf (1700–1760). After a difficult start, the Herrnhut settlement developed into an intentional Christian community, aspiring to form a God-pleasing congregation according to the model of the apostolic church. Its religious life was shaped by many distinct practices that developed during these early years, including the custom of the “watch words.”

An old report informs us that on May 3, 1728, at the end of an evening prayer meeting, Count Zinzendorf offered to the inhabitants of Herrnhut a line from a hymn, short enough to be easily memorized, to take home as “a watch-word for the following day.”⁴ This incident soon gave rise to the practice that each morning a verse from the Bible or a passage from a hymn would be made known at Herrnhut through the elders of the congregation as a common motto for the day, “...and since there was found in this custom some similarity to what is called the watchword [*die Losung*] in the military, it was only natural that it would receive the same name and that these texts would be called watchwords [*Losungen*].”⁵ Thus the meaning of the word

⁴ Quoted in Heinz Renkewitz, *Die Losungen: Entstehung und Geschichte eines Andachtsbuchs*, Hamburg 1967², p. 18.

⁵ *Ibid.*

Losungen was initially not derived from the idea of a random selection through the drawing of lots (*losen*) but rather was borrowed from the military concept of a watchword, the secret code by which members of the same army are able to recognize one another. Like in the military, the *Losungen* served an important social function within the Herrnhut community, marking off the identity of its members and providing a sense of spiritual belonging. “We seek to get to know each other better every day through the fraternal watch word. [...] In the course of each day, as the brethren and the sisters are engaged in their businesses, the watchword of the day is spoken about, so that we all might remain in the same spiritual frame of mind. Thus, since the sayings and citations are always directed at our circumstances, anyone who is not of the same mind with us and does not share the daily struggle will soon be made manifest.”⁶ In addition, the daily watchwords also served the purpose of individual spiritual devotion, as each member was asked to meditate on what God might be saying to him or her personally. These early years when the *Losungen* were given out orally as a daily watchword for the Herrnhut community represent the first stage in the development of the Moravian Daily Texts.

The second stage is marked by the publication of the first printed edition of the *Losungen* in 1731.⁷ Here, the watchword for each day is presented as a combination of a biblical passage and a line from a hymn with the sequence of scripture-hymn, hymn-scripture in alternation. This juxtaposition of texts from scripture and hymnody resulted in a dynamic constellation of divine and human speech, which continues to be characteristic for the Moravian Daily Texts today. Furthermore, Zinzendorf points out in the preface that for the selection of the individual texts the practice of drawing lots was used: “Because we did not know what circumstances we would face on any given day, we left it to providence to select the appropriate word for

⁶ Quoted in Helmut Schiewe, “Eine gute Gabe Gottes: Die Losungen im Wandel der Zeiten,” in: *Die Losungen der Herrnhuter Brüdergemeine* (note 2), 9–18, here 11–12.

⁷ *Ein guter Muth, als das tägliche Wohl-Leben der Creutz-Gemeine Christi zu Herrnhuth, im Jahr 1731. Durch die Erinnerung ewiger Wahrheiten, alle Morgen neu.* Reprint Stuttgart 1979.

each day.”⁸ With this step, the meaning of *Losungen* came to include the aspect of using the lot (*losen*), which was seen as a way to ascertain God’s will and thereby laid a claim to special form of divine authority. Such recourse to the concept of divine providence working through seemingly accidental occurrences was, of course, hardly anything new in the Eighteenth Century. There was, for example, a common practice among Pietists called *Däumeln* that consisted in randomly placing one’s thumb in the Bible and reading the discovered passage as an indication of God’s will.⁹ The innovative part of the *Losungen* tradition is found in the fact that here the principle of random selection was incorporated systematically in a set devotional routine. It needs to be noted, however, that in the early years of the *Losungen* the method of drawing lots was not always used. Sometimes, the watchwords for a new year were selected by Zinzendorf according to a specific theme. In 1757, for example, he put together scriptural passages that illustrated the “motherly” function and character of the Holy Spirit.¹⁰ It was only after his death that the Moravian Church settled definitively on the principle of selecting the *Losungen* on the basis of drawing lots, a method which has been employed without interruption ever since.¹¹

It may be noted in passing that besides the *Losungen* there were also other areas in the life of the eighteenth century Moravian move-

⁸ *Ibid*, preface (no pagination).

⁹ See Albrecht Ritschl, *Geschichte des Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts*, vol. 1, Bonn 1880, pp. 529–30. For the custom of using the Bible as an oracle (bibliomancy) see *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vol. 1, Berlin 1927, reprint 2000, pp. 1215–1218; and Fred Lieberg, “De bijbel als orakelboek: Bibliomantie in de protestantse traditie,” in: Arie L. Molendijk (ed.), *Materieel christendom: Religie en materiëlecultuur in West-Europa*, Hilversum 2003, pp. 81–105.

¹⁰ *Ein Büchlein von Gott dem Heiligen Geiste der selbstständigen Weisheit und unser aller Mutter, zum täglichen Gebrauch fürs Jahr 1757 disponirt*, Barby 1757. On the “Motherly Office” of the Holy Spirit in Zinzendorf’s theology see Matthias Meyer, “Das Mutter-Amt des Heiligen Geistes in der Theologie Zinzendorfs,” in *Evangelische Theologie* 43 (1983), pp. 415–429; and Craig Atwood, “The Mother of God’s People: The Adoration of the Holy Spirit in the Eighteenth-Century Brüdergemeine,” *Church History*, 68 (1999), pp. 886–909.

¹¹ In 1764, the general synod of the Moravian Unity affirmed that it was the common desire that the selection of the *Losungen* should be carried out through the use of the lot. See H. Schiewe, “Eine gute Gabe Gottes,” p.15.

ment where the method of discerning God's will through the drawing of lots was applied. Usually, whenever an important decision had to be made the lot was consulted in order to ascertain the Saviour's intentions.¹² This happened only after prayerful deliberation, and in addition to the lots denoting "yes" and "no" there was also an empty lot, which denoted that the matter had to wait or still required more reflection. The use of the lot expressed the aspiration of the Moravian community to subject itself directly to Christ's rule and to form, as it were, a kind of theocratic commonwealth.¹³ Rather than relying on subjective forms of prophecy and inspiration, the Moravians considered the lot and the *Losungen* to be the authoritative medium by which God would make his will known among them. Zinzendorf and the Moravians felt strengthened in this belief by numerous reports of episodes that demonstrated the power of God's providential guidance through the lot. More specifically, the *Losungen* gave rise to many occasions where it could be observed how a given watchword, chosen a long time ago, addressed the situation at hand in amazing ways.¹⁴ There are no indications that Zinzendorf and the Moravians ever saw any conflict between the practice of the lot and the traditional Protestant emphasis on the Bible as exclusive authority of divine revelation (*sola scriptura*). They probably believed that the *Losungen*, in combining the principle of scriptural authority with the notion of divine providence working through the medium of the lot, simply increased the actual presence and pertinence of God's word.

The desire to place each day under the guidance and direction of Christ was a crucial factor in the development in the Moravian

¹² On the Moravian practice of the lot see Wilhelm Bettermann, "Das Los in der Brüdergemeine," in *Zeitschrift für Volkskunde* 3 (1931), pp. 284-287; Erich Beyreuther, "Lostheorie und Lospraxis bei Zinzendorf," *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 71 (1960), pp. 252-286; and Elisabeth Sommer, "Gambling with God: The Use of the Lot by the Moravian Brethren in the Eighteenth Century," *Journal of the History of Ideas* 59 (1998), pp. 267-286.

¹³ Cf. Dietrich Meyer, "The Moravian Church as a Theocracy: The Resolution of the Synod of 1764," in: Craig D. Atwood and Peter Vogt (eds.), *The Distinctiveness of Moravian Culture: Essays and Documents in Moravian History*, Nazareth, Pa. 2003, pp. 255-262.

¹⁴ See Erich Beyreuther, "Die Herrnhuter Losungen und ihre Entstehungsgeschichte," *Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine* 7 (1980), pp. 4-15, here 13.

Daily Text tradition. Two other factors must be noted. There is, first, the influence of Zinzendorf's conception of Holy Scripture, which surfaces in his description of the *Losungen* as an "extracted Bible."¹⁵ Zinzendorf did not regard Holy Scripture as a coherent dogmatic system but rather as an erratic collection of texts, containing many statements of divine truth but also numerous instances of insignificant or even erroneous information. For him, the Bible represented something like a dictionary that included for all topics the "most blessed and needful truths," although these were often obscured and overshadowed by flaws and contradictions due to the text's historical and human contingency.¹⁶ Thus, in his interpretation of Holy Scripture Zinzendorf tended to focus on short passages that he had come to recognize as valid and true. A large collection of such passages compiled by Zinzendorf eventually formed the pool out of which the individual watchwords of the *Losungen* were drawn. The advantage of the *Losungen*, in his view, consisted in the fact that they presented to the members of the congregation the important biblical truths in concise and unencumbered fashion.¹⁷

A second factor that shaped the practical and spiritual significance of the *Losungen* for the Moravians was the geographical expansion

¹⁵ Quoted in Hans-Christoph Hahn and Hellmut Reichel, eds., *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder, Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität*, Hamburg 1977, pp. 244. On Zinzendorf's understanding of scripture see Peter Zimmerling, "Zinzendorfs Schriftverständnis im Spannungsfeld der Geistesströmungen seiner Zeit," in *Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine* 25 (1989), pp. 69-101.

¹⁶ Quoted in Hahn/Reichel, *Quellen zur Geschichte*, p. 192.

¹⁷ See Otto Uttendörfer, *Zinzendorfs Gedanken über den Gottesdienst*, Herrnhut 1931, pp. 28-29, quoting Zinzendorf: "Die Erkenntnis der Männer Gottes, die die Bibel geschrieben haben, ist von Zeitraum zu Zeitraum gewachsen, und so kommt es, daß in der Bibel Gegenbeweise auch gegen die teuersten Wahrheiten zu finden sind. Wenn daher das gewöhnliche Lesen, Forschen und Reden über die Heilige Schrift, wie es die Collegia Biblica eingeführt haben, in der Gemeinde fortgegangen wäre, so würde aus dem Geist und der Gnade in der Gemeinde nie etwas geworden sein. Dagegen hat uns das Auszüge machen aus der Schrift und das nach und nach in etlichen 1000 Losungssprüchen Auftragen, was als Ganzes von den Geschwistern nicht zu bewältigen gewesen wäre, in den rechten Genuß der Gnade gebracht, und wir sind an der Klippe vorbeigeschifft, die die ganze christliche Kirche in Verwirrung gebracht hat."

of the Moravian movement.¹⁸ As the Herrnhut congregation evolved into an international network between 1736 and 1750, the printed *Losungen* increasingly played the role of providing an important spiritual link between the scattered Moravian settlements, outposts, and mission stations. The printed volume of the *Losungen* of 1739 explicitly states that this edition was intended for members in 40 different locations and undertakings:

The Good Word of the Lord, 1739, From all the Prophets for His congregations, and servants, at Herrnhut, Herrnhag, Herrendijk [Holland], Pilgerruh [Denmark], Ebersdorf, Jena, Amsterdam, Rotterdam, London, Oxford, Berlin, Greenland, St. Croix, St. John and St. Thomas [Virgin Islands], Berbice [Guyana], Palestine, Surinam, Savannah in Georgia, among the Moors in Carolina, with the wild Indians in Irene [an island in the Savannah River in Georgia], in Pennsylvania, among the Hottentots [South Africa], in Guinea, in Latvia, Estonia and Lithuania, Russia, on the White Sea, in Lapland, Norway, in Switzerland, [Isle of] Man, Hittland [Scotland], in prison, on pilgrimage to Ceylon, Ethiopia, Persia, on visitation to the missionaries among the heathen, and elsewhere on land and sea.¹⁹

In reading the same watchword on any given day, Moravians all over the world could easily imagine themselves as one large community and thus feel connected to one another despite their geographical dispersion. Moreover, the collective use of the *Losungen*, as basis for both personal and communal devotion, ensured some measure of spiritual uniformity within the Moravian community.

During the first years, the appearance and composition of the *Losungen* varied greatly. From the beginning, there was a tendency to select the individual watchwords from the books of the Old Testa-

¹⁸ On the international character of the Moravian community see Gisela Mettele, "Eine 'Imagined Community' jenseits der Nation: Die Herrnhuter Brüdergemeine als transnationale Gemeinschaft," in *Geschichte und Gesellschaft* 7 (2006), pp. 45–68; and Peter Vogt, "'Everywhere at Home': The Eighteenth-Century Moravian Movement as a Transatlantic Religious Community," in *Journal of Moravian History* 1 (2006), pp. 7–29.

ments. An additional set of readings from the New Testament was introduced in 1741. This collection usually had a particular thematic emphasis and was known as the “*Lehrtexte*” (doctrinal texts). In 1812, it was decided that the *Losungen* should always be drawn out of a pool of Old Testament readings whereas the *Lehrtexte* should be put together from the New Testament. There was, however, no intended thematic correlation between these two readings for each day. Each stood on its own and was individually augmented by a fitting stanza from the Moravian hymnal. In fact, the *Losungen* and the *Lehrtexte* were still printed as separate booklets until 1860. It was, therefore, a major step in the development of the Moravian Daily Texts when it became customary at the beginning of the twentieth century to base the selection of the New Testament readings on the Old Testament readings, so that the *Lehrtext* of any given day would in one way or another correspond thematically to the *Losung*. In the German edition, the two individual hymn citations were replaced in 1969 with a common “third reading,” usually a hymn or a short prayer. The American and British editions of the Moravian Daily texts, however, continue to display the previous arrangement that includes an individual hymn stanza after each biblical text.

3. The question of theology and hermeneutics today

Let us now turn to the theological and hermeneutical issues that are involved in the tradition of the Moravian Daily Texts in its current form as represented in the German edition. The readings for Jan. 14, 2008, may serve as an example for our discussion.²⁰ Here, we read first a passage from Psalm 97:10 as the *Losung* for the day: “*The Lord guards the lives of his faithful.*”²¹ Then comes a reading from 1 Peter 5:10, chosen as *Lehrtext*: “*And after you have suffered for a little while, the God of all grace, who has called you to his eternal glory in*

¹⁹ Quoted in *Moravian Daily Texts 2007*, Bethlehem, Pa. 2006, iv–v.

²⁰ *Die täglichen Losungen und Lehrtexte der Brüdergemeine für das Jahr 2008*, Lörrach/Basel 2007.

²¹ “*Der Herr bewahrt die Seelen seiner Heiligen.*” The English translation follows the American edition for 2008.

Christ, will himself restore, support, strengthen, and establish you."²² Finally, there are some words from a meditation by Dietrich Bonhoeffer during his imprisonment: "Am I then really all that which other men tell of? Or am I only what I know of myself? Am I both at once? A hypocrite before others, and before myself a contemptibly woebegone weakling? Whoever I am, thou knowest, O God, I am thine."²³

The *Losung* itself is taken from a collection of about 1800 Old Testament readings, which forms the pool out of which the *Losungen* are drawn. This collection, originating from a list compiled by Zinzendorf, is regularly reviewed and updated by a committee of church representatives and biblical scholars. The drawing of the *Losungen* happens about three years in advance and takes place on a date close to May 3, the day commemorating the beginning of the Moravian Daily Text tradition in 1728. It is a solemn procedure carried out by members of the provincial board and some invited Moravian clergy in the meeting room of the Vogtshof at Herrnhut, the administrative headquarters of the Moravian Church in Germany. A large glass bowl in the middle of the table contains the lots, which are little numbered slips of paper. After a time of prayerful preparation, the *Losungen* are being drawn for each day of the year, month by month. One person takes a lot out the bowl and announces the number; another person looks up the number in a list and reads aloud the corresponding Scripture passage, while a two more persons records the citation under the heading of that particular day. Subsequently, the list of newly drawn *Losungen* is given to an editorial assistant, who is in charge of selecting a matching set of *Lehrtexte*, as well as appropriate hymn stanzas, prayers and other texts for the third reading in the German edition. The proposed *Lehrtexte* and third readings are then looked over by an advisory board and are finally prepared for publication. At the same time, the completed set of *Losungen* and *Lehrtexte* is also forwarded to the various international editors, who are responsible for the publi-

²² "Der Gott aller Gnade, der euch berufen hat zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christus Jesus, der wird euch, die ihr eine kleine Zeit leidet, aufrichten, stärken, kräftigen, gründen."

²³ From a poem, written June 1944, in: Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, enlarged edition, Eberhard Bethge (ed.), New York 1971, pp. 347-348.

cation of the Moravian Daily Texts in about 50 different languages.²⁴ While the biblical readings are always the same, the external design and the use of additional readings differ widely among the international editions.

In the current German edition, the constellation of Old-Testament *Losung*, New Testament *Lehrtext* and a third reading, which is non-biblical, creates an interesting hermeneutical situation as the perception and the meaning of each text is influenced by its relation to the other two readings. It has been said that the sequence of these three readings displays the structure of a rudimentary liturgy that includes the elements of lesson from scripture (*Losung*), proclamation (*Lehrtext*), and prayer (third reading).²⁵ This implies that the three individual readings possess some thematic coherence, but that there is also some dynamic development and progression. The *Lehrtext* might be described as a commentary upon the *Losung* that seeks to explain, interpret, and augment its message from the perspective of the New Testament. Thus, in the case of the example above the promise of Psalm 97:10 – “*The Lord guards the lives of his faithful*” – is restated and specified with regard to the community of Christian believers – “*And after you have suffered for a little while, the God of all grace, who has called you to his eternal glory in Christ, will himself restore, support, strengthen, and establish you*” (1 Peter 5:10). It should be noted that there are many rhetorical patterns in which the relationship between *Losung* and *Lehrtext* may be presented, as, for example, similar key word,²⁶ statement and affirmation,²⁷ general rule and specific example,²⁸ request and an-

²⁴ See *Die Losungen der Herrnhuter Brüdergemeine*, 71.

²⁵ See Hans-Wolfgang Heidland, *Die Losungen im Ringen des Glaubens heute*, Hamburg: 1980, p. 25.

²⁶ Cf. July 22, 2007: *Losung* “Make sure there is no root among you that produces such bitter poison” (Deu. 29:18); *Lehrtext* “See to it that no one fails to obtain the grace of God; that no root of bitterness springs up and causes trouble, and through it many become defiled” (Heb. 12:15).

²⁷ Cf. Jan. 7, 2007: *Losung* “Let the righteous be joyful; let them exult before God; let them be jubilant with joy” (Ps. 68:3); *Lehrtext* “Rejoice in the Lord always, again I will say, Rejoice” (Phil. 4:4).

²⁸ Cf. Jan. 14, 2007: *Losung* “I will sing to the Lord, for he has triumphed gloriously” (Ex. 15:1); *Lehrtext* “The shepherds returned, glorifying and praising God for all they had heard and seen, as it had been told them” (Luke 2:20).

swer,²⁹ promise and fulfilment.³⁰ In the last few years, there has been a growing awareness of the theological significance of such configurations, as it has become clear that the task of correlating *Losung* and *Lehrtext* touches on the larger issue of the relationship between the Hebrew Bible (Old Testament) and the New Testament, which, in turn, is bound up with the highly charged question of Christianity's relationship to Israel. Sometimes, this relationship has been conceived of in terms of supersessionism, the belief that God's covenant with Israel has been surpassed and displaced by the Christian church, a position that is now widely regarded as problematic on both exegetical and historical grounds. Thus, avoiding antagonistic paradigms, such as law vs. gospel or rejection vs. election, and correlating *Losung* and *Lehrtext* in a theologically responsible and appropriate way have become important issues in the editorial process of the Moravian Daily Texts.³¹

If both *Losung* and *Lehrtext* could be said to represent God's voice, the third reading represents the human voice responding to the words from Holy Scripture. The texts chosen for this reading are taken from hymnody and other devotional writings and are intended to lead the reader toward the prayerful meditation of God's message. In the example from Jan. 14, 2008, the notion of God promising strength to the faithful is the occasion for a prayer by Dietrich Bonhoeffer, the martyr of the Confession Church in Nazi Germany, that expresses his self-doubts during the time of his imprisonment: "*Am I then really all that which other men tell of? Or am I only what I know of myself? Am I both at once? A hypocrite before others, and before myself a contemptibly woebegone weakling? Whoever I am, thou knowest, O God,*

²⁹ Cf. Jan. 9, 2007: *Losung* "Make hast to help me, O Lord, my salvation" (Ps. 38:22), *Lehrtext* "Jesus said, 'Take heart, daughter; your faith has made you well.' And instantly the woman was made well" (Math. 9:22).

³⁰ Cf. Feb. 10, 2007: *Losung* "I will make with you an everlasting covenant" (Isa. 55:3), *Lehrtext* "After the supper Jesus took the cup, saying, 'This cup is the new covenant in my blood, which is poured out for you.'" (Luke 22,20).

³¹ See Karin Beckmann, "Vom Losen zum Lesen - ein Losungsjahrgang entsteht," in: *Die Losungen der Herrnhuter Brüdergemeine*, pp. 33-44, here pp. 36-39; and Burkhard Gärtner and Hans-Beat Motel, "Die Entstehung der Losungen," in *Unitas Fratrum: Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine* 44 (1998), pp. 133-141.

I am thine.” The words of Bonhoeffer’s prayer, especially when seen in light of the example of his life, invite the reader to draw a prayerful connection between his or her own experiences of struggle and the promise of God’s help and support.

Altogether, the constellation of *Losung*, *Lehrtext* and third reading, which appears fairly simple at first glance, involves complex hermeneutical issues. How does the list of 1800 select readings, which represents the pool of all potential *Losungen*, relate to the biblical canon as a whole? What does it mean to interpret citations from the Old Testament through texts from the New Testament? What does it mean to augment the biblical readings with a non-biblical text? How does this juxtaposition transform the meaning of each individual reading? Moreover, what role does the fact play that the *Losung* has been chosen by lot? And what role does the inner attitude play by which the readings are approached? Certainly there is the expectation on the part of many readers that they will encounter in reading the Moravian Daily Texts the word of God in a very special and authentic way. They are ready to hear God speak in the texts presented to them and to respond to God’s message out of the specific context of their lives. Obviously, this sense of being personally addressed by God makes an enormous difference in how the meaning of the Moravian Daily Text is perceived. In the case of the *Losung* from Jan 14, 2008, the statement “*the Lord guards the lives of his faithful*” may be experienced by one person as God’s encouragement in a situation of distress, by another person as an occasion for the grateful acknowledgement of God’s previous help, and by yet another person as a challenge to reflect on the state of his or her personal faithfulness.

It is characteristic for the hermeneutics of the Moravian Daily Texts that there is the underlying assumption that the full meaning of the readings does not simply depend on what is being said but also on whether what is being said is expected to express, in some way, God’s present voice. This assumption is stated in the following instruction on how to read the Daily Texts for regular personal devotion, to be found in a Moravian publication from 1967:

We read *Losung* and *Lehrtext* as guiding words that are given to the Christian Church for the present day by God, the Lord of the

Church. We read *Losung* and *Lehrtext* as God's Word given to us in a completely personal way for the present day. We do not take *Losung* and *Lehrtext* to be a 'prediction' for the present day, but as words seeking to lead us today towards faith and obedience vis-a-vis our Lord and Saviour Jesus Christ. We ask prayerfully: what is it that my Lord and Saviour wishes to tell me today through these words? We also consider what *Losung* and *Lehrtext* may have to say not only to us individually but also to the whole Church of Jesus Christ.³²

The approach for hearing and interpreting the Moravian Daily Texts outlined in these instructions is one that the Moravian Church has traditionally considered appropriate, feasible, and helpful. It should be noted, however, that the emphasis on understanding *Losung* and *Lehrtext* as an expression of God's present voice is balanced by a warning against misinterpreting them as some sort of magical prediction in the tradition of bibliomancy or stichomancy. Given the association of the *Losungen* with divine providence, there is clearly a certain temptation to consider the chosen readings as supernatural oracles and to use them as a godly kind of horoscope.³³ Yet, the Moravian Daily Texts are not intended as a vehicle for superstitious practices, such as divination or fortune telling. Essential is the encounter with God's word whose efficacy is always beyond the reach of human control. Sometimes a person may very well experience a given reading as a divinely given life-changing message, but this will not always and automatically be the case. Here we see a discrepancy that has to be held in tension.

Two other aspects in the hermeneutics of the Moravian Daily Texts that sometimes are looked at critically should be mentioned. The first one concerns the danger that the use of short scripture quotations, which may even be taken out of their context, could lead to a serious reduction and distortion of the biblical message. The Moravian Church seeks to counteract this possibility by encouraging the read-

³² Renkewitz, *Die Losungen*, pp. 123–124. Cf. Martin Theile, "Gottes Wort für jeden Tag – wie lesen wir die Losungen?" in: *Die Losungen der Herrnhuter Brüdergemeine*, pp. 55–70.

³³ Cf. Heidland, *Die Losung im Ringen des Glaubens heute*, p. 41.

ers of the Daily Texts to look up the respective biblical readings in their original setting. Still, it must be admitted that Zinzendorf's focus on short biblical sayings is hardly suitable to capture the narrative dimension of biblical theology. Secondly, the practice of interpreting the Daily Texts in terms of the individual reader's personal situation involves the risk of promoting a narrow individualism that loses sight of the social and global horizon of the biblical message. Here, a helpful corrective can be found in the recognition of the fact that the Moravian Daily Texts, which are now published in more than 50 languages, possess a large international and ecumenical community of readers.³⁴ In the last analysis, however, it belongs to the characteristics of the Moravian Daily Texts that these two tensions continue to exist: the tension between the meaning of a given scripture citation and the biblical canon as a whole and the tension between the reader's personal subjective experience and his or her awareness of standing in global fellowship with other readers.

4. Conclusion

What role does Holy Scripture play in the life of the church? One important function is the devotional use of biblical readings, as exemplified in the tradition of the Moravian Daily Texts. Here, the attentive focus on a biblical text does not primarily serve the purpose of dogmatic reflection in a general sense, but forms an expression of a tradition of faith that is marked by the conviction that God speaks by his word into concrete situations of human life. This encounter is shaped, on the one hand, by the contingency of God's Word, as expressed in the practice of selecting the *Losungen* by lot, and by the reader's specific subjectivity, on the other hand, which arises out of the experience of being addressed individually in the context of his or her personal circumstances. The configuration of these factors determines how the meaning of the text is perceived and interpreted in a given situation. It is, therefore, possible and likely that, while the text

³⁴ Cf. Hans-Beat Motel, "Die Losungen - ein Buch der weltweiten Christenheit," in: *Die Losungen der Herrnhuter Brüdergemeine*, pp. 45-54.

of the scriptural passage remains the same, different readers will arrive at very different understandings of what the text means to them. Moreover, these different readings and interpretations may stand side by side without this having to represent a contradiction or conflict.

Many people have experienced the Moravian Daily Texts as words of comfort and guidance as they faced difficult decisions or times of particular hardship, one prominent example being Dietrich Bonhoeffer.³⁵ The Moravian Daily Texts nevertheless are more than only a companion in crisis situations; their purpose consists first of all in encouraging and supporting a life of faith in the ordinary routine of day-to-day living. As the tradition is now carried forward into the Twenty-First Century, it will be important for the Moravian Church to examine and evaluate the theology and hermeneutics of the Daily Texts in light of this task. What is the theological significance of the practice of the lot? How do the individual readings for each day mediate and express the God's word? Which methods are appropriate for their interpretation? At the very least, it may be said that the claim of the Moravian Daily Texts to provide the word of God for every day points to the possibility of understanding these readings as small but regular reminders of God's presence and guidance in our lives. To hear God's present voice in the Daily Texts does not require us to accept them as some sort of supernatural disclosure of God's intentions. It may be sufficient to appreciate them as a steady encouragement and regular invitation to encounter the living God in the witness of the Bible and to know God's presence in the midst of every-day life.

Summary: *Moravian Daily Texts (Losungen der Brüdergemeine)* is a devotional booklet with biblical readings for each day of the year, published by the Moravians since 1731. It is widely used in Germany and internationally. Although its appearance is simple, the mode of selection and the constellation of the three readings raise complex hermeneutical issues, including the question as to how the Daily Texts

³⁵ See Matthias Meyer, "Dietrich Bonhoeffer's Impulse durch Zinzendorf und die Brüdergemeine," in Rudolf Mohr (ed.), *Alles ist euer, ihr aber seid Christi. Festschrift für Dietrich Meyer*, Köln 2000, pp. 919-957, here pp. 944-955.

may said to convey God's voice to individual readers. These issues are discussed with regard to the history and the theology of the „Watchwords“.

Keywords: Moravian Church – Losungen – Daily Texts – Herrnhut – Bibliomancy – devotional literature – Augustine.

“TAKEN OUT OF CONTEXT” – FREEDOM AND CONCRETENESS IN THE THEOLOGY OF WOLF KRÖTKE

Philip G. Ziegler, Aberdeen

I. Introduction

In this essay I examine the themes of *freedom* and *concreteness* in the work of Wolf Krötke. My aim in doing so is to reflect upon the nature and significance of his theological programme by focussed consideration of two of its identifying marks. For whatever else we might go on to say in detail about it, Krötke’s theology as a whole represents an extended effort to think Christianly as someone who, like the Psalmist, knows that the Lord has both set his feet “in a broad place” and “holds his times in his hand” (Ps 31:8,15). Krötke’s theology acquires its momentum from the impulse of these two gifts of freedom and timeliness. The first demands that we identify and take up the possibilities for doing Christian theology in that “broad place” divinely afforded for faithful human reflection and action. The second, that we discern and take up the responsibilities that befall Christian theology in *these our times*, held as they are by God within the ambit of the gospel. Amongst the *evangelical* presuppositions for doing Christian theology in any circumstance are the determinative reality of this gift of freedom and the summons to faithfulness in the present time. It has been the signature of Wolf Krötke’s theological existence to have fixed his attention upon this fact and to have insisted upon its entailments first within the context of an atheistic and authoritarian state, and subsequently in the massively de-christianised society left in that state’s wake.

After some brief biographical remarks, I will comment upon these themes of freedom and concreteness and their vital interconnection in Krötke’s work. The paper ends reflecting on Krötke’s confrontation with what is perhaps the most pressing issue for the church in

Eastern Germany, namely the pervasiveness of an intractable *Gottesvergessenheit*. The account I provide will necessarily be rather compressed, but I hope still a clear and helpful indication.

II. Biographical introduction

Though not as widely known as some of his German contemporaries, Wolf Krötke is undoubtedly the leading theologian to have emerged from the former East Germany. Born shortly before the outbreak of the Second World War, Krötke was educated in “God’s beloved East Zone”¹ and after 1949 within the borders of the German Democratic Republic.² In accordance with the mobility which the German University system affords students, Krötke pursued his theological studies in all four extant “theological sections” in the East: Leipzig, Naumburg, Berlin and Halle. After semesters at both Leipzig and Naumburg, his studies were broken off for the better part of two years while he served a twenty-one month prison sentence in the Waldheim prison for, as the charge sheet read, “the production and circulation of inflammatory writings” and issuing “propaganda dangerous to the state.” The occasion for this were some satirical rhyming couplets Krötke had scribbled down for himself during an unspeakably boring lecture on Marxist-Leninism and which he left behind in the lecture hall where they were subsequently found and turned over to the Stasi.³

Upon release, he took up his theological studies once again in Berlin, just around the time of the erection of the Berlin Wall in 1961. This event threw the theological faculty at the *Kirchliche Hochschule* into crisis, as almost all of its professors lived in Western areas of the

¹ The phrase is Karl Barth’s – Karl Barth, and Johannes Hamel, *How to Serve God in a Marxist Land*, New York 1959, p. 65.

² See Krötke’s “theological self-portrait” in: Christoph Henning and Karsten Lehmkuhler (eds.) *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Tübingen 1998, pp. 259-274. Cf. also “Krötke, Wolf 5. 10. 1938,” in: Bernd-Rainer Barth et al. (eds.) *Wer war Wer in der DDR: Ein biographisches Handbuch*, Frankfurt am Main 1996, p. 418.

³ Krötke, “*Wolf Krötke*,” p. 261.

city and were now barred from entering the East to teach. Consequently a number of recent graduates and senior students were engaged to keep the faculty running, amongst them Eberhard Jüngel who has been a significant theological influence and close friend of Krötke's ever since that time.

Krötke would eventually complete his studies in Halle with a qualifying thesis entitled *Das Problem "Gesetz und Evangelium" bei W. Elert und P. Althaus*,⁴ after which he served as a Pastor in parishes in Saxony and as a chaplain to University students in Halle. His movements were closely restricted and he was subsequently unable to take up a scholarship to do further theological study at the University of Basel, despite personal appeals by Karl Barth to the authorities on his behalf. Nonetheless, on the basis of the successful completion of the required dissertation for the ecclesial academic qualification in Berlin in 1967— subsequently published under the title *Sünde und Nichtiges bei Karl Barth*⁵— Krötke was engaged as an instructor at the *Kirchliche Hochschule der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg* (commonly called the *Sprachenkonvikt*) in East Berlin. Here he taught systematic theology continuously from 1973 to 1991, twice also serving as Rector.

After the fall of the Wall and as part of the radical re-alignment of the structures of both the church and theological education in the former East Germany, Krötke was appointed to serve as the first Dean of the reorganized Faculty of Theology at the Humboldt University in Berlin, where he was Professor of Systematic Theology until his retirement in 2004.

His body of theological writing extends to several thousand published pages, addressing most classical dogmatic loci, and offering in particular substantial commentary on and interpretation of the the-

⁴ Subsequently published as Wolf Krötke, *Das Problem "Gesetz und Evangelium" bei W. Elert und P. Althaus*, Zürich 1965.

⁵ First published in the GDR as *Sünde und Nichtiges bei Karl Barth*, Berlin 1970 and republished in a new edition in the West as *Sünde und Nichtiges bei Karl Barth*, Neukirchen 1983². The latter version is the one translated into English as *Sin and Nothingness in the Theology of Karl Barth*, available at *Studies in Reformed Theology and History New Series* 10 (2005), http://scdc.library.ptsem.edu/mets/mets.aspx?src=SRTH_No10

ologies of Dietrich Bonhoeffer, Karl Barth, as well as the Barmen Theological Declaration. Over the last decade and a half, Krötke has written at length about the church's involvement in and relation to the societal transformations taking place in the federal states of eastern Germany. During this time he has also published several now canonical essays on the theological legacy of the churches of the former GDR.⁶

His stature and the significance of his contribution to the life and theology of the church in eastern Germany and beyond is attested by the presentation of *Festschriften* to honour both his fiftieth and sixtieth birthdays; his retirement from the Humboldt Universität was also marked by an international conference entitled *Sprachräume für Gott-Lebensräume für Menschen*.⁷ In 1976, at the age of only 38, he was awarded an honorary doctorate from the University of Tübingen. In 1990, he received the Karl-Barth Prize from *Evangelische Kirche der Union*⁸ and for the past decade, he has been an elected member of the *Europäische Akademie der Wissenschaften*.

Writing in 1974, Hans Frei observed that while the partition of Germany into East and West had to that point not “shaped any distinctive, new developments in technical theology,” this event would likely prove to be of “greater future... theological significance.”⁹ Any effort to investigate the truth and prescience of Frei's judgment will find one of its single richest resources is the body of work to have come from the pen of Wolf Krötke.

⁶ Many of these essays are collected in the volume *Die Kirche im Umbruch der Gesellschaft. Theologische Orientierungen im Übergang vom “real existierenden Sozialismus” zur demokratischen, pluralistischen Gesellschaft*, Tübingen 1994.

⁷ R. Schöder, K. Elmer and H. Böttcher (eds.), *Wahrzeichen: Freundesgabe zum 50. Geburtstag von Wolf Krötke am 5.10.1988*, Berlin 1988; Heike Krötke (ed.), *“Ein Wort, ein Glanz, ein Flug, ein Feuer. ...” Theologen interpretieren Gedichte. Wolf Krötke zum 60. Geburtstag am 5. Oktober 1998*, Stuttgart 1998.

⁸ See Eberhard Jüngel, “Laudatio: D. Dr. Wolf Krötke,” in *Berliner theologische Zeitschrift* 8 (1991), pp. 147–53.

⁹ Hans Frei, “German Theology: Transcendence and Secularity,” in: Charles E. McClelland and Steven P. Scher (eds.) *Postwar German Culture: An Anthology*, New York 1974, p. 99 and p. 112.

III. Freedom and concreteness

The notion that theology ought to be *concrete* may strike us as largely unremarkable. Surely, as one regularly hears, „we are all contextualists now“—bound by seemingly irrepressible historicist convictions and a burning awareness of the sheer humanity of our enterprise, we are required to take self-conscious account of the actual social, cultural and personal circumstances that press upon us as theologians. Those who feel these convictions most strongly cast theology as but “one form of human historical and cultural discourse” among other all-too-human projects; it is a mode of reflection sunk deeply in the “morass of lived religion” and whose task is but a “form of cultural analysis” that asks about the meaning of it all in the hope of offering some useful “orientation in life.”¹⁰ Run the fruits of such reflective labours past the demands of the present situation taken as the “site of normative judgments” and source of “central norms and criteria,” and concreteness ensues.¹¹ In times like our own when pragmatism and historicism meet, and James and Troeltsch kiss each other (Cf. Ps 85:10), theology it is said achieves concreteness in this way, albeit it seems at the rather high cost of becoming an “harmless overdetermination” of what is already well-decided for socio-historical and religio-cultural reasons.¹²

Of course, there’s concreteness and then there’s concreteness. Krötke is not tempted by the kind of concreteness envisaged by the thoroughly contextual theology I’ve just sketched. Indeed, and somewhat ironically, precisely his struggle to do Christian theology within “one of the most all-pervading tyrannies of the 20th century,”¹³ provided a difficult but effective inoculation against what we might call the threatened „ethnographic captivity“of theology. Krötke’s work is

¹⁰ Shelia Greeve Davaney, *Historicism: The Once and Future Challenge for Theology*, Minneapolis 2006, pp. 160–164.

¹¹ Davaney, *Historicism*, p. 158.

¹² Nicholas Wolterstorff, “The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues,” in: Robert Audi and Nicholas Wolterstorff, *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham 1997, p. 79.

¹³ Dan van der Vat, “Markus Wolf. Cold war spymaster – the ‘man without a face’ – whose agent brought down West German chancellor Willy Brandt,” *The Guardian*, Saturday November 11, 2006.

marked by a hard won discernment that the double impulse of freedom and concreteness in Christian theology must always give precedence to *freedom*. This is because, the drive to concreteness is best understood to be a consequence of the particular character of Christian *faith* rather than as a general methodological requirement put upon theology as a humane science. Let me try to explain what this means.

Throughout Krötke's work, we find strong affirmations of the freedom of theology vis-à-vis its „context.“These reflect his agreement with Jüngel's gnomic dictum that “the freedom of theology is the expression of the right of theology to be exclusively *theology*.”¹⁴ As an exercise of freedom grounded in God, theology puts “its thinking completely at the disposal of pleading God's cause.”¹⁵ What God is about—i.e., the Gospel of redemption—thus forms the decisive horizon of all theological work. If this is so, then the theologian cannot restrict his view merely to examining and advocating the religious possibilities currently emergent in any particular configuration of human existence.¹⁶ For wherever this restriction occurs, the range of theological vision and the scope of its task is drastically foreshortened, leaving it only to think and to say tardily of God and humanity “what we could also think *without* God and could properly say *without* God.” In this way, theology sees to it that it “slowly but surely make[s]... itself superfluous.”¹⁷

Within the closed society of the former GDR, the need for the church to resist any such foreshortening was urgent. In keeping with state policy of „*Abgrenzung*“,“theology was consistently pressured to adopt a “self-delimitation co-extensive with the boundaries” of the

¹⁴ Eberhard Jüngel, *Die Freiheit der Theologie. Vorträge für den vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland berufenen theologischen Ausschluß* “*Schrift und Verkündigung*,” Zürich 1967, p. 25.

¹⁵ Krötke, “Profile der Theologie in der DDR,” in: Wolf Krötke, *Die Kirche im Umbruch der Gesellschaft*, Tübingen 1994, p. 236.

¹⁶ Though these are indeed phenomena of *ontic relevance* to Christian faith, see his “Die Möglichkeit und Grenzen christlicher Religionskritik,” in his: *Gottes Kommen und menschliches Verhalten*, Stuttgart 1984, p. 34.

¹⁷ Krötke, “Profile der Theologie in der DDR,” p. 236. Of course it is just such superfluousness that Marxist philosophy understands to be theology's fate (as a “religious phenomenon”) since the social and economic conditions of which it is a product (and secret proponent) disappear in the socialist state.

East German state and its official ideological discourse, in effect granting them normative status within its reflections.¹⁸ What the authorities sought was a correlation of theological and contemporary political imperatives in order to effect “a reflective purgation of theology;” the political demands were, as ever, considered to be self-evident while theology and church doctrine were, as ever, thought “indefinitely negotiable.”¹⁹ Unlike elsewhere in Eastern Europe, no serious “Christian-Marxist dialogue” ever developed in the GDR, and throughout its time the ruling party always considered the church an ideological threat to be overcome.²⁰ In retrospect it is clear that “political expediency, rather than genuine respect, [lay] behind the state’s emphasis on negotiation with the church; if the church were not going to disappear anytime soon, the state was concerned to avoid a politics of confrontation”²¹ in favour of making it an effective instrument of its own ends.

Telling on this score, were the different meanings ascribed to the self-characterisation of the federated churches of the East as a “*Kirche im Sozialismus*.” Bishop Albrecht Schönherr and others like him intended with this slogan to signal a “critical solidarity” between church and state, i.e., *the church* in socialism. Yet, for Hans Seigewasser, Secretary for Church Affairs (1960–79), who appears actually to have coined the phrase in 1969, it clearly meant accepting the legitimacy of the constitution of the GDR (including the rule of the Party) and committing to build up “real existing socialism” in all its aspects—i.e., the church *in socialism*.²² Krötke himself explains that “the great

¹⁸ Krötke, “Profile der Theologie in der DDR,” p. 237. Krötke goes on to point out that it was for this reason that the adoption of the ambiguous self-designation “Kirche im Sozialismus” by the BEK was greeted positively by the ideologues of the GDR since “for them, this meant something like a church curbed by socialism and, with it, a theology brought under control by its boundaries as well.”

¹⁹ The phrase is from Oliver O’Donovan’s lecture “How is Theology Political?” delivered at a conference on *The Place of Religion in European Public Space*, University of Aberdeen, November 3–4th, 2006.

²⁰ For discussion of the Marxist-Leninist position and its response to the “persistence of religion” in the GDR see John P. Burgess, ‘The Limits of Dialogue. East German Marxist-Leninist Thinkers and the Future of Religion,’ in his: *The East German Church and the End of Communism*, Oxford 1997, pp. 3–18.

²¹ Burgess, *The East German Church*, p. 3.

²² After the 1968 constitutional amendments, Hans Seigewasser invited the church to rethink its relation to the socialist state, demanding that it fulfill its role as a “Kirche

significance which the formula "*Kirche im Sozialismus*" had for the ideologues of the GDR" is explained by the fact that "those in power worked with all conceivable means to compel [the church] towards a self-delimitation at the boundaries of the GDR and those of socialism" and that for them this formula meant "something like a church curbed by socialism and, along with it, a theology reigned in by its boundaries as well."²³

To busy oneself producing theology specifically conformed to the socio-political context of the GDR was not a genuine Christian possibility; indeed, it amounted, in Krötke's judgment to "nonsense."²⁴ For were theology to be practiced in strict subordination to the perceived demands of a set of social, political or even ecclesial conditions, then when such conditions pass, it passes away with them. But,

im Sozialismus" by refusing to undermine the domestic and foreign policies of "actually existing socialism." On this see John Moses, "The Church Policy of the SED Regime in East Germany 1949–1989," in *Journal of Religious History* 20:2 (1996), pp. 241–42. In the 1968 Constitution, despite indications that freedom of religion and conscience had the protection of the law (article 20), article 39 left no doubt that the churches were to be circumscribed fully by the requirements and expectations of the state and party: "The churches and other religious communities order their affairs and carry on their activity in conformity with the constitution and the legal decisions of the German Democratic Republic." – cited by Schultze, "Die rechtliche Stellung der evangelische Kirchen in der ehemaligen DDR" in: Mathias Köckert (ed.), *Der Wahrheit Gottes verpflichtet. Theologische Beiträge aus dem Sprachenkovikt Berlin*, Berlin 1993, p. 205. At the Eisenach Synod of 1971, the church was enjoined to "learn in the community of witness and service what it means to be the church not alongside, nor against, but in socialism" (so the "Resolution from the third day of the first Synod of the BEK at Eisenach 1971," cited from Manfred Falkenau, *Kundgebungen. Worte, Erklärungen und Dokumente des Bundes des Evangelischen Kirchen in der DDR*, Band 1, Hannover 1996, p. 193. Subsequent to this, the phrase "Kirche im Sozialismus" was taken up into common church discourse, both as a simple Ortsbestimmung, i. e., an acknowledgment that "the service of the BEK has its locus and its testing ground in the sphere of the socialist society of the GDR" and as a programmatic formula denoting the mode of enactment of the church's witness and service "in the socialist society such that it is not against others, but for them." (Falkenau, *Kundgebungen*, pp. 43–45). The formula itself was subject to widely varied interpretations and was thus also a consistent subject of debate and discussion within the church. See especially the extended discussion from the Görlitz Synod of 1977 in Falkenau, *Kundgebungen*, pp. 193–98.

²³ Krötke, "Profile der Theologie in der DDR," p. 237.

²⁴ Wolf Krötke, "Theologie und Ideologie. Zur schwierigen Aufgabe der Theologie," in: Gerd Kaiser and Ewald Frie (eds.) *Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen. Arbeitskreis Christen, Staat und Geseellschaft in der DDR. Vorträge, Diskussionen und Bibliographie 1994/95*, Düsseldorf 1995, p. 28.

Krötke writes, any theology “which exhausts itself along with the place in which it was pursued is unworthy of its object-God!” because to think about *God* is always to be lead to press into “what is the breadth and the length and the height and the depth” (Eph. 3:18).²⁵ It was thus unthinkable to honour the *Mauer in den Köpfen*—the “Wall in people’s minds,” as the formative pressure of life in the GDR was often called—as a methodological necessity or virtue. On the contrary, any theology worthy of its object is always, Krötke says, an “exercise of spiritual superiority with respect to the limits of the situation.”²⁶ Whatever concreteness might properly mean in Christian theology, it may not mean political or ideological curtailment, or resigning ourselves merely to negotiating the socio-religious possibilities currently inherent in church and society.

But whence arises such “spiritual superiority”? Certainly not from some “transcendental potential” latent within the theologian. Rather, Krötke argues, it arises from the salutary disruption visited upon human life through the scriptural witness to the truth of the gospel of God.²⁷ This is to say that the freedom of theological existence is, at bottom, nothing less than an aspect of salvation itself. Krötke makes this plain when he stresses that it is only from constant hearing of the Word of *forgiveness* that theology can endure relentless and forceful attempts at social and political functionalization.²⁸ Theology is a free science only as the science of divine redemption; the capacity to overreach the dictates of our immediate circumstances, a gracious consequence of the reality of the forgiveness of sins.

Yet isn’t the cost of such an affirmation of theology’s freedom what Ebeling once maligned as *Situationsvergessenheit*—a misanthropic obliviousness to the actual world in which theology gets done?²⁹ It would be exactly this if the God with whom theology is occupied were himself oblivious to the actual world. If this were so,

²⁵ Krötke, “Profile der Theologie in der DDR,” p. 235.

²⁶ Krötke, “Profile der Theologie in der DDR,” p. 247. The German reads, “...*der Vollzug geistiger Überlegenheit gegenüber den Grenzen der Situation.*”

²⁷ Krötke, “Theologie und Ideologie,” p. 28.

²⁸ Krötke, “Profile der Theologie in der DDR,” p. 248.

²⁹ Cf. Gerhard Ebeling’s description of the “*Situationsvergessenheit*” as typical of “metaphysical theology” in his *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Tübingen 1979, p. 168f.

if the reality of God and that of humanity were completely discrete affairs, then for *logos* to follow *theos* would mean leaving off the human situation, much in the way a hot-air balloon floats free having cut loose its ballast. Theological reasoning would then truly be *en route* to becoming another instance, however beautiful, of the idealist "abstract ballet of bloodless categories."³⁰

That is not the case, is entirely a function of the identity and activity of the God of the gospel. Christian theology, Krötke notes, has as its proper object a "God who has seen to humanity in every situation,"³¹ a God whose own clarity aims to clarify human reality in the midst of this uncertain world and for its sake. So when our reason follows *this God* in the movement of his salutary advent in Jesus Christ, it is not led away, but rather toward and indeed into the actual situations of those to whom and for whom he comes. It is in thinking through the humanity of God in Jesus Christ, that theology discovers that and how all things human have place in the life of faith. It is, in short, precisely close regard for *God* that keeps Christian theology from disregard of the burden and promise of our human circumstances.

And so it is also close regard *for God* that ensures theology takes with proper seriousness those "conditions under which men and women live and have faith."³² Theology will be "contextual" in this particular way, Krötke contends, because and insofar as it is concerned with the gospel, and this makes all the difference. John Webster explains this difference when he writes that "Christian theology... is responsible *in* its context but not in any straightforward way responsible *to* its context. For context is not fate; it may not pretend to have a necessary character, to be anything other than a contingent set of cultural arrangements which stand under the judgment of the Christian gospel."³³ Concreteness is to be had in the midst of the exercise of Christian freedom, or not really at all.

³⁰ Francis H. Bradley, *Principles of Logic*, London 1922², p. XXX. Cf. on this Timothy Gorrige, *Karl Barth: Against Hegemony*, Oxford 1999, pp. 5-11.

³¹ *Ibid.*, 236.

³² Krötke, "Profile der Theologie in der DDR," p. 236.

³³ John Webster, "Eschatology, Anthropology and Postmodernity," in *International Journal of Systematic Theology* 2, no.1 (2000), pp. 15-16. Cf. also John Webster, "Post-modern Eschatology?" in *Toronto Journal of Theology* 15, no. 2 (1999), pp. 167-68.

Now, when theology allows itself to become concrete *in this way*, it takes on the difficult task of discerning “the significant in the factual,”³⁴ the task of struggling to grasp not only what is taking place, but beyond this to recognize “what is going on in what takes place.”³⁵ This task requires, as Bonhoeffer put it, that we struggle “to do justice to the actuality that encounters us without forcing the phenomena under principles which from the outset discredit what may be the case.”³⁶ Because Jesus Christ is *not* a principle or idea, but the One who even now is acting to draw all people to himself (what Krötke calls the *praxis* of God), Christian faith can and must take on a decidedly *realistic* character, ever alert to discern how it is that “Jesus Christ takes form in our world.”³⁷ Concerned as it is with the Living Lord and the faith of people living everyday lives, Christian theology lays itself “open to the whole variety of life’s phenomena” and far from diminishing this variety, “forms its judgments by entering into it.”³⁸ Theology must venture such judgments because the claims and imperatives that arise from our present situation, inevitably have, as Oliver O’Donovan puts it, “a patina of self-evidence as short-lived as it is, for the moment, overwhelming.”³⁹ Even the self-evident present (perhaps especially it) requires illumination and winnowing by the gospel if its true significance is to be disclosed to the theologian.

The signal importance of all this was plainly felt under the conditions of “real existing socialism” in the GDR. The standing accusation of Marxist-Leninist doctrine that Christian faith is essentially a harbouring of illusions about reality, meant that the stakes were heightened at just this point. Christian commitment honestly to confront actuality represented a rebuff to this ideological—and given the

³⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, DBWE 6, Minneapolis 2005, p.87.

³⁵ John Marsh, *Saint John*, London 1968, p.18.

³⁶ Wolf Krötke, “Die Bedeutung von ‘Gottes Geheimnis’ für Dietrich Bonhoeffers Verständnis der Religionen und der Religionslosigkeit,” in Wolf Krötke: *Gottes Kommen und menschliches Verhalten.*, Stuttgart 1984, p. 11.

³⁷ This is Paul Lehmann’s summary of the “bold task of theology,” “The Concreteness of Theology: Reflections on the Conversation between Barth and Bonhoeffer,” in: Martin Rumscheidt (ed.), *Footnotes to a Theology: The Karl Barth Colloquium of 1972*, Waterloo 1974, p. 72.

³⁸ Wolf Krötke, “Die Möglichkeit und Grenzen christlicher Religionskritik,” in his: *Gottes Kommen*, p. 34.

³⁹ O’Donovan, *How is Theology Political?*, see the footnote 19.

power-relations of the socialist state, genuinely threatening-presumption. Krötke recalls that congregations and church seminaries aimed to be places where "reality was viewed in an unfalsified manner and could be analysed as it appeared in the light of the business of theology."⁴⁰ In a society ideologically molded by both propaganda and censorship, such a commitment from church and theology was an important (if largely politically powerless) act of humanizing resistance to the false official optimism of the Party in which production is always up and the targets of the five year plan are always being met or surpassed.⁴¹

To this point we've noted that theology is committed to discerning the significance of the actual as a consequence of the realistic character of faith, faith that lives from the encounter with the living Lord Jesus Christ, in whom God become human for the sake of the humanity of humankind. To say this is to admit that our actual contexts only acquire theological significance *indirectly*, as it were. They are *made* concrete. Our interest in them and access to them, Krötke holds out, follows from theology's more basic commitment to do justice to God's reality for us in Jesus Christ, i. e., to indicate ever more sufficiently the identity of the God of the gospel and the reality of reconciliation between God and the human creature realised in Christ. Underlying the whole of Krötke's theological existence is the contention that by concentrating upon the concreteness of God in Christ the actuality of our human circumstances achieves a more certain and fitting place within theology than is otherwise the case. Bonhoeffer once wrote that the church's "relation to the world is completely

⁴⁰ Krötke, "Profile der Theologie in der DDR," p. 245.

⁴¹ Wolf Krötke, "Vorwort," in his *Die Kirche im Umbruch der Gesellschaft*, vii. See also Krötke, "Profile der Theologie in der DDR," p. 245. In an earlier essay, Krötke described matters thus: "The praying community is an opponent of all pretense. Because it is unable and unwilling to conceal anything from God, it calls for reality everywhere to be recognised as it actually is. This is really a matter of course for all human involvement with reality. Yet ideologies in all parts of the world do not like it when one observes too closely what has become of people and human relationships under their power... It is [a] dispassionate view which the [Christian] community owes to society and to people. It is a school for this dispassionate view." -Krötke, "The Sermon on the Mount & Christian Responsibility for the World," *Bangalore Theological Forum* 17:1 (1985), p. 35.

determined by God's relation to the world." The same, Krötke wagers, is true of theology itself—for if the "world belongs to Christ, and only in Christ is the world what it is" then it is on these terms and these terms alone that the world properly comes into theology.⁴²

The claim is that the reality of God establishes *the* most decisively relevant context in which theology is undertaken. Pursuit of concreteness in theology thus first and foremost involves careful "thinking after" God's own self-determination in Christ.⁴³ In Krötke's judgment, we ought to find the claim that theology must be concrete unremarkable, not because we accede the putative triumph of historicism, but rather, because faith is well-acquainted with the direction, character and aim of that powerful divine condescension decisive for all things. Because God comes low to save in Jesus Christ and makes this act radiant as his own act for us, theology is lead squarely into the midst of everything human. When faith acknowledges that God ever *encounters us* in the freedom of his love, and so remains for us always *a gracious and salutary event*, it also affirms of the dignity and significance God bestows upon the human lives we live.⁴⁴

In this, Krötke follows the likes of Barth and Bonhoeffer for whom a proper appreciation of God in Christ renders any "thinking in terms of two spheres"⁴⁵ a theological impossibility. Like Israel's prophets in Abraham Heschel's description, Christian theologians are simply, "incapable of isolating the world. There is an interaction between [humanity] and God which when disregarded is an act of insolence. Isolation is a fairy tale."⁴⁶ For this reason, nothing would be more disastrously irresponsible, in Krötke's view, than for theologians to

⁴² Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, Minneapolis 2005, pp. 66 and 67.

⁴³ Interestingly, the term "revelation"– *Offenbarung* – is itself not at all common in Krötke's writing; God's self-disclosure is bespoken rather by a cluster of terms including "encounter" (*Begegnung*), "turning" (*Zuwendung*), "address" (*Anrede*), "coming" (*Kommende*) and more recently "clarity" (*Klarheit*).

⁴⁴ Krötke has consistent recourse to K. Barth's talk of the human creature as "God's partner" in order to indicate that creaturely reality is *determined* by God's activity, but really *is* so determined. See "'Gott und Mensch als Partner.' Zur Bedeutung einer zentralen Kategorie in Karl Barths 'Kirchlicher Dogmatik,'" in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 6 (1986), pp. 158–175.

⁴⁵ This is of course the title of the highly significant section of Bonhoeffer's fragmentary ethics, Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, London 1955⁶, p. 168ff.

⁴⁶ Abraham J. Heschel, *The Prophets*, New York 1962, p. 16.

think that “we would get closer to reality and be a better match for the problems of today if first we simply looked away from Jesus Christ.” Indeed, Krötke considers just the opposite to be axiomatic for Christian theology: namely, that “the *abundance* of God’s reality in Jesus Christ is the path on which we come to encounter the breadth of our earthly reality in truth.”⁴⁷

A good deal of Krötke’s critical work in theology is devoted to indicating the problems which inevitably follow when place is given to the “fairy tale of isolation” in theological reflection. This is the common thread that runs through his penetrating criticisms of, for instance, Pannenberg’s apologetic recourse to the “idea of God,” or Karl Rahner’s foundational invocation of humanity as *homo religiosus*, or contemporary efforts to secure a future for the German churches by pleading their capacity to meet the sociological need for a universal religious provision.⁴⁸ The fatal abstraction in undertakings like these lies precisely in this: that they attempt to put together what has never really been rent asunder, namely the one reality constituted by God in Christ.⁴⁹ In this sense, each in its own way tries to establish the possibility of what is already real – the intelligibility of the God of the gospel, the human connection with this God, and the viability of the church community gathered in the service of this God respectively. Such efforts would be risible, were it not for the troubles they subsequently cause into the body of dogmatics. This is because they involve a strategic forgetting of both the identity of the Christian God and the creaturely reality that corresponds to it; these must methodically, if temporarily, be set aside so as to encourage people to remember something about God, human religion, and human religious community “more generally” as the condition of possibility for later recognition of anything more specifically Christian.

Krötke is utterly unconvinced that the concreteness of theology is heightened and its freedom well exercised when its operative logic is

⁴⁷ Wolf Krötke, *Bekennen–Verkündigen–Leben. Barmer Theologische Erklärung und Gemeindepraxis*, Stuttgart 1986, p.67.

⁴⁸ See my full discussion of each of these in chapters 3–5 in: Philip. G. Ziegler, *Doing Theology When God is Forgotten: The Theological Achievement of Wolf Krötke*, New York, 2006.

⁴⁹ Cf. Bonhoeffer, *Ethics*, pp. 47–60.

determined by an apologetic posture toward its context in such ways. In fact, the *critical* burden of Krötke's whole theological enterprise is to show how the salutary encounter between the God of the gospel and the lived existence of men and women, far from being facilitated and deepened, is in fact obscured and diffused by all such abstract apologetics. Its *constructive* wager is that the truth of both God and the actual lives of men and women is better served by a comprehensive and *unapologetic theology of the second article*, i.e., by the relentless pursuit of evangelical concreteness all along the line.

IV. The freedom of god in an atheistic world⁵⁰

To conclude, some brief remarks concerning Krötke's response to what is arguably the most pressing characteristic of the situation confronting the churches in eastern Germany: namely the distinct kind of "inarticulate, amorphous and diffusely vague" atheism he calls *Gottesvergessenheit*.⁵¹

Unlike classical protest atheism, this obliviousness to God has no particular theoretical underpinnings; rather it suffuses people's lives as "something taken for granted and unquestioned." It is "neither articulate at the level of doctrinal formulation, nor aggressive at the level of practical action."⁵² In it: "God is not asked about, nor is he listened for," as far as anyone is concerned, "*God is not there.*"⁵³ Here, "God's absence is even more total and uncompromised than is

⁵⁰ The title of Krötke's early programmatic essay, "Die Freiheit Gottes in der atheistischen Welt. Erwägungen zur Verbindlichkeit der christlichen Rede von Gott," in: Wolf Krötke, *Die Universalität des Offenbaren Gottes: Gesammelte Aufsätze*, München 1985, pp. 45–54.

⁵¹ John Reid, *Man Without God: An Introduction to Unbelief*, New York 1971, p. 87. In Schleiermacher's usage *Gottesvergessenheit* denotes "the absence of facility for introducing the God-consciousness into the course of our actual lives and retaining it there."—Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, Edinburgh 1989², p. 55 (§ 11.2). Feuerbach also uses the term in a way akin to Krötke's own use, see Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums. Gesammelte Werke*, Band 5, Berlin, 1984, p. 50.

⁵² Reid, *Man Without God*, p. 89.

⁵³ Wolf Krötke, "Im Blickpunkt: Der geschichtliche Gott," in: J.Adler et al. (eds.), *Theologische Informationen für Nichttheologen*, Berlin 1978, p. 11.

the case in the most violently self-assertive atheism."⁵⁴ The upshot is that "the majority of people know absolutely nothing about that which they reject in practice"⁵⁵ and over time "the loss of faith in God is not felt to be a *loss* at all."⁵⁶ Krötke rather evocatively describes how the fact that atheism was once "a movement for social freedom and emancipation was forgotten here long ago. Rather, godlessness put on carpet slippers and donned a nightcap. It wanted to be left in peace and not to get tangled up in difficulties of one kind or another..."⁵⁷ *Gottesvergessenheit* represents the long-ripening fruit of two centuries of secularization, and four decades of state sponsored atheism. It is secularism's weary end game, indifferent not only to God but now also to the humanistic impulses which were at the heart of its opening gambit.

This is the pre-eminent "fact" in which Krötke has struggled to discern "the significant" over the years. It has been and remains for him a unique "provocation" to ask afresh and urgently about the church's understanding of the identity of God and, relatedly, about its capacity and responsibility to speak of *this* God. "Where faith is no longer supported by societal self-evidence and helped by public consciousness," he observes, the burden of answering for it "falls wholly upon the community, its preaching and its theology."⁵⁸ If theology and church are to attain the theological concreteness faithfulness requires in *this* tormenting situation, they must greet it as a "great opportunity" – to renew their responsibility in speaking of God. As Krötke explains: "In the simplest sense, God's being unknown allows those who believe and who speak about God to be responsible"

⁵⁴ Reid, *Man Without God*, p. 90.

⁵⁵ Wolf Krötke, "Die christliche Kirche und der Atheismus. Überlegungen zur Konfrontation der Kirchen in den neuen Bundesländern mit einer Massenerscheinung," in: Michael Beintker, Eberhard Jüngel, and Wolf Krötke (eds.), *Wege zum Einverständnis. Festschrift für Christoph Demke*, Leipzig 1997, p. 160. In this essay, Krötke also points out how the uninvolved majority of the societal, cultural, artistic and academic elite in particular serves to encourage the permeating of this indifference through the society as a whole.

⁵⁶ Krötke, "Die christliche Kirche und der Atheismus," p. 160.

⁵⁷ Krötke, "Die Kirche in der Nischengesellschaft," in: *Die Kirche im Umbruch der Gesellschaft*, p. 99.

⁵⁸ Wolf Krötke, "Das Problem konkreter Rede von Gott," in: *Die Universalität des Offenbaren Gottes*, p. 55.

for what people think and expect when they hear the word „God“. “Naturally, theology and proclamation have such a responsibility at all times. Yet... in a situation where we can and must begin entirely from scratch, this responsibility becomes particularly conspicuous.”⁵⁹

Precisely because it is faced with widespread *Gottesvergessenheit*, the witnessing community may offer a “*new announcement* of the reality of God” with unique freedom.⁶⁰ For in this situation, “how God is spoken of and what is said of him can be set forth freely on the basis the proper concerns of Christian faith in God, much more than is possible when talk of God encounters a context which already possesses a decided view of God and an established religiosity.”⁶¹ Here the task of “acquainting people with God” assumes manifold importance, for the Christian community is in a position “actually to *introduce* them to who God is.”⁶² Krötke’s views are well summarized by French theologian Claude Geffré who contends that a “context of religious indifference” invites the Christian church and theology “to rediscover... the *originality* of the God of biblical revelation.”⁶³

In my full length study of Krötke’s theology, I examine in detail his determined effort to exploit this opportunity, and analyse its impact within his treatments of theology proper, anthropology and ecclesiology. The rediscovery of the „originality“ of the Christian God is intertwined with a fresh acknowledgment of the „formative power of particularity“ in thinking through Christian faith. Together, these produce concomitant clarifications and discoveries in all three of these doctrines: fresh insights into the divine perfections in theology,⁶⁴ in anthropology, a new grasp of the depth of human freedom

⁵⁹ Krötke, “Das Problem konkreter Rede von Gott,” p. 55

⁶⁰ Krötke, “Das Problem konkreter Rede von Gott,” p. 56.

⁶¹ Krötke, “Das Problem konkreter Rede von Gott,” p. 56.

⁶² Krötke, *Die Universalität des Offenbaren Gottes*, p. 11 Cf. Wolf Krötke, “Was und wie soll die Kirche heute bekennen?” in *Aufbrechen–Umkehren–Bekennen. Das Erbe Karl Barths für Kirche und Gesellschaft. Tagung aus Anlaß des 100. Geburtstages von Karl Barth vom 07.–09.02.1986 in Bad Herrenalb*, Baden 1986, pp. 87–88.

⁶³ Claude Geffré, “The Outlook for the Christian Faith in a World of Religious Indifference,” in: Jean-Pierre Jossua and Claude Geffré (eds.), *Indifference to Religion*, New York 1983, p.65.

⁶⁴ See Wolf Krötke, *Gottes Klarheiten*, Tübingen 2001. On this see also Christopher R. J. Holmes, “God’s Attributes as God’s Clarities: Wolf Krötke’s Doctrine of Divine Attributes,” in *International Journal of Systematic Theology* 10:1 (2008), pp. 54–72.

vis-à-vis religion, and of the blessing of finite creatureliness; and, in ecclesiology, a renewed appreciation of the constitutive power of the apostolic task to shape church polity and Christian piety for the sake a clearer and more confident witness.

In all of this, Krötke confesses that he is “consistently driven by the question of how the proclamation and praxis of the church can give voice to God’s reality in a world in which faith has become the business of a tiny minority.”⁶⁵ But a theology, like Krötke’s, whose central theme is the determinative reality of God’s *free* coming in Christ, will always take the power of *that* event more seriously than it takes the daunting and dispiriting fact of *Gottesvergessenheit*. In this situation, as ever, God’s creative action can bring into being that which does not exist, and which on the basis of a socio-religious calculus ought never to exist: namely, faith in the God of the gospel and genuine human lives shaped in correspondence to him. The precise nature of the „spiritual superiority“ of the theologian *vis-à-vis* her context becomes clear once again: It is an exercise of human freedom which derives from and corresponds to the reality of divine reconciliation. It is thus not a freedom born of any sort of mastery on the part of the theologian but simply a function of the promise of that when the Word of God goes abroad in the land, it will not return “empty handed” (Isa 55:10–11).⁶⁶

God has set our feet in a broad place—whatever the breadth, scope and freedom of theology these are consequences of the reality-constituting power of the gospel, else it is not *evangelical* freedom. And *God* it is who has a grasp upon our times—whatever discernment we achieve regarding the “significant in the factual,” and whatever concreteness our theology secures, is likewise a consequence of the reality-constituting power of the gospel, else it is not *evangelical* concreteness.

Krötke has never believed that “the cultural situation in East Germany was leading to the development of a distinctive East German

⁶⁵ Krötke, *Die Universalität des Offenbaren Gottes*, p. 11.

⁶⁶ “For as the rain and the snow come down from heaven, and return not thither but water the earth, making it bring forth and sprout, giving seed to the sower and bread to the eater, so shall my word be that goes forth from my mouth; it shall not return to me empty, but it shall accomplish that which I purpose...”

theology.” Rather, he has always understood that doing theology under these distinct and distinctly difficult conditions should provoke “re-consideration of fundamental theological doctrines... which concern all Christians.”⁶⁷ His own theological practice reflects this conviction, taking the distinctive fact of mass-practical atheism in a particular part of central Europe as a specific occasion for renewed theological inquiry. The insights of this effort overreach the boundaries of the eastern German locale in virtue of the more than local significance of its object: the reality of God in Jesus Christ. In this way, freedom and concreteness are well met in the theological work of Wolf Krötke, a work consistently ventured in faith’s well grounded hope that “God and the daybreak of our own reality belong together.”⁶⁸

Summary: *Wolf Krötke’s theological project has at its heart two themes, those of freedom and concreteness. The first theme sets Christian theology within that ‘broad place’ divinely afforded for faithful human reflection and action. The second theme, requires theology to discern and assume responsibility for our particular time and place as a context which is itself encompassed by the gospel’s reality. Krötke’s work is an exemplary instance of this dialectic between freedom and concreteness in Christian theology which offers an alternative to much ‘contextual theology.’ Over several decades he has laboured to make plain the significance of this theological orientation for the church, first within the context of the officially atheistic and authoritarian GDR, and latterly within the massively de-christianised society that state has bequeathed to Eastern Germany.*

Keywords: Church in Socialism – Eastern Germany – Freedom – Concreteness – Theological Method – Contextualism – Atheism.

⁶⁷ Cited in John P. Burgess, “Ich bin ein Ost Berliner—On Doing Theology in East Germany,” in *Criterion* 25: 2 (1986), p. 10.

⁶⁸ Krötke, *Gottes Klarheiten*, p. 32.

„TEXT - KONTEXT - INHALT - BOTSCHAFT“ ZU JAN HELLERS „LEISTEN“¹

Martin Prudký, Prag

Als Prof. Jan Heller am 15. Januar nach seinem lebenslangen Ringen mit schweren Krankheiten entschlief, hat sich ein reiches, gesegnetes Leben erfüllt.²

Seine Beerdigung in der Prager Salvator-Kirche, eher ein Dank- als Trauergottesdienst, an der mehrere hundert Leute teilgenommen haben, bot ein anschauliches Bild davon, wie reich und wie vielseitig sein Wirken war.³ Neben der Familie haben an diesem Gottesdienst mehrere Generationen von Jan Hellers Schülern und die Kollegen seiner Fakultät teilgenommen. Mehr als 50 Jahre war er an der Prager evangelisch-theologischen Fakultät tätig; fast alle Pfarrer der evangelischen Kirchen in Tschechien und wirklich alle heutigen Lehrer der Fakultät sind ehemals seine direkten Schüler gewesen. Die Mehrheit der Gottesdienstteilnehmer haben aber die Laien der Kirche gebildet – die Hörer von Hellers Predigten, Vorträgen und (in letzten Jahren sehr populären) Radiosendungen. Kennzeichnend war die deutlich starke Präsenz der ökumenischen Teilnehmer, einschließlich der römisch-katholischen, alt-katholischen und hussitischen Bischöfe, weil viele ihn über die Grenzen der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder, in der Jan Heller als ordinerter Pfarrer gearbeitet hatte, als einen authentischen Bruder in Christo erfahren und geachtet haben. Ja, auch ein Rabbiner und mehrere jüdische Freunde

¹ Das „Leisten“ hier bewusst doppelsinnig; nicht nur „Leistung“ [= Schaffen, vollbrachter Beitrag] sondern auch „Muster“, „Modell für Schuhe“. J. Heller benutzte nämlich auf seine typisch humorvolle Weise den Begriff „Hellers Leisten“ [auf Tschechisch: „Hellerovo kopyto“] für sein „Muster“, seine vier Punkte zur Exegese (Text – Kontext – Inhalt – Botschaft).

² Prof. ThDr. Jan Heller, geboren 22. April 1925 in Pilsen, starb am 15. Januar 2008 in Prag.

³ Bilder und Dokumente sind auf der Web-Seite http://www.etf.cuni.cz/zezivota/umrti_JH/ (teilweise auch auf Deutsch) veröffentlicht.



sind gekommen, obwohl Schabbat war, weil sie Jan Heller auch als zuverlässigen Kenner der biblischen Tradition, verwandten Denker und echten Zeugen des Herrn kennen gelernt haben. Es waren Teilnehmer aus dem In- und Ausland da, ...Medienleute, nahestehende Freunde wie auch viele persönlich nicht direkt bekannte Anhänger – eine große und bunte Schar – ein bezeichnendes Bild von Jan Hellers Audienz. Wenn Jan Heller im Sportbereich oder in der Pop-Kultur im gleichen Ausmaß populär gewesen wäre, hätte er einen riesigen Fanclub gehabt. Er war aber ein Theologe und wusste sich immer dazu zu bekennen. So hat sich die riesige und bunte Schar in der Kirche versammelt und ihre Dankbarkeit für Jan Heller zu Dem gerichtet, dem Jan Heller selbst Tag für Tag für sein Leben dankte.

In den folgenden Absätzen möchte ich nicht die ganze Breite Jan Hellers Tätigkeiten oder sein Leben insgesamt besprechen; ich habe vor, mich nur auf seine eigene Fachdisziplin zu konzentrieren, nämlich die alttestamentliche Biblistik. Diese Reduktion ist aber nicht absolut zu halten; mehrere Kontexte und Nachbarbereiche Hellers Arbeit müssen wir auch zumindest kurz erwähnen. Jedoch soll Jan

Heller mit diesen Zeilen als *biblischer Theologe* in seinen Wesensmerkmalen skizziert werden.

Worum ging es ihm?

„Für mich handelte es sich immer darum, den gegebenen Text mit Hilfe der linguistischen, also sprachwissenschaftlichen Analyse so zu verstehen, dass vor unseren Augen so klar wie möglich die kerygmatische Absicht, also die Botschaft der Hagiographen deutlich wird. Die Text- und Literarkritik beginnt eine theologische Relevanz nur dann zu haben, wenn sie uns einen solchen Einblick in das Kristallisieren des Textes eröffnet, der uns ermöglicht zu verfolgen, wie der Text auch im Laufe seiner Festlegung durch seine kerygmatische Bestimmung formiert wurde – also einen Einblick in den Verlauf des Traditionsprozesses.“⁴

Mit diesen Worten, seine Gesamtbibliografie kommentierend, versuchte Jan Heller zusammenzufassen, worum es ihm als einem biblischen Theologen in jenen nahezu tausend Veröffentlichungen ging. Kurz gesagt: um die kerygmatische Absicht der biblischen Zeugen, aus deren Hand wir die biblische Tradition und letztendlich den Bibeltext bekommen haben; um das Verstehen der „gegebenen Textgestalt“, das durch die Einsicht in die Dynamik der Formgebung und Festlegung des Textes in dem Vorgang des Traditionsprozesses entsteht, weil diese Dynamik selbst eine kerygmatische Absicht und Sendung beinhaltet.

Neben den wesentlichen Begriffen, Kategorien und dem charakteristischen Konzept des kerygmatisch aufgefassten „Traditionsprozesses“ äußert dieses Zitat auch etwas Symptomatisches für Hellers *Methode*. Bemerken Sie das dreifache „also“, nach dem eine Deutung oder Präzisierung des vorangehenden Wortes folgt. In dieser Sorgfältigkeit seiner Ausdruckweise prägt sich aus, dass Jan Heller

⁴ Jan Heller, *Podvečerní děkování. Vzpomínky, texty a rozhovory*, Praha 2005, S. 288: „Vždycky mi šlo o to, porozumět stávajícímu textu za pomoci lingvistické, tedy jazykovědné analýzy tak, aby se nám před očima co nejjasněji ukázal kerygmatický, tedy zvěstný záměr svatopisců. Textová i literární kritika začíná mít teologickou závažnost teprve tehdy, když nám otevírá takový vhled do krystalizace textu, který nám umožní sledovat, jak byl text i v průběhu svého ustalování formován svým kerygmatickým posláním, tedy vhled do průběhu tradičního procesu.“

unter anderem ein geschulter Philologe und ein erfahrener Pädagoge war, dem die Deutlichkeit und Genauigkeit seines Erklärens sehr am Herzen lag. Etwas zu verstehen und zu vermitteln, insbesondere dann die Bibeltexte zu verstehen und sich mit anderen Leuten zu verständigen, setzt nämlich die Fähigkeit voraus, Bedeutungen fein und rein zu unterscheiden, präzise und differenziert zu denken als auch klar und akkurat zu sprechen.

Lassen Sie uns die wichtigsten Bereiche von Hellers beruflicher Tätigkeit mit Hilfe eines Musters betrachten, das er selbst als ein methodisches Skelett für exegetische Arbeiten benutzte; mit seinem typisch aphoristischen Humor nannte er es „*Hellers Leisten*“ – es geht darum, in angemessenen Arbeitsschritten die Aufmerksamkeit den folgenden Bereichen zu widmen: (a) dem Text, (b) dem Kontext, (c) dem Inhalt und (d) der Botschaft. Obwohl man die Arbeitsbereiche von Hellers Lebenswerk nicht so einfach und strikt auf diese Weise aufteilen kann, könnte dieses Schema doch gewisse Orientierung und Übersicht für unsere Darstellung bieten.

Text

Eingehende, systematische Arbeit mit dem *Text der Schrift* bzw. mit dem *Wort der Bibel* ist die Grundlage der Fachkompetenz jedes biblischen Theologen, insbesondere eines evangelischen Theologen.

Jan Heller hat sich sein ganzes Leben lang zum Erbe von Prof. Slavomil C. Daněk (1885–1946) bekannt.⁵ Dieser hat von seinen Schülern gerade jene sorgfältige und akribische Verarbeitung der kleinsten Details (mit Daněks Worten „Surdetails“) der Text-Tradition verlangt, die er für Grundlage und Ausgangspunkt aller weiteren Arbeiten hielt.

Zu einer solchen Aufgabe ist Jan Heller von Anfang an philologisch gut ausgerüstet gewesen. Solide Kenntnisse der klassischen Sprachen, die er während seines gymnasialen Studiums in Pilsen ge-

⁵ Siehe auf Deutsch Jan Heller, *Der tschechische Alttestamentler Slavomil Daněk 1885–1946: Studientexte für das Forschungseminar an der KiHo Berlin, SoSe 1968*, Berlin 1968 (Handschrift, zitiert als Heller, *Studientexte*); und Jan Heller, „Prager Forschung und Arbeit am Alten Testament,“ in: Jan Heller, *An der Quelle des Lebens: Aufsätze zum Alten Testament. Mit Geleitwort von W. H. Schmidt*, Frankfurt a.M. 1988.

wonnen hatte, dehnte er nicht nur auf das obligatorische Hebräisch und Aramäisch aus, sondern auch auf andere alte, insbesondere westsemitische Sprachen. So konnte er die Text- und Sprachversionen der biblischen Texte und die etymologischen oder anderen Sprachzusammenhänge in der Textüberlieferung mit einer Sicherheit und einem Überblick interpretieren, den nur ein Forscher besitzt, der sein breites Textmaterial hervorragend kennt und seine Eigenarten feinsinnig versteht. Aus diesem Schatz ist eine Menge exegetischer Arbeiten entstanden, die detaillierten Analysen vermeintlich winziger Probleme des Bibeltextes gewidmet sind. Auf Grund von Hellers eingehender Auslegung und durch die Einfügung in entsprechende Kontexte bekommen dann die Texte ungeahnte Bedeutungen mit weitgehenden Zusammenhängen.

Ein anderes Kapitel von Hellers Werk im Bereich der Textüberlieferung und der philologischen Arbeit an der Bibel war seine langjährige Zusammenarbeit an dem Projekt der Grossen Konkordanz zur Kralitzer Bibel und insbesondere sein Beitrag zu der sog. Ökumenischen Übersetzung der Bibel ins Tschechische.

Bei der Arbeit eines biblischen Theologen am Bibeltext handelt es sich aber um mehr, als gewöhnlich den Philologen oder den Literaturhistoriker interessiert. Ein Theologe befasst sich mit dem Text der Schrift, weil er darin und durch ihn nach Gott fragt, bzw. nach dem Zeugnis von Gott (nach der „*Theo-logie*“), das die Bibel beinhaltet. Direkt und bekenntend hat es Jan Heller in dem ersten Kapitel seines „theologischsten“ Buches (*Der herabsteigende Gott*) mit diesen Worten ausgedrückt:

„Und darum geht es uns: einen Ort zu finden, von dem aus die Bibel für uns eine Struktur bekommt. Dieser Platz ist da, wo wir davon ausgehen, dass Gott lebt und handelt. (...) Das Grundlegende der Botschaft des Alten, wie auch des Neuen Testaments ist: Gott handelt, greift ein, befreit, errettet. Und die Bezeugung des göttlichen Eingreifens, des befreienden Handelns Gottes ist Wesen und Kern aller biblischen Strukturen.“⁶

⁶ Jan Heller, *Bůh sestupující. Pokus o christologii Starého zákona*, Praha 1994, S. 12n (§ 1. Jednající Bůh [Der handelnde Gott]).

Darum war der biblische Text für Jan Heller nie eine statische Gegebenheit. Obwohl für ihn die „Jetzt- und Letztgestalt“ des Textes die Basis und den Ausgangspunkt darstellte, war er sich – wiederum in Daněks Spuren – des dynamischen Charakters aller Textevidenz sehr gut bewusst. Diese Dynamik ist nicht zu lösen mit den Mitteln der Textkritik, die die (angebliche) Originalgestalt des biblischen Textes abzugrenzen versucht. Diese Dynamik ist nämlich ein Ausdruck der „Lebendigkeit des Wortes“, ein wesenhafter Zug der Tradition, die den Text trägt und prägt. An seinen Lehrer S. Daněk anknüpfend arbeitet auch Jan Heller mit dem Konzept des *Traditionsprozesses*;⁷ in diesen Rahmen zeichnet er die Textvarianten und bezeugte Textverwandlungen ein, in diesem Bezugsrahmen wertet er sie aus und interpretiert sie. Es handelt sich um ein Schlüsselkonzept, das sich in allen Bereichen Hellers biblischer Arbeit prägend auswirkt. Deshalb ist es unentbehrlich, es zumindest kurz abzuhandeln.

Die Grundlage und der Ausgangspunkt dieses Konzeptes wurde von S. C. Daněk in seiner Studie zu Gedalja (Jer 41) schon 1930 formuliert.⁸ Der Autor proklamiert den methodologisch kritischen und bewusst innovativen Grundsatz, dass die alttestamentlichen Stoffe wegen ihres Verkündigungsgehaltes gesammelt und überliefert wurden. Interne Kraft und Absicht des Werdegangs und der Gestaltung der Texte liegt darin, dass diese Stoffe ein Zeugnis vermitteln wollen, welches das Leben und den Glauben der Tradenten formen sollte. Mit Jan Hellers Worten:

„Es war die Absicht der Überlieferung, dieser Zeugnisauftrag der biblischen Stoffe, der, wenn er in der sich wandelnden Zeit erhalten bleiben sollte, die Tradenten zwang, die Gestalt der Texte zu

⁷ Siehe Heller, *An der Quelle des Lebens*; die Grundthese formulierte er schon früher in der Studie Jan Heller, „Der Traditionsprozeß in der Auffassung der Prager Alttestamentler,“ in *Vetus Testamentum* (1982), S. 219–224; abgedruckt als „Der Traditionsprozeß in der Auffassung der Prager Alttestamentler“ in: Jan Heller, *Von der Schrift zum Wort*, Berlin 1990, S. 11–16.

⁸ Slavomil C. Daněk, „Gedalja. Illustrace k teorii exegeze,“ in: *Sborník k prvnímu desítiletí Husovy československé evangelické fakulty bohoslovecké v Praze*, Praha 1930 (abgedruckt als „Gedalja: Illustrace k teorii exegeze,“ in: Slavomil C. Daněk, *Vybrané studie*, Praha 1977); auf Deutsch siehe die kurze Zusammenfassung der Thesen und französisches Resumé der Exegese von Jer 41,1–9 als Jan Heller, „Gedalja: Illustration zur Theorie der Exegese“ in: Heller, *Studentexte*, S. 26–28.

variieren. Dass in der Tradition Veränderungen auftreten, bis hin zu Textvarianten, ist nicht (oder doch nur zu einem sehr geringen Teil) Folge menschlicher Ungenauigkeit, sondern Ausdruck des Bemühens der Tradenten, den übernommenen Stoff in einer neuen Situation auch neu kerygmatisch zu potenzieren. Die Zeugen, durch den Geist getragen, möchten das Wort neu sagen, glaubwürdig und verständlich. Das ist der eigentliche Beweggrund der Veränderlichkeit der Tradition, des Traditionsprozesses.“⁹

Diese *Dynamik* der Traditionsauffassung ändert aber nicht nur den Gegenstand (Objekt) der Forschung, sondern auch die ganze Perspektive und den Bezugspunkt des Forschers (seines Subjektverständnisses). Die Aufnahme des Postulats, dass der Traditionsprozess eine kerygmatische Absicht aufweist, führt nämlich zur direkten Schlussfolgerung, dass ein kongruentes Verstehen, Vermitteln und Weiterleiten dieser Tradition von uns fordert, uns selbst in die Tradition einzuschalten und *selbst ein Tradent zu werden* und die Spielregeln dieses Prozesses zu akzeptieren. Wie sollte das in unserer Arbeit zum Ausdruck kommen? Jan Heller formuliert es mit diesen Worten: „Vor allem durch eine Umwertung aller statischen und verobjektivierenden Arbeitsmethoden, durch Ausscheidung aller nichttheologischen Bestandteile, durch genaue und strenge Kritik der Kritik und durch ständige Ausrichtung auf unseren Zeugnisauftrag, und das sogar beim Arbeiten mit der hebräischen Grammatik.“¹⁰ Also nicht die Stabilität, sondern die lebendige, zu ihrer Aktualisierung tendierende Dynamik der Tradition ist in dieser Auffassung das theologisch Interessante und Verbindliche.¹¹

⁹ Heller, „Der Traditionsprozeß“, 219f.

¹⁰ Idem, 221. Was es dann für die einzelne Bereiche der alttestamentlichen Wissenschaft (die historische Kritik, die Literarkritik, die Textkritik, die religionsgeschichtliche Schule, die formgeschichtliche Analyse und die überlieferungs- bzw. traditionsgeschichtliche Schule) konkret bedeute, wird in den folgenden Paragraphen des Artikels stichwortartig skizziert.

¹¹ Der letzte Absatz der genannten Studie postuliert die Aufgabe biblischer Theologen folgendermaßen: „...Sind wir mutig und fleißig genug, weder die Aussage der Vergangenheit geistlos zu wiederholen noch die Kontinuität des Glaubens zu zerstören, sondern zu interpretieren und verantwortlich zu aktualisieren, wesentlich, voreingenommen und deshalb glaubwürdig? Die Gabe des Wortes ist dem verheißen, der sich ihm vorbehaltlos und bedingungslos ausliefert.“ (Idem, 225).

Zu inhaltlichen Folgen dieses Konzeptes in den Arbeiten Jan Hellers kommen wir noch zurück. Zuerst aber müssen wir kurz die Kontexte seiner Arbeitsinteressen betrachten.

Kontext

In seinem Leben ist Jan Heller in mehreren Bereichen ziemlich weite Wege im breiten Umfeld biblischer und theologischer Arbeit gegangen. So könnte man gewissermaßen auch seine schon erwähnten Arbeiten zu Philologie und Sprachwissenschaft verstehen.

Noch deutlicher wird dies am Beispiel seines Weges in die *Religionswissenschaft des alten Orients*. Weil neben Prof. Miloš Bič wenig Raum für Heller im alttestamentlichen Fachbereich an der Prager evangelischen Fakultät blieb, habilitierte er sich für die Religionswissenschaft und wurde auf den entsprechenden Lehrstuhl der Prager Fakultät im Jahr 1969 berufen. In diesem Bereich publizierte Heller auch mehrere Einzelstudien, insbesondere zu ägyptischen, mesopotamischen und syropalästinensischen (kananäischen) Kultsystemen. Umfassend hat er diese Religionen, die den nächsten Kontext für die Glaubensstraditionen Israels bilden, in einem Kompendium „*Die Religionen des Altertums*“¹² vorgestellt, in dem er die drei regionalen Kultur- und Kultusbereiche nach einem gleich strukturierten Prinzip beschrieben und detailliertes Vergleichsmaterial dargeboten hat.¹³

Für das Gesamtwerk Hellers sind aber die Arbeiten und Hypothesen, mit denen er zu den prolegomenalen und prinzipiellen Fragen der Religionswissenschaft beigetragen hat, wichtiger. Das gilt insbesondere für seine Auffassung der Definition des Begriffes/Phänomens „Religion“ und seiner Lösung der Frage nach der Herkunft der Religion, nämlich der sogen. „Responsivitätshypothese“.

Beide Fragen hängen bei Heller eng zusammen. Unter dem *Begriff/Phänomen* „Religion“ versteht er die ziemlich breit aufgefasste

¹² Jan Heller, *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*, Praha 1978, 430 S. (2. Aufl. 1988).

¹³ Alle drei Kultur- und Religionsgebiete werden nach einer forschungsgeschichtlichen Revue immer zuerst geographisch und geschichtlich vorgestellt, dann im Hauptkapitel zu Pantheon, Kult, Ethik und Literatur, bzw. Mythologie dargestellt. Wieweit es möglich ist, folgen die Hauptkapitel dem gleichen Plan und haben komparable Struktur.

Beziehung des Menschen zu dem, was für ihn die Rolle einer Gottheit ausübt, sei es „theoretisch“ in einer Lehre oder „praktisch“ in Ethik oder im Kultbereich: „Es gibt keinen Menschen, der keinen Gott oder keine Götter hätte – sei es bewusst, unbewusst oder unterbewusst – nämlich einen Gegenstand seiner höchsten Sehnsucht und Vertrauens, eine Basis seiner Botmäßigkeit und seiner Verpflichtung...“¹⁴ Diese breite Definition hat im gegebenen zeitgeschichtlichen Kontext eine deutliche Spitze – sie subsumiert nicht nur die explizit theistischen Religionen, die innerhalb der traditionellen Religionswissenschaften per definitionem studiert werden, sondern auch Ideologien, einschließlich der damals herrschenden atheistischen, die mit letzten Ansprüchen auf den Menschen zukommen.

In dieser Perspektive versucht Heller auch seine Antwort auf die Frage nach der *Herkunft der Religion* zu formulieren. Kritisch lehnt er die Versuche ab, die die Entstehung der Religion in der menschlichen Kultur auf der Basis einer evolutionären Gesamtheorie aufbauen – egal, ob sie mit einer progressiven Entwicklung oder mit einem Regress, mit einer Degeneration der ursprünglich reinen und vollkommenen Formen rechnen. Wenn wir das Phänomen der Religion nicht vom „Gott“ (oder von dem „Numinosen“) her, sondern von der menschlichen Beziehung definieren, entsteht eine Religion da, wo ein Mensch in diese Beziehung eintritt und eine Antwort auf seine Fragen nach Sinn, Wert und Verankerung seiner Existenz sucht. Diese beantwortende Relation des Menschen zu dem, was für ihn die Rolle dieser sinngebenden Instanz darstellt, nach Jan Heller definiert, gründet und bildet die „Religion“ immer wieder neu, daher die Bezeichnung „*Responsivitätshypothese*“ (lat. *respondeo*).¹⁵

Hier findet Jan Heller dann auch seine Basis für *ein Gespräch mit anderen Traditionen und Religionssystemen*. Und zwar nicht nur mit verschiedenen Religionen des alten Orients und der Antike, woran er als christlicher Alttestamentler am meisten interessiert ist, sondern auch mit dem lebendigen Judentum, mit anderen Religionen unserer

¹⁴ Vgl. Jan Heller u. Milan Mrázek, *Nástin religionistiky: Uvedení do vědy o náboženství*, Praha 1988, S. 14n.

¹⁵ Heller und Mrázek, *Nástin religionistiky*, S. 20–23; Heller, *Podvěčerní děkování*, S. 115–118.

Gegenwart (Islam und den sog. neuen Religionen) und mit verschiedenen Konzepten der sog. Religionsphilosophie.

Ein faires Gespräch *mit dem Judentum* war für Jan Heller lebenslang sehr wichtig. In seiner Biografie erzählt er nicht nur von dem traumatischen Erlebnis der „verschundenen Nachbarn“, Mitschüler und Freunde, sondern auch mit großem Respekt von Dr. Otto Muneles, dem überlebenden Bibliothekar des Prager Jüdischen Museums, bei dem er privat in den fünfzig Jahren studieren und den er konsultieren durfte.¹⁶ Mehrmals hat Heller in seinen Vorlesungen auch die Schriften *Martin Bubers* besprochen, insbesondere sein Buch *Ich und Du*.¹⁷ Diese Vorlesungen haben in dem zeitgeschichtlichen Zusammenhang der 70er und 80er Jahre – in der Zeit der sog. „Normalisierung“ nach der Reformentwicklung in der Gesellschaft der 60er Jahre – klare Impulse und provokative Aufforderungen vor dem Hintergrund der abgestandenen Herrschaftsideologie dargestellt. Sein Material zu diesen Vorlesungen hat Jan Heller später bearbeitet und in einem Nachwort zur Neuauflage der tschechischen Übersetzung von *Ich und Du* im Jahre 1995 veröffentlicht;¹⁸ dieses Nachwort macht fast ein Viertel des Buches aus.

Noch einen Bereich von Hellers religionswissenschaftlichen Arbeitens sollte man zumindest kurz erwähnen – sein Bemühen, *die nicht-theistischen Religionen* zu verstehen, ihre Traditionen kennen zu lernen und ein Gespräch über ihre Impulse zu führen. In diesem Bereich hat Heller deutlich die Grenzen traditioneller Religionswissenschaft aufgezeigt, die mit einer allgemeinen Definition der Gottheit oder des Numens arbeitet; seine breitere Definition des Phänomens „Religion“ ermöglichte ihm in diesem Bereich, eigene Wege zu gehen. Sein Interesse galt besonders der Frage der Gewaltlosigkeit und dem Toleranzpotenzial der Religionen Süd-Ost-Asiens. Speziell hat er aber seine Aufmerksamkeit dem Konzept der Selbsthingabe gewidmet, die er mit der *Kenosis* in der christlichen Tradition vergleichen wollte.¹⁹ Mit dieser Absicht hat er mehrmals besondere Vor-

¹⁶ Heller, *Podvečerní děkování*, S. 63.

¹⁷ Martin Buber, *Ich und Du*, Leipzig 1923; erste tschechische Auflage Buber, Martin. *Já a ty*. Praha 1969.

¹⁸ Martin Buber, *Já a ty*, Olomouc 1995, Nachwort S. 97–120.

¹⁹ Zentral ist für ihn die christologische Aussage in Phil 2,7 „[Jesus Christus] entäußerte sich selbst“ (ἑαυτὸν ἐκένωσεν).

lesungszyklen über *Taoismus* veranstaltet, wo er Satz für Satz *Dao-de-jing* vorgelesen und kommentiert hat. Kein Wunder, dass er mit diesen Aktivitäten einen Ruf weit über die Grenzen der eigenen theologischen Fakultät bekommen hat.²⁰

Alle diese weiten Wege in die vielfältigen Kontexte der Religionen und in die verschiedenartigen Traditionen religiösen Denkens sind bei Heller in seinem Konzept der „Responsivitätshypothese“ verankert. Auf dieser Basis versucht er, eine Übersicht in dem diversen Stoff zu bekommen, die Sache, worum es hinter den multiplen Erscheinungen und verschiedenen Kategorien geht, zu verstehen und zu vermitteln – und, wenn möglich, auch für unsere Ohren explizit zu interpretieren.

Inhalt

Die meisten Arbeiten Jan Hellers sind aber der Bibel und ihrer Auslegung gewidmet. Obwohl er sich auch mit methodologischen und hermeneutischen Studien befasste,²¹ besteht die große Mehrzahl seiner Schriften und Reden aus konkreten Einzelauslegungen biblischer Texte. Diesem Bereich galt offensichtlich Hellers Hauptinteresse und Liebe, es war „der Schwerpunkt [seiner] lebenslangen, spannenden und abenteuerlichen theologischen Arbeit“.²²

Inhaltlich dominieren in diesen Studien *terminologische Analysen*. Das ist nicht nur auf Hellers philologische Bildung zu beziehen, sondern auch auf die Forderung einer angemessenen Arbeitsmethode seines Lehrers Slavomil Daněk, der in der Entschlüsselung der Begriffe bis in kleinste Details und feinste Konnotationen den Kern der exegetischen Arbeit sah. Seine Forderung nach seiner sog. zweiten Gedalja-These lautet:

²⁰ Kurz behandelt in Heller, *Podvečerní děkování*, S. 140.

²¹ Z. B. die programmatischen Thesen zur Autorität und Auslegung der Schrift, die er zusammen mit dem Kollegen und Freund Pavel Filipi 1979 veröffentlichte: Jan Heller u. Pavel Filipi, „Autorita a výklad Písma: Příspěvek k současným bohosloveckým rozhovorům,“ in *Křesťanská revue* 46 (1979), S. 158–161 (abgedruckt in Heller, *Podvečerní děkování*, S. 190–195), oder die Studie Jan Heller, „Die Wissenschaftlichkeit der kerygmatischen Bibelauslegung,“ in *Communio viatorum* 23 (1980), S. 49–56 (abgedruckt in: Heller, *An der Quelle des Lebens*, S. 151–158).

²² Heller, *Podvečerní děkování*, S. 290.

„Die alttestamentlichen Stoffe sind durch einen langen und komplizierten Überlieferungsprozess hindurchgegangen, durch den ihr religiöses Kolorit angetastet, wenn nicht entfärbt wurde. So ist es notwendig, diese Stoffe *terminologisch zu überprüfen*, und zwar auf die Möglichkeit hin, dass die genuin religiöse Bedeutung bestimmter Ausdrücke verkannt wurde oder ihre religiöse Zugehörigkeit sich verwandelt hat, falls sie nicht bewußt umgedeutet wurde. ...“ (Hervorhebung Daněk).²³

Heller hat diese Forderung aufgenommen und zu einem wesentlichen Kennzeichen seiner Arbeit gemacht. Semantische Analyse (oder – in Hellers typisch humorvoller Bezeichnung: „semantischer Hausputz“ der Begriffe) ist aber bei ihm nicht eine synchron definierte Aufgabe, sondern ein Instrument für die Entschlüsselung der dynamischen Verwandlungen der Tradition, von denen der Text zeugt – ein Mittel, mit dem man den Traditionsprozess analysiert und seine kerygmatische Intention sucht. Die Termini zu überprüfen, heißt in dieser Auffassung also, ihre aufeinander folgenden Bedeutungsschichten diachron zu erörtern, damit die jeweils aktualisierende Tendenz im Lauf der Tradition deutlich wird.

Ein Spezialbereich, in dem Jan Heller sein ganzes Leben viel gearbeitet hat und auf diesem Gebiet viel beigetragen hat, ist die biblische *Onomatologie*, semantische Analyse und Deutung der Eigennamen. Dass die biblischen Namen meist semantische Inhalte tragen und an der Motivkomposition der Stoffe beteiligt sind, ist wohl von alters her bekannt. Heller hat aber an mehreren biblischen Namen gezeigt, dass es sich um viel mehr handelt. Die übliche etymologische Analyse kann oft nicht den Schlüssel zum Verstehen der Rolle des Namens im gegebenen Kontext bieten, weil wir gerade in der biblischen Tradition viel mehr mit schöpferischen etymologisierenden Wortspielen, nicht aber mit echten sprachlichen Etymologie-Verhältnissen zu tun haben. Es handelt sich aber bei diesem Phänomen nicht um eine „Volksetymologie“, die man als Ausdruck primitiven Denkens altorientalischer Erzähler verstehen sollte. Es handelt sich viel mehr

²³ Slavomil C. Daněk, 1930, S. 52 (abgedruckt in Slavomil C. Daněk, *Vybrané studie*, Praha 1977, S. 30); deutsche Übersetzung in: Heller, *Studentexte*, S. 27.

darum, dass die kreative Arbeit der Tradition mit den Namen und ihren Bedeutungen (insbesondere die Umdeutung und Uminterpretation der Namen durch Wortspiele und explizite Erklärungen) eine Ausprägung des Ringens der Tradenten mit älteren, bzw. alternativen Bedeutungen ist, z. B. mit mythischen Konnotationen, die für die Tradenten unerwünscht geworden sind. Die Namen wurden deshalb im Traditionsprozess umgewandelt, angepasst oder umgedeutet, damit sie im gegebenen Kontext mit der Intention der Überlieferung harmonieren und ihr dienen.

Schon vor fünfzig Jahren hat Jan Heller zu diesem Thema seinen ersten größeren wissenschaftlichen Artikel geschrieben,²⁴ worin er den Namen *Eva* analysierte. Sein Ergebnis fasst er mit den folgenden Worten zusammen:

„Die Aussage von Gn 3,20 ist keine zufällige Volksetymologie, die ihre Entstehung und Existenz einer bloßen Vorliebe der Tradenten dafür, Namensauslegungen zu liefern, oder ihrem linguistischen Primitivismus zu verdanken hätte. Mit höchster Wahrscheinlichkeit war bei der Übernahme dieser Sage in den israelitischen Sagenkreis schon beides, sowohl der Name, als auch der Titel „Mutter alles Lebendigen“, vorhanden, und zwar als eine – später natürlich umgedeutete und verklungene – Erinnerung an den in Palästina früher einheimischen Kultus der ‚Großen Mutter‘. Die Aussage von Gn 3,20 ist also – der theologischen Absicht der Tradenten nach – eine Unterstellung der im Volke damals weitverbreiteten Gestalt der Urmutter unter die Herrschaft Jahwes und dadurch zugleich ihre Depotenzierung und ‚Entmythologisierung‘ in eine Menschengestalt. Die bekenntnisartige Namengebung durch Adam soll bezeugen, dass es sich um ein irdisches Weib handelt, das erst aus menschlichem Munde ihren Namen bekam.

²⁴ Anfänge seiner Arbeit an der Onomatologie sind aber mehr als zehn Jahre älter. Schon im Jahre 1947 hat er in einem Artikel „Postavy a jména“ [Gestalten und Namen] in der kirchlichen Zeitschrift *Bratrstvo* [*Bruderschaft*] 25, 1947, S. 78f programmatisch verlangt, dass man die Namen der biblischen Gestalten immer unter dem Gesichtspunkt ihres Charakters befragen sollte.

Der Name 'Adam ist dagegen nicht ausgelegt, weil er seinem Sinne nach ganz klar war und weil keine Gefahr bestand, ihn mythisch aufzufassen.“²⁵

Sein ganzes Leben lang hat Jan Heller an den Fragen der Onomatologie gearbeitet und in diesem Bereich viele Einzelstudien zu den konkreten Namen wie auch zur Methodologie veröffentlicht.²⁶ Zusammenfassend hat er die Ergebnisse seiner Arbeit in der Form eines Lexikons im Jahre 2003 veröffentlicht.²⁷ In diesem *Erklärungswörterbuch der biblischen Eigennamen* sind alle hebräischen, aramäischen und griechischen Eigennamen der Bibel aufgeführt; die Namen sind in ihrer Originalform wie auch in ihren Variationen und Versionen eingetragen und mit formaler Beschreibung, Statistik, Übersetzungsmöglichkeiten und Erklärung der Etymologie, ihrer Rezeption in der Tradition, möglichen Assoziationen und mit eigenen Auslegungsbemerkungen des Autors versehen. Die Einzelartikel sind aber meistens sehr kurz. Das ausführlich und detailliert bearbeitete Material, das Jan Heller zu mehreren Namen und zu ganzen Namengruppen hatte, konnte er nicht in die enzyklopädische Form des Lexikons einbringen; es liegt in vielen Artikel zerstreut.

Obwohl seine Werke zur Terminologie und Onomatologie sicher den Schwerpunkt von Hellers inhaltlich orientierter Arbeit bildeten, sollte man nicht verschweigen, dass Jan Heller auch mit größeren literarischen Einheiten arbeitete und mehrere Studien zur Struktur und Komposition des biblischen Gesamttextes oder auch zu Fragen seiner Entstehung und zu seiner geschichtlichen Rezeption schrieb.²⁸

²⁵ Jan Heller, „Der Name Eva,“ in *Archiv Orientální* 26 (1958), S. 636–656, 656 (abgedruckt in: Heller, *An der Quelle des Lebens*, S. 102).

²⁶ Z. B. Jan Heller, „Namengebung und Namendeutung. Grundzüge der alttestamentlichen Onomatologie und ihre Folgen für die biblische Hermeneutik,“ in *Evangelische Theologie* 27 (1967), S. 255–266; Jan Heller, „Ursprung des Namens Israel,“ in *Communio viatorum* 7 (1964), S. 263–264 (abgedruckt auch in Heller, *An der Quelle des Lebens*, S. 71–82, bzw. S. 105–106).

²⁷ Jan Heller, *Výkladový slovník biblických jmen*. Praha 2003.

²⁸ Vgl. Jan Heller, „Tenak jako struktura,“ in: Milada Divišová e. a. (Hg.), *Dialog křesťanů a Židů*, Praha 1999; Jan Heller, „Umfang und Struktur des alttestamentlichen Kanons als theologische Aussage,“ in: Helena Pavlincová und Dalibor Papoušek (eds.), *The Bible in Cultural Context*, Brno 1994; Jan Heller, „Die Entstehung des Gesetzes und der Propheten,“ in: Heller, *An der Quelle des Lebens*; Jan Heller, „Die

Theologisch kann man aber in allen diesen Arbeiten, die nicht nur formale, sondern inhaltliche Aspekte biblischer Texte und Traditionen bearbeiten, ein deutliches Anliegen Jan Hellers spüren, die „Sache“ selbst, worüber die Texte und Traditionen ihr Zeugnis ablegen wollen, zu verstehen und zu vermitteln.

In der Art und Weise, wie Jan Heller über diese „Sache“ des biblischen Zeugnisses schreibt und spricht, verrät er, dass er in den Spuren seines Lehrers S. Daněk oder auch Karl Barths wandelt, obwohl er aber kein Epigone oder bloßer Nachahmer war. Worum es eigentlich geht, ist das Zeugnis von Gottes Wirken und Handeln für den Menschen, das *Wort Gottes* – oder mit Hellers typisch dynamisierender Umwandlung des Begriffes: *Gottes Anrede* (nicht ein theologischer Begriff, wenn auch *d^evar Jhwh*, sondern die Tatsache, dass *Jhwh dibber*). Damit sind wir nach „Hellers Leisten“ aber schon in den Bereich des Stichworts *Botschaft* gelangt.

Botschaft

Prinzipiell gilt für Jan Heller, was er bei Daněk im Sinne seiner ersten These zu Gedalja gelernt hat, nämlich dass die Botschaft, *die kerygmatische Potenz* des Textes, bzw. der Tradition, die zur Aktualisierung tendiert und für diese auch schon spezifische Kriterien beinhaltet, kein Zuschuss eines frommen Auslegers ist, sondern ein essentieller, wesensgemäßer Zug biblischer Stoffe selbst. Diesen Zug ernst zu nehmen und ihn methodologisch korrekt wiederzugeben ist deshalb eine *sine-qua-non*-Anforderung jeder sachlichen Arbeit an der Bibel.²⁹

Heller fasst seine Auffassung der alttestamentlichen Hermeneutik in diesem Sinne folgendermaßen in drei Punkte:

Theologie der Kralitzer Bibel und ihre Erforschung in den letzten zwei Jahrhunderten,“ in: Mirjam Bohatcová e. a. (Hg.), *Kralitzer Bibel / Kralická bible*, Paderborn 1995 u. a.

²⁹ Vgl. z. B. Heller, „Die Wissenschaftlichkeit“, (abgedruckt in: Heller, *An der Quelle des Lebens*; Jan Heller u. Martin Prudký, „Die Prager Arbeit am Alten Testament und ihre Analogien zur sog. Amsterdamer Schule,“ in: *Summa. Blad van de theologische faculteit van de UvA* 19 (1987), S. 14–18 und Heller, *An der Quelle des Lebens*.

„1. Die Bibel (das AT) entstand nicht aus menschlichem Interesse an der Vergangenheit oder an den (wohl auch religiösen) Gefühlen und Stimmungen der Vorfahren, sondern aus dem Bemühen, die Gegenwart durch das zu formen, was die Hagiographen als formende und tragende Macht in ihrem Leben erfahren haben. (...) Kurz gesagt, die Bibel entstand als Glaubenszeugnis und wurde als dieses überliefert; aus Glauben entstanden, will sie zum Glauben führen. Sie selbst will Zeugnis von Gott und seinen Taten, also Kerygma werden. Dieses Kerygma, diesen Glaubensanspruch, kann man zwar ablehnen, man kann aber nicht verneinen, solange man sachlich und das heißt wissenschaftlich verfährt, dass die Bibel selbst Zeugnis ablegen und Botschaft werden will.

2. Durch diese Feststellung haben wir auch schon die Frage beantwortet, was wir also in der Bibel suchen sollen: eben das Zeugnis von Gott, ein Kerygma, eine Botschaft. Alles andere sind Hilfsmittel, Stützen, ‚vehicula Verbi divini‘. (...) Das vehiculum ist zwar notwendig, (...) es ist aber nichts mehr als eben ein vehiculum.

3. Nun befindet sich aber der Mensch, der angedredet werden soll, in einer sich stets wandelnden Geschichte. Wenn ihn die Botschaft erreichen soll, muss sie in seine Lage herabsteigen; d. h. sie muss immer neu formuliert, neu aktualisiert, neu auf die veränderten Umstände bezogen werden. (...)“³⁰

Man kann wohl beobachten, dass Jan Heller in seinen Arbeiten zur Bibel nach diesen Grundsätzen direkt oder zumindest indirekt verfahren ist. Die meisten seiner exegetischen Arbeiten haben dann einen dreigliedrigen Aufbau: zuerst kommt eine sorgfältige Beobachtung des *Textes*, in der die Suche nach dem kerygmatischen Gehalt des Traditionsprozesses entscheidend ist, dann eine Besprechung *der Aussage* (meistens kontrastiv zum Hintergrund möglicher Irrwege, mit de-

³⁰ Heller, „Die Wissenschaftlichkeit der kerygmatischen Bibelauslegung“, S. 55f (abgedruckt in: Heller, *An der Quelle des Lebens*, S. 156f).

nen der biblische Zeuge ringt) und zuletzt ein Aufriss der aktuellen Reichweite *seiner Botschaft*. Das gilt nicht nur für die unzähligen populären Artikel, sondern auch für Hellers wissenschaftliche Publikationen.³¹

Unter dieser Rubrik ist auch das am meisten theologisch-systematische Buch Jan Hellers einzuführen, nämlich sein „Versuch an einer Christologie des Alten Testaments“, der den Titel *Der herabsteigende Gott* trägt.³² *Die Botschaft der ganzen christlichen Bibel*, des Alten und des Neuen Testaments, stellt er als ein kohärentes Zeugnis mehrerer Zeugen dar, die in der Sache, worüber sie ganz verschiedenartig reden, doch übereinstimmen – nämlich darin, dass Gott handelt, eingreift, befreit, errettet, und dass die Art und Weise dieses Handelns und Eingreifens die gleiche ist – das sich Kümmeren des souveränen, herabsteigenden Gottes um die Menschen und um sein Volk Israel, wovon Moses und die Propheten zeugen und was dann im Leben Jesu Christi verkörpert unter uns gekommen ist. Ganz bewusst verbindet Jan Heller in diesem Buch die Ergebnisse seiner lebenslangen Facharbeit mit Aussagen seines persönlichen Bekenntnisses. Er arbeitete an diesem Büchlein mehr als zehn Jahre lang und versuchte darin zu zeigen, was es bedeutet, die Bibel nicht nur mit der Vernunft, sondern auch mit dem Herz zu erforschen. In den Abhandlungen der Einzelfragen und Aspekte wie auch in der Hauptlinie dieses Buches können wir auch deutlich verfolgen, *was das Theologische* an Hellers Arbeit eigentlich ist – eine kritische Analyse und eine kritische Auseinandersetzung mit eigener Frömmigkeit und eigener Glaubenstradition, die ihrer Purifikation, manchmal ziemlich radikaler, nicht aber ihrer Destruktion dienen will.

Dienende Bestimmung seiner Arbeit und seines ganzen Lebens war für Jan Heller konstitutiv. Die Frage, wo denn das Herz seiner Theologie liege, hat er in einer seiner letzten öffentlichen An-

³¹ Vgl. z. B. Jan Heller, *Tři svědkové: Mojžiš – Izaiáš – žalmista*, Praha 1995; Jan Heller, „Teologický kontext,“ in: Ladislav Beneš (Hg.), *Ministerium Verbi Divini*, Praha 1996; auf Deutsch siehe die (älteren) Studien im „Teil 1. Exegetica“ des Sammelbandes *An der Quelle des Lebens*, S. 17-70.

³² Heller, *Bůh sestupující* (deutsche Übersetzung von Gisela Schneemann: <http://www.volny.cz/cce.zizkov/download/heller.htm>).

sprachen³³ mit dem Hinweis zu Phil 2,7 beantwortet: ἐαυτὸν ἐκένωσεν – „[Jesus Christus] entäußerte sich selbst“. Und interpretierend erklärt:

„Christus war frei von allem Stolz und aller Machtgier, legte jeden Anspruch an Herrschaft und Gottheit ab, die der Versucher [wörtlich: die Schlange] ihm angeboten hat und bis heute anbietet. Er verzichtete auf alles, nahm die Bestimmung des Knechtes und den Weg des Kreuzes an. Deshalb wurde er erhöht und wurde ihm die Herrschaft über alles gegeben, wie der Abschluss des Hymnus besagt. Apostel Paulus, der diesen älteren Hymnus wohl aus der christlichen Liturgie gekannt hat, setzte ihn in einen neuen Zusammenhang: ‚Habt diese Gesinnung in euch, die auch in Christus [war]‘ (Phil 2,5). Damit hat er den hymnischen Lobgesang durch einen Aufruf zur Nachfolge ergänzt: Gott hat sich in Christus ergeben und ergibt sich uns; so auch wir – ebenso in Christus – uns ihm ergeben.“³⁴

So habe ich unseren Lehrer und Freund, unseren Bruder in Christus, in meiner Erinnerung.³⁵

זכרונו לברכה

Summary: *It is only after the decease of Prague Old Testament scholar Jan Heller early this year that the whole of his scholarly, human and Christian contribution can be evaluated and appreciated. Heller, a pupil of Slavomil C. Daněš and himself teacher of three generations of Czech theologians, was primarily interested in the*

³³ Im Dankwort zum Abschluss der feierlichen akademischen Versammlung zum Hellers 80. Geburtstag (am 3. Mai 2005); publiziert in Heller, *Podvečerní děkování*, S. 274–276.

³⁴ Heller, *Podvečerní děkování*, S. 274f.

³⁵ Dieser Text das ist im Rahmen des Vorschungsvorhabens Hermeneutik der christlichen, besonders tschechischen protestantischen Tradition in der Kulturgeschichte Europa (MSM00216 20802) entstanden.

Für die sprachliche Korrektur danke ich dem Theologiestudenten Jonathan Böhm aus Leipzig (BRD) und dem Prof. Beat Zuber aus Steinebrunn (Schweiz).

„kerygmatic intention“ of biblical texts. To acquire this, Heller proceeds in four stages. First he encounters the text as a philological object. Secondly he examines its cultural, religious and historical context. Thirdly the content of the text has to be encountered, often signalized and determined by its proponents' names. Finally the message of it with regards to the community has to be formulated.

Keywords: text of Bible – exegesis – Old Testament theology – interpretation of Bible – Jan Heller.

Das Reich Gottes als ein „omnitemporales Jetzt“

Takashi Onuki, *Jesus. Geschichte und Gegenwart*, Neukirchen 2006, (Biblich-Theologische Studien 82), 276 Seiten, ISBN 13: 978-3-7887-2185-5.

In der heutigen Zeit gibt es viele Möglichkeiten, verschiedene Bücher über Jesus zu lesen. Trotz dieser großen Menge zeigt uns das Jesusbuch des japanischen Neutestamentlers Takashi Onuki etwas Neues. Es ist die erweiterte Übersetzung der japanischen Originalausgabe, die 2003 in Tokio erschienen ist. Schon von Anfang an wird dem Leser klar, dass in diesem Buch die Forschungen und eigenen Meinungen eines ganzen Wissenschaftlerlebens zusammengefasst sind.

Das zentrale Thema seines Buches ist die Frage nach dem „Jetzt“. Onuki weist darauf hin, dass das „Jetzt“ Jesu eng mit der Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft verbunden ist. Weiter stellt er fest, dass der historische Jesus ein Mensch der Antike war. Seine Denkweise wurde deshalb von mythologischen und protologischen Typen bestimmt. Onukis Buch will aber nicht diese mythologisch-protologischen Denkweisen vorschnell durch eine moderne Interpretation auslegen. Ganz im Gegenteil bemüht er sich darum, die Worte Jesu nach Möglichkeit ohne komplizierte Interpretationen aufzufassen. Neu in Onukis Buch ist, dass er diese mythologisch-protologischen Worte Jesu über das Reich Gottes in einem Bildernetzwerk zusammenstellt. Er erklärt also diese mythologischen Momente nicht nur jedes für sich selbst, sondern systematisiert solche Bilder in einem Netzwerk. Die Mehrzahl der einzelnen mythologischen Vorstellungen wie „Himmel“, „Erde“, „Hölle“, „Satan“, „Dämonen“ und „Engel“ waren für Jesus nicht voneinander getrennt, sondern waren in ein Bildernetzwerk eingewoben.

Nach einer kurzen Zusammenfassung der bisherigen Jesusforschung, zeigt Onuki im Hauptteil seines Buches auf, wie dieses Bildernetzwerk entstanden, gewoben, gelebt und am Ende des Lebens Jesu mit seinem Tod zerrissen wurde. Für seine Jünger war Jesu Tod ein Rätsel und sie konnten das Bildernetzwerk Jesu nicht ohne weiteres beibehalten. Sie wurden dazu veranlasst, ein neues Glaubenssystem zu schaffen, welches Onuki „Standardgrammatik“ nennt.

In diese Standardgrammatik wurde das Bildernetzwerk Jesu eingefügt. Onuki sagt dazu: „Hier beginnt schon eine Art Entmythologisierung gegenüber der vom historischen Jesus verkündigten Gottesherrschaft“ (S7). Weiter zielt seine Kritik gegen den von Bultmann begonnenen Entmythologierungsprozess. Seiner Meinung nach entmythologisiert man häufig den Bibeltext allzu schnell. Die wahre Gestalt Jesu als eines Menschen der Antike bleibt demnach zu blass. Besonders sein Bildernetzwerk ist durch die Entmythologisierung kaum noch zu bemerken. Das will Onuki mit seiner Arbeit ändern.

Zum Ende des Hauptteils seines Buches betont Onuki, dass das Bildernetzwerk Jesu am Ende seines Lebens zerrissen wurde. Worin besteht dann für uns Christen und Nicht-Christen heute der Wahrheitsmoment des Reiches Gottes, wenn Jesu Bildernetzwerk zerrissen wurde? Mit dieser Frage meldet sich die Notwendigkeit nach einer neuen Entmythologisierung an. Als mögliche Antwort auf diese Frage lässt sich das schon oben erwähnte „Jetzt“ geben. Dieses „Jetzt“ Jesu war zu seinen Lebzeiten keine Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft. Im „Jetzt“ Jesu fallen alle in eins zusammen. Deshalb schlägt Onuki vor, dieses als das „omnitemporale Jetzt“ zu nennen. „Es handelt sich um ein Jetzt, das alle Zeiten auf der linearen Zeitachse in sich einschließt“ (S. 234). Dieses „omnitemporale Jetzt“ hat eine ganze Reihe von Wirkungen in der Geschichte des Christentums gehabt. Onuki beschäftigt sich mit dem Johannesevangelium, dem Hebräerbrief und den „Bekenntnissen“ Augustins. Anhand dieser Schriften zeigt er die Wirkung des „omnitemporalen Jetzt“ Jesu in der Geschichte des Christentums auf. Am Ende nennt er vier Punkte, die das „Reich Gottes“ als das „omnitemporale Jetzt“ für uns heute zusammenfassen und relevant machen:

1. Gott erscheint in Details. Jesus hat das „Reich Gottes“ als eine die ganze Welt betreffende Größe und als Mahlgemeinschaft einer kleinen Gruppe vorgestellt.

2. Dieses Jesuanische „Reich Gottes“ weist darauf hin, dass Gott das „Leben“ jedes Menschen bedingungslos wünscht, ganz unabhängig davon, wer wir sind, und wie viel wir geleistet haben. Die ersten Christen kamen bald dazu, dieses „Reich Gottes“ Jesu mit dem „ewigen Leben“ zu umschreiben. Wenn das so stimmt, können wir die Wahrheit der Botschaft Jesu leben.

3. Dieser bedingungslosen Vergebung und Einladung Gottes widerspricht der menschliche Egoismus. Deshalb verkündigte Jesus neben dem gerade anbrechenden „Reich Gottes“ zugleich das Gericht, das bald kommen würde.

4. Schließlich muss beachtet werden, wie Jesus über das „Reich Gottes“ redete. Onuki hat schon in Kapitel 5.2 darauf hingewiesen, dass Jesus niemals auf den Namen Gottes Bezug nahm, um an dessen Autorität zu appellieren. Jesus hatte seine eigene Verantwortungsethik, und damit wollte er zeigen, dass jeder in seinem eigenen Namen reden und handeln soll. „Gottes Ja oder Nein ist Gott selbst zu überlassen.....Derjenige, der ein Jünger Jesu sein will, muss in seinem eigenen Namen und in seiner eigenen Verantwortung reden und handeln, indem er entschieden darauf verzichtet, den Namen Gottes heranzuziehen.“(S. 267)

Onuki geht in seinem Buch im Verständnis des Lebens und Wirkens Jesu eigene Wege. Er stellt bisherige Ergebnisse der neueren Forschung über den historischen Jesus in einem eigenen System vor, das sehr beachtenswert und interessant ist. Man muss mit seinem Vorschlag weiter arbeiten. Der europäische Leser hat daneben auch die Möglichkeit, die japanische historische Jesusforschung und neutestamentliche Theologie ein bisschen näher kennen zu lernen. Der Autor weist nämlich, wo es ihm möglich ist, in verschiedenen Fragen auch auf die Stellungnahmen anderer japanischer Theologen hin.

Ficzere Tamás, Sena

Three mistakes of modern research on historical Jesus

James D. G. Dunn, *A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed*, SPCK: London, 2005, 136p., ISBN 0-281-05742-7

The popular label “new perspective” in New Testament research is applied in this short book newly to Jesus research. Likewise the older phrase „new perspective on Paul“was also connected with the name of James D. G. Dunn. James Dunn is Emeritus Lightfoot Professor of Divinity at the University of Durham, and a leading New Testament scholar. He is the author of numerous books including *The Theology of Paul the Apostle* (1998) and *Jesus Remembered* (2003).

In this brief book, divided into three chapters and an appendix (11-125), the author elaborates three mistakes of modern research on the historical Jesus. “In each case it is my contention that the earlier quests have failed because they started from the wrong place, from the wrong assumptions, and viewed the relevant data from the wrong perspective.” (15)

In the first chapter, “The First Faith,” the author presents a short overview of research on the historical Jesus (Strauss, Renan, Wrede, Bornkamm, Funk) and the old contrast or antithesis between “the historical Jesus” and „the Christ of faith.” The traditional assumption: “Faith is bad, history is good” was connected with old research and its program of distinguishing between “the historical Jesus” and “Jesus of the faith” (22). Dunn notes that Jesus made a faith-creating impact before Easter: “faith among the disciples of Jesus did not first arise with Easter” (23). According to the author this so-called “historical Jesus” was really a Jesus reconstructed by historical research (28) and quotes Keck’s observation: “The historical Jesus is the historian’s Jesus, not a Kantian *Ding an sich* (thing in itself).” (29)

Next Dunn focuses on the oral phase of the New Testament. While we live in the age of the printed word, in a “post-Gutenberg period” and are determined by the *literary paradigm* (36), Jesus and the evangelists lived in an oral culture. In his second chapter “Behind the Gospels” Dunn presents five characteristic features of oral tradition, which are important to understand because of the shift from oral culture to literary culture: (1) the difference between hearing and

reading – oral performance and reading a literary text. The first and second generation of his followers knew him by hearing, not by reading the texts; (2) oral tradition is communal in character – it is not an individual event of reading a text; (3) in the oral community there would be one or more people who were recognized as having primary responsibility for maintaining and performing the community’s tradition; (4) oral tradition subverts the idea (1) of an “original” version, since in oral tradition each performance is “original;” (5) oral tradition is a combination of fixedness and flexibility, or stability and diversity (51).

The third mistake according to Dunn is the false tendency to look for a distinctive Jesus, one different from his environment. In third chapter “The Characteristic Jesus,” the author deals with the line and development of research – from the period of “Non-Jewish Jesus” (Jesus different from Judaism) to the quest for Jesus the Jew (Jesus and his followers within Second Temple Judaism). “This third quest allows us to shift the goal of our search from the distinctive and different Jesus to the characteristic Jesus.” (63) Dunn’s approach seeks and puts stress on the *characteristic Jesus* and the *characteristic features* of the Jesus tradition.

In the appendix, “Altering the Default Setting,” which was already published in NTS 49 (2003), he concludes his arguments (79–125). Dunn describes the literary paradigm and characteristics of oral culture (89–101). It is undisputed we live in literary culture and naturally our “default setting” is literary. Dunn emphasizes the character of the Jesus tradition as living tradition and as oral performance; in this way was Jesus remembered by the earliest disciple groups, before first texts were written and read.

Dunn’s book deals with many issues. The author stresses an important fact for our reading and understanding the biblical tradition: the world of Jesus and the primitive church was a world of oral culture, a world of spoken word. (See W. J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, 1982, translated to Czech in 2006). Although it is generally accepted that the oral tradition fills the gap between Jesus’ teaching and first fixed texts (Q and *Ur*-Markus), very little interest was given to oral culture in dealing with literary problems. To more fully realize and understand this shift and differ-

ent setting is one asset of Dunn's study. Dunn shows convincingly the contrast between our modern literary culture, thinking and paradigm, which are different from the oral culture of Jesus' time and origin of New Testament documents. This small publication challenges the presumptions, methodology and results of the modern quest for the historical Jesus. The author's critique forces us to re-think our old paradigm(s), our literary pre-understanding in particular, which determines our research in many areas – historical Jesus, Synoptic Problem, formation and development of New Testament canon etc.

Finally, one of the emphases from the book inspired me to deeper reflection. The faith of the first followers was initially connected with the historical Jesus, then with the Risen Lord. Without doubt the Easter events were crucial for belief in Jesus as the Christ and influenced the understanding of Jesus among his disciples. Nevertheless, I suppose Dunn is right, although the Easter events were crucial for Jesus' movement (it shows Gospels alone), there was already faith among his followers and there was an oral tradition before Easter. Therefore, the faith-creating impact of Jesus can not be limited only to these events alone, because there was already an impact of *earthly Jesus* (pre-Easter period), not only of the *resurrected Jesus Christ* (post-Easter period).

Peter Cimala, Prague

Katharertum – die größte Häresie

David Zbiral, *Největší hereze: Dualismus, učenecká vyprávění o katarství a budování křesťanské Evropy (Die größte Häresie: Dualismus, gelehrte Erzählung vom Katharertum und der Aufbau des Europas)*, Argo: Praha, 2007, ISBN 978-80-7203-914-2.

Das Phänomen der Katharer wurde schon oft untersucht. Wie sich jedoch der junge Brünner Historiker und Religionswissenschaftler David Zbiral des Themas annimmt, ist neu. Das Buch legt keine allgemeine Beschreibung der Geschichte und Theologie der Bewegung vor, dem Autor geht es viel mehr um die konsequente Verfolgung des Dualismusmotivs als bestimmendes Kennzeichen der Katharer. Das ist an sich noch nicht ungewöhnlich, denn der Dualismus wird von der Fachliteratur schon lange als markantestes Zeichen dieser Bewegung erachtet. Zbiral geht jedoch genau umgekehrt vor und versucht, diesen Konsens als Karikatur zu entlarven.

Er beginnt seine Untersuchung mit der Analyse von Ekbert von Schönaus Schrift *Liber contra hareses katharorum*, die die Situation der rheinischen „Katharer“ Mitte des 12. Jahrhunderts umreißt. Sie identifiziert erstmals den Dualismus als Hauptkennungszeichen herätischer Gruppen, die allgemein zu den Katharern gezählt werden. „Wir glauben und bekennen, dass es nur einen Gott gibt, der Himmel und Erde und alles was in ihnen ist, geschaffen hat. Das ist die Basis unseres Glaubens. Sie lehren aber, dass es zwei Schöpfer gibt: einen guten und einen bösen.“ Hier findet er die klare Abgrenzung „wir sie“, „ein Gott - zwei Götter“ und den Anfang einer langen Lehrtradition, die die Katharer als mittelalterlichen Auswuchs des Manichäismus sieht. Den Dualismus als theologisches Grundelement identifizierte Ekbert eher durch das Studium von Augustins Schriften gegen die Manichäer, als aus dem direkten Kontakt mit den Katharern. In dieser „intellektualistischen“ Version wurde er dann von der mittelalterlichen antihäretischen Lehrtradition übernommen. Der Autor weist durch die konsequente Nennung von Quellen aus so unterschiedlichen Regionen Europas wie das Rheinland, Norditalien, Burgund oder Languedoc nach, wie einheitlich diese Tradition war. Gegen das schematische Dogma antiherätischer Abhandlungen und Aufzeichnungen der Inquisition stellt er das vielfältige und schwer

fassbare Gemisch volkstümlicher Glaubensformen und religiöser Vorstellungen, denen häufig ein einigendes Element völlig fehlte und die heute überhaupt nur schwer zu rekonstruieren sind. Es sind nämlich fast ausschließlich Schriftzeugnisse der anderen Seite erhalten, also Texte, die die Katharer durch die Optik der ihnen aufgezungenen scholastischen Rationalität verstehen. Denn der Lehrdiskurs des Hochmittelalters konnte die Katharer nicht anders als mit den Mitteln der Abgrenzung beschreiben (wir – sie, rechter Glaube – falscher Glaube, wahre Kirche – falsche Kirche, ein Gott – zwei Götter). So entstand die Vorstellung einer konkurrierenden Kirche der Katharer, eines konkurrierenden theologischen Systems mit einem grundlegenden Dogma – der Lehre von den zwei Göttern als Gegensatz zum ersten Artikel des Credo – zum Glauben an einen Gott. Dieses derart konstruierte Bild der Katharerbewegung, das auch von der modernen Geschichtsschreibung ab dem 19. Jahrhundert unkritisch übernommen wurde, ist eher künstliche Frucht einer neuen konstruktiven gesellschaftlich-dogmatischen Rationalität, die sich gegenüber dem abgrenzen muss, was sie nicht erfassen kann. Der Autor weist an vielen Stellen nach, wie aus vieldeutigen Aussagen der von der Inquisition Verhörten ganz eindeutige und immer wiederkehrende Ergebnisse der Inquisitoren wurden, die sich nur im von den antiheretischen Schriften der damaligen Gelehrten vorgegebenen Rahmen bewegten. Es ist daher nicht verwunderlich, dass beim überwältigenden Teil der Verhöre die Tendenz vorherrscht, die Aussagen der Verhörten als Glaubensbekenntnis zu zwei Göttern zu demaskieren, was angesichts des Bildungsunterschieds zwischen Verhörten und Verhörenden meist sehr gut gelang. In Wirklichkeit stand die Predigt der Katharer nicht in so großem Widerspruch zur Rechtgläubigkeit; der Großteil der ungelehrten Zuhörer wird die Abweichungen gar nicht erst wahrgenommen haben. Die allgemeine Vorstellung von einer Verwandtschaft und Beeinflussung durch den östlichen Dualismus vor allem in der Ausprägung der Bogomilen lehnt der Autor ab. (Auch den Dualismus der Bogomilen selbst sieht der Autor skeptisch.) Mehr als ein konsequenter Dualismus ist bei den Katharern eine Art volkstümliche Glaubensreflexion unterstützt durch religiöse Bilder ihrer Welt herauszuhören. Z. B. die Frage, ob Gott Stürme und Wölfe geschaffen habe, beantworteten sie negativ, denn ein guter Gott kann

etwas so widerwärtiges nicht schaffen. Auf die Frage, woher dann die Wölfe seien, antworteten sie, dass sie das nicht wüssten, diese seien schon immer hier gewesen. Aus solchen Antworten auf den Glauben an zwei Götter zu schließen erfordert eine sehr stark motivierte Interpretation. Den Vorwurf der Teufelsverehrung an die Katharer lehnt der Autor als ungewollte Karikatur ab. Sie habe ihren Ursprung in einem völlig entgegengesetzten Verständnis der physischen Welt. Die Katharer, die die physische Welt ablehnten, hatten die Tendenz, Gott nur als Schöpfer der unsichtbaren Welt zu sehen. Etwas so abstoßendes wie die physische Welt voller Fallen und Gefahren, konnte nicht vom vollkommenen Gott geschaffen werden. In den Augen ihrer Inquisitoren, die der sichtbaren Welt weitaus positiver gegenüber standen, verdiente der zweite Gott – der Teufel – (aus Sicht der disjunktiven Logik ist er notwendigerweise der Schöpfer der sichtbaren Welt) die gleiche Ehre wie der Schöpfer der unsichtbaren Welt.

Zur Verfolgung und Verdrängung der Katharer aus dem offiziellen Christentum kommt es daher erst in einer Zeit der tiefen Veränderung von Gesellschaft und Denken, die durch die Abwendung vom Kloster, dem Mönch und der Klosterschule und die Zuwendung zur Kathedrale, dem Bischof, der Universität und der Stadt symbolisiert wird. Der „spontane Manichäismus“ zu Beginn des Jahrtausends, aus dem auch die Elemente hervorgingen, die unter dem Begriff „katharischer Dualismus“ zusammengefasst werden, war nicht mehr auf der Tagesordnung, weil das Modell der asketischen Elite unter dem Druck der veränderten Rechtgläubigkeit seine gesellschaftliche Legitimität verloren hat. Der von der Welt, deren Werten und Zielen abgewandte Gläubige stellt für die konstruktive Rationalität des Hochmittelalters eine Gefahr dar. Man kann ihn daher entweder integrieren (wie die Bettelorden) oder verdrängen. Eine Toleranz ist nicht möglich.

Bis hierher handelt es sich um eine interessante und atypische Sicht auf das Phänomen der Katharer. Dem Autor kann eine gründliche Arbeit mit dem Quellenmaterial nicht abgesprochen werden. Dennoch drängt sich die Frage auf, ob es sich tatsächlich um eine solche Revolution im Verständnis der Katharer handelt, wie der Autor voraussetzt. An einigen Stellen grenzt er sich scharf gegenüber

älteren und renommierten Forschern ab, denen er eine Beteiligung an dem gleichen Machtdiskurs vorwirft, der das Verständnis der Katharer zu einem häretischen Dualismus verfälscht hat. Berücksichtigt der Leser allein die tschechische Literatur, die sich in den letzten Jahren mit den Katharern befasst, stellt er jedoch fest, dass die Welt ist nicht so schwarz-weiß. Einige der Thesen von Zbiral, wenn auch in abgeschwächter Form, finden wir z.B. bei Anna Brenon (*Les Cathares: Vie et mort d'une Église chrétienne*). Für völlig neu halte ich auch weniger die sachlichen Ergebnisse, als eher die Gesamtperspektive und Fragestellung. Der Autor betrachtet das Phänomen rein historisch-dokumentarisch. Er fragt weniger theologisch, als primär gesellschaftlich und gerade die Fragestellung in diesen Zusammenhängen halte ich für die größte Stärke und Schwäche der Studie gleichzeitig. Der Autor, der seinen wissenschaftlichen Vorgängern und Kollegen eine ideologische Herangehensweise vorwirft, die unkritisch den Machtdiskurs des siegreichen rechten Glaubens übernimmt, ruft mit seiner Haltung die berechtigte Frage hervor, ob nicht gerade seine Herangehensweise die am meisten ideologische ist. Die Suche, nach dem gedanklichen Hintergrund der Studie fällt nicht schwer. In dieser Hinsicht hat der Autor nichts zu verheimlichen. Die Tatsache, dass der Text nur so von Schlagwörtern wie Marginalisierung, Ausgrenzung, Machtakt, Dekonstruktion, Dissidenz als Abnormalität, konstruktive und destruktive Rationalität usw. wimmelt, ist ein hinreichender Verweis auf die Inspiration durch Derrida und Foucault. Stellvertretend sei folgendes Urteil genannt: „...diese Art der kontrollierenden europäischen Modernität, die noch relativ gut unter dem Deckmantel aufklärerischer Rede über die Freiheit, Toleranz und universalen Werte, die Menschenrechte und die Unschuld des Denkens zu sehen ist, ist das ideologische Kind der gesellschaftlich konstruktiven Rationalität der Intellektuellen des 13. Jahrhunderts, die aus der Asche und dem Blut ihres Opfers hervorgegangen ist – dem gesellschaftlich destruktiven und elitären asketischen Christentum, das wohl seinen radikalsten und damit am stärksten nach Auslöschung rufenden Ausdruck in den Gruppen fand, die als angebliche Katharer zusammengefasst wurden.“ Es besteht kein Zweifel, dass es sich um eine philosophisch und politisch explizit engagierte Geschichtsschreibung handelt. Polemisch bleibt dem überraschten

Leser nur die Empfehlung, die Studie des Autors als einen ungewöhnlichen Blick auf die Häresiologie des Mittelalters zu lesen, der seinen Wert gerade nur auf dem Hintergrund traditoneller Abhandlungen hat. Um die sichere Abschwächung und Abstumpfung der für die Formulierung der „dekonstruktivistischen“ These des Autors nötige Schärfe wird sich bestimmt jene „ideologische“ Standardliteratur kümmern.

Pavel Moskala, Prag