

# COMMUNIO

## **a theological journal**

Published by Charles University in Prague  
Protestant Theological Faculty

Editors: Peter C. A. Morée, Ivana Noble, Petr Sláma (cv@etf.cuni.cz)

Typography: Petr Kadlec

Printed by Arch, Brno

Administration: Janina Moskalová (cv-adm@etf.cuni.cz)

Annual subscription (for three issues): **30 €** or the equivalent  
single copy: **10 €**

Please make the payment to our account to:

Bank name: Česká spořitelna

Bank address: Vodičkova 9, P. O. BOX 884, 111 21, Praha 1,  
Czech Republic

Bank identification code (SWIFT, BLZ, SC, FW): GIBA CZPX

IBAN (International Bank Account Number) :  
CZ450100000511087550287

Account no.: 51-1087550287/0100

Account name: Univerzita Karlova v Praze  
Evangelická teologická fakulta  
Černá 9  
P. O. BOX 529  
CZ-115 55 Praha 1  
Czech Republic

Subscriptions will be renewed automatically every year unless  
canceled by January 1st of the year in question.

Cheques, orders, subscriptions and all business correspondence  
should be addressed to:

Univerzita Karlova v Praze  
Evangelická teologická fakulta  
Communio viatorum - administrace  
Černá 9, P. O. Box 529  
CZ-115 55 Praha 1  
Czech Republic

Phone: + 420 221 988 601

Fax: + 420 221 988 215

E- mail: cv-adm@etf.cuni.cz

URL: <http://www.etf.cuni.cz/cv.html>

(ISSN 0010-3713)

# VIATORUM

## CONTENTS (XLVIII, 2006) Nr. 1

- 1 ..... PETR SLÁMA  
Notes from the Coasts of Bohemia II.
- 4 ..... JOACHIM VETTE  
Hiobs Fluch und Gottes Antwort: Bedrohung und Erhaltung der  
Schöpfung als thematische Klammer
- 15 ..... PAVEL KEŘKOVSKÝ  
The Biblical Language of Law
- 34 ..... FILIP SUSA  
Neuere Studien zum tridentinischen Rechtfertigungsdekret  
Zum Verständnis der Gerechtigkeit, mit der wir beschenkt wurden
- 56 ..... GERHARD SAUTER  
Sterben in Würde?
- BOOK REVIEWS**
- 68 ..... JAN ZÁMEČNÍK  
Jesus von Nazareth: geschichtliches Bild und seine Interpretation
- 72 ..... JAN ZÁMEČNÍK  
Vom das Kreuz Jesu zu seiner Lebensgeschichte
- 77 ..... KATEŘINA TŮMOVÁ  
Discovering Girard

## NOTES FROM THE COASTS OF BOHEMIA II.

There is a large monastery in the border region of Bohemia, in an area deserted after the expulsion of the Sudeten Germans after World War II, and sparsely populated by newcomers from the inland even today. The Czechoslovak People's Army would occupy it for nearly three decades. At that time, the spacious baroque complex of buildings would be used as garage. Eventually, the rather battered monastery was returned to the Premonstratensians in the early nineties. Visiting the place today, one can find a handful of friars living together in one wing of the building, mostly looking after neighbouring parishes.

It is hardly a tenth of the monastery that they occupy for themselves. True enough, there is a wonderful theological library in one part of the monastery, another wing has been hired out and serves as a hotel, yet a major part of the building is empty and the brethren are trying to restore it step by step. This picture of a few of monks living in a monastery corridor, yet taking responsibility for the whole complex instead of, perhaps, selling or hiring it out (not to mention simply demolishing it, which could have happened a few decades ago), not able to populate the whole and yet taking care of it, this picture reminds me of the situation we as theologians find ourselves in. Having obtained the venerable construction of theology from our predecessors we can barely populate the whole of it with our conceptions and applications. Rather, each of us dwells in a part of it, and we happen to restore perhaps our own room or possibly even the corridor leading to it. There are more populated and less populated areas of the complex and they may change and move in time. The questions posed by this picture are: Which areas of theology do we inhabit? Why just these wings and not the others? What shall we do with the presently empty wings of our theological heritage? Are they inhabitable again? Under what conditions? Or shall we rather find a partner to run an open-air museum there? Or, to be the true company of pilgrims (*communio viatorum*), is it not time to set on a journey leaving the cloister behind? Yet "to sell it for a high price and to give the money to the poor" – has it not been suggested already?

One of the rather well populated areas in recent Czech theology seems to be hermeneutics. If the word used to be the domain of an

exclusive group of experts two decades ago, it has become a key part of present theological writing. Jean Grondin's (*Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991) and Manfred Oeming's (*Biblische Hermeneutik: Eine Einführung*, Darmstadt 1998) essential works have been translated to Czech. At the end of 2005 an attempt to formulate a general hermeneutical theory applicable to Biblical exegesis was carried out by New Testament scholar Petr Pokorný (*Hermeneutics as Theory of Understanding: From the Basic Questions of Language to Biblical Exegesis*). This year, a monograph by practical theologian Pavel Filipi dealing with the hermeneutical questions of preaching has been published (*An Invitation to Hope: Chapters on Homiletical Hermeneutics and Exegesis*). A dissertation on the hermeneutical function of the Biblical canon and the discussion on this issue between J. A. Sanders and B. S. Childs written by Filip Čapek is due to appear soon. This rather sudden turn to hermeneutics reflects the shift from the assumed objectivity of a *grand recit* to the role of interpreter and his/her embedding in his/her own individual and collective tradition. Tricky as all gazing in a mirror can be, the reminder of how important it is to be aware of one's own starting point can't be but welcome.

In this issue Joachim Vette deals with seemingly quibbling aspects of Job's cursing the day he was born in Job 3. However, it is precisely this curse, Vette argues, that God refers to in his final declaration (Job 40:25–41:1), using the rabbinic method *qal wa-homer* (*a minori ad maius*): If Job exceeds his competence while engaging Leviathan in his curse, how much more does he do so while touching themes of the exclusive competence of God? In contrast to the predominantly cosmological language of Job, in his essay on theological sallies of philosopher Božena Komárková, Pavel Keřkovský calls the readers emphatically back to the anthropomorphic "messages of Torah." His study may serve as a taster of Komárková's monograph that appeared in English a few years ago (*Human Rights and the Rise of the Secular Age*, Brno 2002). In his penetrating study Filip Susa converses with modern interpreters of the Council of Trent. The study focuses on the manifold understandings the Council held on grace, and concludes with Edward Schillebeeckx: "...the Council does not need to be corrected, but it urgently needs to be completed." God's grace, not pon-

dered as a matter of dispute of Council Fathers, but believed as “the only comfort in life and death” – even at the close of one’s life – is the key assurance of the Prague lecture of Gerhard Sauter.

Finally, we are pleased to announce that we prepared a new service for our readers. If you use the internet, you might enjoy having older issues of *Communio viatorum* in electronic form. Volumes 2002–2004 are available in fulltext at [www.etf.cuni.cz/cv/](http://www.etf.cuni.cz/cv/). Enjoy your downloading – and reading.

Petr Sláma

# HIOBS FLUCH UND GOTTES ANTWORT: BEDROHUNG UND ERHALTUNG DER SCHÖPFUNG ALS THEMATICHE KLAMMER<sup>1</sup>

*Joachim Vette, Heidelberg*

Das Buch Hiob bleibt eine Herausforderung für jeden, der versucht den Text von Anfang bis Ende durchzulesen. Die vielfältigen Themen dieser 42 Kapitel – oder, negativ formuliert, die oft wirren, nicht-linearen Gedankengänge – erschweren die Suche nach so etwas wie einem roten Faden oder nach textübergreifenden Strukturen. Felix Gradl beschreibt diesen Sachverhalt sehr schön: „Wahrscheinlich muss man Ijob siebenmal sieben in die Ecke werfen, um ihn siebenmal sieben wieder hervorzuholen.“<sup>2</sup> Wie hängt das Hiobbuch als Ganzes zusammen? Wenn wir bei aller Einzellexegese diese Frage völlig außer Acht lassen, dann hat dies Konsequenzen für unser Leseverhalten. Ohne die vielfältigen Gedankengänge und Einzelaussagen reduzieren zu wollen, darf die Suche nach grossen textübergreifenden Strukturen nicht vernachlässigt werden, damit dieses Buch nicht immer wieder unsanft in der Ecke landet. In diesem Sinne möchte ich im Folgenden die Stellung von Hiobs Fluch in Kapitel 3 erörtern und eine mögliche thematische Klammer vorschlagen, die das Buch als Ganzes zusammenhält.

Während im Einzelnen die unterschiedlichsten Vorschläge gemacht werden, wie das Buch Hiob zu gliedern ist<sup>3</sup>, ist die Grobgliederung

---

<sup>1</sup> Erweiterte Fassung eines Vortrages für das *XIV. Colloquium biblicum* Prag, gehalten am 22. 4. 2004. *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) stattgefunden hat.

<sup>2</sup> Felix Gradl, *Das Buch Ijob*, Stuttgart 2001, 11.

<sup>3</sup> Vgl. die Forschungsübersicht in Jürgen van Oorschot, „Tendenzen der Hiobforschung“, *ThR* 60.4, 1995, 349–388.

des Textes ziemlich eindeutig: Nach einer Prosaeinleitung in den ersten zwei Kapiteln folgt ein Monolog in Kap 3. Ab Kapitel 4 besteht die Hauptmasse des Textes aus poetisch gestalteten Reden, die vorsichtig als Dialog zwischen den Freunden und Hiob bezeichnet werden können. Obwohl gegen Ende des letzten Redegangs vieles unklar ist<sup>4</sup>, bildet der Beginn der Elihureden in 32,2 eindeutig den nächsten Einschnitt. Es folgen die Gottesreden und Hiobs Antworten in 38,1–42,6, bevor das Buch mit einem Prosaschluss endet.

Das oft mit „Hiobs Fluch“ überschriebene Kapitel 3 steht an der Schnittstelle zwischen der narrativen Einleitung und dem ausgedehnten Dialogteil, zwischen dem Schweigen der Freunde in 2,13 einerseits und ihren z. T. langatmigen Vorträgen andererseits. Das Schweigen wird jedoch nicht zuerst von den Freunden gebrochen, sondern von Hiob selbst: „Nach diesem öffnete Hiob seinen Mund und verfluchte seinen Tag“ (3,1). Dieses Fluch-Kapitel gliedert sich in drei Teile: a) Nach einer narrativen Einleitung verwünscht Hiob zunächst den Tag seiner Geburt (3,3–10). In den Versen 11–19, eingeleitet durch zwei Fragesätze, folgt b) der vergebliche Wunsch nach einem frühen Tod im Kindesbett. Den Schluss bildet c) eine allgemeine Klage über das Wozu des Daseins, wiederum eingeleitet durch einen Fragesatz. Streng genommen beschreibt der Titel „Hiobs Fluch“ also nur den ersten Abschnitt dieses Kapitels. Diesem Abschnitt möchte ich mich zuwenden.

Das Wortfeld, das in diesem Fluch verwendet wird, ist beeindruckend. In 10 Versen (3,1–10) erscheinen die Verben קלל (3,1), אבד (3,3) und ארר (3,8). Keines dieser Verben wird in den Kapiteln 1–2 verwendet. Umgekehrt erscheint das doppeldeutige ברך in Kapitel 3 gar nicht. Diese Verschiebung im verwendeten Vokabular ist zu Recht als starkes Indiz dafür erkannt worden, dass Kap 1–2 und Kap 3 möglicherweise keine ursprüngliche Einheit bilden. Darf man jedoch auch die Überlegung anstellen, ob diese Verschiebung in der Jetztgestalt des Textes nicht auch auf eine bewusste Vermeidung von Fluchverben in Kap 1–2 hindeutet, um die einzigartige und herausragende Stellung des Fluches in Kap 3 zu betonen?<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Vgl. v. a. die Übersicht in Markus Witte, *Vom Leiden zur Lehre*, Berlin/New York, 1994.

<sup>5</sup> Die ausschließliche Verwendung von ברך nur mit dem Hinweis auf einen verschämten Euphemismus zu erklären (vgl. z. B. Georg Fohrer, *Das Buch Hiob*, Gü-

Der in seinem Nahkontext herausgehobene Fluch zielt darauf, den Tag, an dem Hiob geboren wurde, aus der Schöpfungsordnung zu streichen. Der in 3,1 gebrauchte Begriff יומו steht dabei umfassend für einen ganzen Sonnenzyklus, also Sonnenaufgang bis Sonnenaufgang. Diese Gesamtheit wird durch den ergänzenden Parallelismus in 3,3 deutlich, in dem dieser Sonnenzyklus aufgeteilt wird in יום und לילה. Die zwei Bedeutungsebenen von יום als 24-Stunden Einheit in 3,1 und יום als helllichter Tag in 3,3 müssen demnach auseinandergehalten werden. Diese *Trennung* kann möglicherweise in Umkehrung zu Gen 1 gelesen werden, wo ערב und בקר zu יום *zusammengefügt* werden. Nach der Aufteilung der 24-Stunden Einheit in Tag und Nacht werden beide getrennt mit einem Fluch belegt. Es zeigt sich ein A-B-A Schema: Verfluchung des Tages (3,4-5), Verfluchung der Nacht (3,6-7), Verfluchung des Tages (3,8-9). Diese Gliederung ist jedoch nicht eindeutig, da die Ausführung des Fluches durch die ליתן העתידים ערר ליתן sich schwerlich nur auf einen Teil des Gesamttagess beziehen wird. Ein umfassendes Verständnis von יום in 3,8 im Sinne von 3,1 ist m.E. eine berechnete Alternativlesung. Wie dem auch sei, in Umkehrung des Schöpfungsaktes wird dieser Tag wieder dem והו ובהו übergeben. Das Helle soll dunkel werden, das Fruchtbare unfruchtbar.<sup>6</sup> Mit der Auslöschung der Sterne und dem Sieg der Schat-

---

tersloh 1963, 71) erscheint mir unbefriedigend. ברך hat über den Euphismus hinaus eine komplexere erzählstrategische Funktion. In 1,21 z.B. spielt die Doppeldeutigkeit des Verbums subtil mit der Lesererwartung. Nach der Ankündigung des Satans: „ADONAI hat's gegeben, ADONAI hat's genommen: מברך: „יהי שם יהוה“ zunächst doppeldeutig – der Leser hält einen Moment verwirrt oder auch verschreckt inne, bis die nachfolgende Aussage klärend eingreift: „In diesem allen sündigte Hiob nicht und tat nichts Törichtes wider Gott“ (1,22).

<sup>6</sup>Dahinter steht wohl eine Vorstellung, wie Victor Maag konstatiert, dass Tage nicht vergehen, sondern als untügelbare Wirklichkeit bleiben. „Sie gehen zwar vorbei, reihen sich damit aber einer unvergänglichen „Vergangenheit“, einem *praeter-illum* ein. Wie Gegenwart und Zukunft, so sind auch die vergangenen Tage bei Gott aufgehoben (Victor Maag, *Hiob*, Göttingen 1982, 102; vgl. Othmar Keel, *Jahwehs Entgegnung an Hiob*, Göttingen 1978, 143). Peter Höffken hat zurecht herausgestellt, dass die Verwünschung des Tages – ganz im Gegensatz zu Jer 20,14-18 – „nicht allein die Tilgung des Tages aus dem Kalender“, sondern „als Überantwortung dieser Tage an die Mächte des Chaos und der Finsternis“ gestaltet ist (Peter Höffken., „Hiob in exegetischer Sicht.“ In: Peter Höffken (Hg.), *Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir! Gesammelte Aufsätze zu Grundtexten des Alten Testaments*, Münster 2005, 245).



ten wird die Abwesenheit Gottes hergestellt und jede Hoffnung zerstört. Wie vielfach angemerkt, erscheint dieser Fluch als Umkehrung des göttlichen Schöpfungsaktes, als eine „Ent-Schöpfung“, die in die Schöpfungsordnung eingreift, um ein Element dieser Ordnung zu eliminieren, es rückgängig zu machen.<sup>7</sup> Damit reagiert Hiob möglicherweise elegant auf die Forderung seiner Frau in 2,9. Falls ihre Aufforderung kausal zu verstehen ist („Fluche Gott *damit* du stirbst, d.h. damit er dich wegen deines Fluches mit dem Tode bestraft und du im Tod ein Ende deines Leides findest“), dann erreicht auch die Verfluchung seines Tages dasselbe Ziel, nämlich die Auslöschung seiner Existenz – jedoch ohne dass Hiob Gott selbst verfluchen müsste.

In 3,8 erwähnt Hiob explizit die Instanzen, die von ihm mit der Fluchausführung beauftragt werden: Die Verflucher des Tages und die Reizer Leviathans.

יְקַבְּלוּ אֶת־יְיָ  
הַעֲתִידִים עֵרֶר לַיּוֹתָן:

Der *parallelismus membrorum* lässt uns hierbei durchaus an eine einzige Instanz denken, die mit zwei verschiedenen Attributen beschrieben wird. Ob zwei verschiedene Instanzen oder nicht, der Fluchauftrag geht an einen explizit erwähnten Adressaten. Wer die „Spezialisten“ sind, die dieses leisten sollen – ob Hexer, Zauberer oder Magier (oder Heilige, vgl. 5,1) – die Auslöschung des Tages soll durch die Freisetzung der Chaosmacht Leviathan geschehen. Damit wird deutlich, dass der Inhalt von Hiobs Monolog in nicht adressatenlos ist und nur „eher an sich und vor sich hin“<sup>8</sup> gemurmelt werde. Hiobs Fluch dringt „nach außen“ und eröffnet die Frage, ob jemand diesen Auftrag annehmen wird oder nicht.

Die Figur des Leviathan erscheint noch an einer Stelle im Buch Hiob, und zwar am Ende der letzten Gottesrede in 40,25.<sup>9</sup> Hier lesen wir:

<sup>7</sup> Hier sei nur auf die Rückkehr der „Urfinsternis“ (Maag, 103) הַשָּׁחַד (Hiob 3,4 vgl. Gen 1,2) verwiesen.

<sup>8</sup> Gegen Höffken, *Fürchte dich nicht*, 246.

<sup>9</sup> Vgl. noch Jes 27,1 (2×), Psa 74,14, Psa 104,26.

תִּמְשֹׁךְ לַוִּיחַן בַּחֶבֶד  
וּבְחֶבֶל תִּשְׁקִיעַ לְשָׁנָיו

Kannst du den Leviatan fangen mit der Angel  
und seine Zunge mit einer Fangschnur fassen?

Diese rhetorische Frage wird in den folgenden sechs Versen durch  
Parallelfragen verstärkt, bevor in 40,32–41,2a Gott selbst die Ant-  
wort gibt:

שִׁים־עָלָיו כַּפָּדָד  
זָכַר מִלְחָמָה אֶל־תּוֹסֵף:  
הֲתִתְחַלְתּוּ נִכְזָבָה  
הֲנִם אֶל־מִרְאֵי יִשָּׁל:  
לֹא־אֶזְכֶּר כִּי יַעֲרִיבֵנוּ

Lege nur deine Hand an ihn! Denk an den Kampf!  
Du wirst es nicht noch einmal tun!  
Siehe, die Hoffnung auf ihn erweist sich als trügerisch.  
Wird man nicht schon bei seinem Anblick niedergeworfen?  
Niemand ist so tollkühn, *dass er ihn aufreizte.*

Es geht diesen rhetorischen Fragen nur darum zu zeigen, dass die  
Kontrolle Leviathans völlig unmöglich ist.<sup>10</sup> Das Verbum עור, das  
hier den Schluss markiert, schlägt eine direkte Verbindung zu 3,8.<sup>11</sup>  
Werden in 3,8 diejenigen, die Leviathan reizen können, auf den Plan  
gerufen, so erweist sich hier diese Hoffnung als trügerisch, weil es  
niemanden gibt, der dazu in der Lage wäre. Auch die Herausforde-  
rung an die Schöpfung, bzw. an den Schöpfer, welche durch die  
Verfluchung von Hiobs Tag gestellt wurde, findet in 41,2b–3 eine  
direkte Antwort:

Wer ist es, der vor mir bestehen könnte?  
Wer hat mir zuvor gegeben, dass ich ihm vergelten sollte?  
Was unter dem ganzen Himmel ist, mir gehört es!

<sup>10</sup> Vgl. Keel, *Jahwehs Entgegnung*, 142.

<sup>11</sup> In 3,8 als Pol inf. constr. und in 41,2 als Qal impf.

Der plötzliche Wechsel von Personalpronomen, die auf Leviathan verweisen, zu Gott als Sprecher in der ersten Person<sup>12</sup> wird verständlich vor dem Hintergrund von 3,8, wo das Reizen Leviathans und die Herausforderung der Schöpfung und damit des Schöpfers in einem engen Zusammenhang stehen.<sup>13</sup> Hiobs Auftrag zur „Ent-schöpfung“ seines Tages scheitert daran, dass vor Gott dem Schöpfer keiner bestehen kann.

Wenn die Verbindung zwischen Kap 3 und Kap 41, die durch die Erwähnung Leviathans und durch עור entsteht, in diesem Sinne bedeutungsvoll ist,<sup>14</sup> müssen wir der Frage nach dem Zweck dieser Verbindung nachgehen. Was haben die Gottesreden mit Hiobs Fluch zu tun? Eine Antwort liegt sicherlich darin, dass die Gottesrede verdeutlichen will, dass Hiob niemanden finden wird, der in der Lage ist seinen Fluchantrag anzunehmen. Eine weitere Antwort lässt sich möglicherweise aus Hiobs Antwort in 42,1-6 erschließen. Besonders 42,6 verdient Beachtung:

על־כן אָמַס וְנִחַמְתִּי עַל־עֲפָר וְאֶפֶר: ה'

Das אָמַס ist mit unterschiedlichsten Übersetzungen wiedergegeben worden, hier nur einige Beispiele:

διὸ ἐφάυλισα ἑμαυτὸν καὶ ἐτάκην ἡγήμαι δὲ ἑμαυτὸν γῆν καὶ σποδόν (LXX)

Darum spreche ich mich schuldig und tue Buße in Staub und Asche (Luther).

Wherefore I abhor myself, and repent in dust and ashes (King James).

Therefore I despise myself and repent in dust and ashes (NIV).

Therefore I despise myself, and repent in dust and ashes (NRS).

<sup>12</sup> Viele Manuskripte lesen an dieser Stelle 3ms. Sowohl *lectio difficilior*, LXX als auch die nachfolgende Weiterführung der ersten Person in 41,3 sprechen dafür, Le-ninradensis zu lesen.

<sup>13</sup> So schon Keel, *Jahwehs Entgegnung*, 151: „Im Hinblick auf die Deutung der zweiten Gottesrede im Ijobbuch ist zu beachten, dass das Nilpferd und das Krokodil häufig gemeinsam als Chaosmächte und Götterfeinde auftreten.“

Darum verwerfe ich mein Geschwätz und bereue in Staub und Asche (Elberfelder).

I retract what I have said, and repent in dust and ashes (New Jerusalem Bible).

Wherefore I abhor my words, and repent, seeing I am dust and ashes (JPS).

Darum widerrufe ich und atme auf, in Staub und Asche (Einheitsübersetzung).

Darum widerrufe ich und bereue in Staub und Asche (Züricher Bibel).

Therefore I retract, and I repent in dust and ashes (New American Standard).

Ein Übersetzungsproblem ist in zweifacher Hinsicht gegeben. Zunächst sehen wir uns mit einer Entscheidung zwischen den Wurzeln **נאס** I (,verachten, verwerfen‘) und **נאס** II (,zerfließen‘) konfrontiert<sup>15</sup>. Nehmen wir **נאס** II an, dann ist es sinnvoll **נחם** mit ,sich trösten‘, oder ,erleiden‘ wiederzugeben.<sup>16</sup> Hiob 42,6 wäre demnach so zu übersetzen: „Ich zerfließe/vergehe und tröste mich/erleide (es) auf/in Staub und Asche“. Nehmen wir jedoch als Wurzel **נאס** I an, dann stellt sich die Frage nach dem Objekt, auf das sich **נאס** bezieht. Eine Zusammenstellung aller Stellen, an denen wir **נאס** I antreffen, weist eine Vielzahl verschiedener Begriffe auf, die in Konstruktionen mit oder ohne die Präposition **ב** das Objekt zu **נאס** bilden.<sup>17</sup> „Daher verwerfe

<sup>14</sup> Auf die Verbindung zwischen Kapitel 3 und den Gottesreden wurde u.a. schon von Maag hingewiesen, der vom zwei Pfeilern eines großen Bogens spricht „der die Freundesdialoge gleichsam umwölbt“ (Maag, 99, vgl. Keel, *Jahwehs Entgegnung*, 17f., 51ff.). Vgl. jedoch Anm. 22

<sup>15</sup> Diese Unterscheidung ist in den meisten Fällen wenig problembehaftet. Vgl. jedoch David A. Diewert, „Job 36:5 and the Root M,S II“, *VT* 39 (1989), 71–76.

<sup>16</sup> Vgl. Gen 24,67; 38,12; 2 Sam 13,39; Psalm 77,2; Jer 31,15.

<sup>17</sup> Folgende Begriffe bilden das Objekt zu **נאס**: חקה (Lev 26,15; 2Kö 17,15; Eze 20,24), מושפט (Lev 26,43; Eze 5,6; 20,13,16; Hiob 31,13), חורה (Jes 5,24; Amos 2,4) מוסר שדי (Hiob 5,17; Pro 3,11), חם (Hiob 8,20), רע (Jes 7,15,16; Psa 36,5), חיי (Hiob 9,21), נפש (Pro 15,32), יהוה (Num 11,20), דבר יהוה (1Sa 15,23; Jes 30,12; Jer 8,9), אליהם (1Sa 10,19), אליל (Jes 31,7), יגיע כפך, ארץ (Num 14,31; Ps 106,24), עב (Ri 9,38), ישראל (Psa 78,59), זרע ישראל (2Kö 17,20; Jer 31,37; 33,26), יהודה (Jer 14,19), דור (Jer 7,29), אבות (Hiob 30,1), אהל יוסף (Psa 78,67), שבט (Eze 21,18), משיח

ich.“ – Was aber verwirft Hiob in 42,6?<sup>18</sup> Der Impuls, hier ein Objekt zu ergänzen, lässt sich nicht leugnen. Die Mehrheit der Übersetzungen ergänzt mit der Septuaginta ein reflexives Personalpronomen: *εμαυτου* (so neben LXX z.B. NRS, NIV).<sup>19</sup> Luther geht noch einen Schritt weiter und interpretiert die reflexive Aussage als „ich spreche mich schuldig“. Damit wird der Luthertext zur Grundlage für eine Interpretation des Textes innerhalb einer christlichen Sünden- und Vergebungslehre. Es bleibt fraglich, ob die Reihung „Sünde / Sünden-erkenntnis / Buße / Vergebung“ dem hebräischen Text tatsächlich Rechnung trägt. Elberfelder ergänzt allgemein „mein Geschwätz“ (vgl. New Jerusalem Bible und JPS). Nur NAS, Einheitsübersetzung und Züricher Bibel explizieren kein Objekt.<sup>20</sup> Wenn jedoch die Verbindung zwischen 42,2 und 3,8 Hiops Fluch in den unmittelbaren Nahkontext von 42,6 hineinzieht, dann ist es sinnvoll, diese Verbindung auch in 42,6 mitzuhören und Hiops Widerruf direkt auf seinen Fluch in Kap 3 zu beziehen. In diesem Sinne möchte ich mich der Elberfelder, New Jerusalem, und JPS anschließen, das dort allgemein formulierte „Geschwätz („my words“, „what I have said“) jedoch direkt auf Hiops Aussagen in 3,3–10 beziehen. Damit komme ich zu der Interpretation, dass die Gottesreden durch die Darstellung der Unkontrollierbarkeit Leviathans Hiob erfolgreich zu einem Widerruf seines Fluches bewegen. Viele der vorgeschlagenen Deutungen der Gottesreden, so etwa die „zwei Stunden Naturkundeunterricht“<sup>21</sup>, die Darstellung der „nicht-anthropozentrischen Schöpfungsordnung“<sup>22</sup>,

---

(Psa 89,39), אשת נעורים (Jes 54,6), עיר (2Kö 23,27; Jes 33,8), אבן (Psa 118,22), השלח (Jes 8,6), מבטחך (Jer 2,37), כל עין (Eze 21,15), דעה (Hos 4,6), ניבם (Amos 5,21). Daneben erscheint eine Vielzahl von Stellen mit unterschiedlichen Objektsuffixen: Lev 26,44; 1Sa 8,7; 15,26; 16,1.7; Jes 41,9; Jer 4,30; 6,19.30; 33,24; Hos 9,17; Psa 53,6; Hiob 19,18; Thr 5,22).

<sup>18</sup> *אני* ohne Objekt erscheint nur im Buch Hiob (Hiob 7,16; 34,33; 36,5(?); 42,6).

<sup>19</sup> Vgl. Hiob 9,21 und Pro 15,32.

<sup>20</sup> „I retract“ lässt dann die Frage offen: „I retract what?“; analog auch die Einheitsübersetzung und die Züricher Bibel.

<sup>21</sup> René Girard, *Hiob*, Zürich, 1990, 179.

<sup>22</sup> Vgl. Othmar Keel, „Antropozentrik? Die Stellung des Menschen in der Bibel“, *Orientierung* 51 (1987), 221f. S.a. Jürgen van Oorschot, *Gott als Grenze. Eine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des Hiobbuches*, Berlin/New York, 1987.

die „heilsame Kränkung“<sup>23</sup> etc. bündeln sich in der Absicht, diesen Widerruf zu bewirken.<sup>24</sup>

Neben der dadurch entstehenden Verbindung zwischen Hiob 3 und 40ff erlaubt diese Interpretation zudem eine Erklärung für das Vorhandensein von zwei Gottesreden in der Jetztgestalt des Textes, unabhängig davon, ob diese Doppelung Hinweis auf diachrones Wachstum ist. Es ist m. E. fraglich, ob Hiobs erste Antwort überhaupt als „Antwort“ bezeichnet werden kann. Wir lesen in 40,3-5:

3 וַיַּעַן אִיּוֹב אֶת־יְהוָה וַיֹּאמֶר:  
 4 הֵן קָלְתִּי  
 5 קָדָה אֲשִׁיבֶךָ  
 נְדִי שָׁמַתִּי לְמוֹדֵפִי:  
 5 אַחַת דִּבַּרְתִּי וְלֹא אֶעֱנֶה  
 וּשְׁתִּים וְלֹא אוֹסִיף: ה'

Hiob antwortete ADONAI und sprach:

Siehe, ich bin zu leicht/gering.

Was soll ich erwidern?

Ich habe meine Hand an meinen Mund gelegt;

Einmal habe ich gesprochen, ich werde das Wort nicht wieder ergreifen.

Zweimal, und ich werde nichts hinzufügen.

Hiobs „Antwort“ wird inhaltlich dadurch bestimmt, dass er eine Antwort verweigert: Von der rhetorischen Frage „was soll ich erwidern“ bis hin zur expliziten Verweigerung (ולא אענה / ולא אוסיף) fehlt dieser „Antwort“ jeglicher konkreter Inhalt. Erreicht also die erste Gottesrede (noch) nicht ihr Ziel, Hiob zu einer Antwort zu bewegen, entsteht durch die nun folgende Gottesrede die Notwendigkeit dieses Ziel weiterhin zu verfolgen.

<sup>23</sup> Vgl. Manfred Oeming, „Leidige Tröster seid ihr alle‘ (Hi 16,2). Das Hiobbuch als provokativer poimenischer Traktat.“ In: Manfred Josuttis, Konrad Schmidt u. Stefan Scholpp (Hgg.), *Auf dem Weg zur seelsorgerlichen Kirche*, Göttingen 2000, 211-222.

<sup>24</sup> Damit ist der Gedanke zurückzuweisen, dass die Gottesreden ihren Kommunikationszweck primär darin finden, Hiob als Reaktion auf seine Klage in Kap 3 zu trösten (so z. B. Maag, 100).

Damit wird m.E. folgende thematische Entwicklung sichtbar: Hiobs Verfluchung des Tages, an dem er geschaffen wurde, und sein damit beabsichtigter Eingriff in die Schöpfungsordnung („Siehe, diese Nacht sei unfruchtbar!“; 3,7a) ist nicht adressatenlos vor sich hin gemurmelt, sondern ein konkreter Auftrag an „diejenigen, die einen Tag verfluchen können, diejenigen, die Leviathan reizen können“. Dieser Auftrag ist im literarischen Zusammenhang des Hiobbuches eine Herausforderung an den Schöpfer, auf die Gott reagieren muss. Man könnte vielleicht sagen, dass Hiob durch seinen Fluch transzendente Mächte wirkmächtig bindet und durch diese Bindung die Schöpfungsordnung bedroht. Gott reagiert in seinen Reden auf diese Herausforderung, indem er zunächst zeigt, dass die Größe dieser Schöpfung Hiobs Begreifen übersteigt und sich einer Vereinnahmung durch Hiob verschließt<sup>25</sup>, dass sein Fluch niemals nur auf seinen eigenen Tag begrenzt werden könnte („Wehe, wenn sie losgelassen“), um dann deutlich zu machen, dass Hiobs Auftrag doch „ins Leere“ gehen muss, da es keine Instanz gibt, die diesen Auftrag übernehmen kann (deutlich in 41,2). Durch dieses Argument (oder Gottes Argumentation insgesamt) überzeugt, widerruft Hiob in 42,6 den Fluch, den er in 3,3–10 aussprach. Auf der Makro-Ebene des Textes verbinden sich somit Kap 3 und Kap 38–42,6 zu einem zweiten Rahmen innerhalb des Prosarahmens durch den die Kap 4–37 umschlossen werden. Diese doppelte Rahmung der Dialoge wird durch eine interessante Spannung zwischen Fluch und Segen charakterisiert. Während der Prosarahmen u.a. durch das Leitwort בָּרַךְ zusammengehalten wird (vgl. z.B. 1,10 und 42,12) ist der Fluch das entscheidende Bindeglied des zweiten Rahmens (vgl. 3,8 und 41,2).

Welche Konsequenzen für mein Verständnis des Hiobbuchs ergeben sich durch die oben ausgeführten Beobachtungen und Schlussfolgerungen? Zum einen zeichnet sich die nächste Aufgabe ab: Wie wird das Verständnis der Dialoge in Kap 4–37 durch diese doppelte Rahmung und die Spannung zwischen Segen und Fluch beeinflusst, und welche Verbindungen gibt es möglicherweise zwischen den Reden der Freunde (samt Elihu) und den Gottesreden? Konkret gefragt:

---

<sup>25</sup> Vgl. Keels Überlegungen zum „Herrn der Tiere“ (Keel, *Jahwehs Entgegnung*, 86ff.)

Wenn die Gottesreden auf einen Widerruf Hiobs zielen, ist dieses Zielsetzung auch ein Aspekt der Freundesreden?<sup>26</sup> Zum anderen dürfte klar sein, dass die Fluchthematik und die Verbindung zwischen Fluch, Gottesrede und Hiobs Antwort keinesfalls der Generalschlüssel zur Komplexität dieses Buchs sein kann. Vielmehr wird durch diese Verbindung nur eine weitere Bedeutungsebene in diesem Text sichtbar, die sich vielleicht am Besten als Negativaussage formulieren lässt: Wie Hiob die von seiner Frau vorgeschlagenen Option, Gott zu fluchen und zu sterben, zurückweist, so wird Hiobs Vorstoß, (stattdessen?) seinen Tag zu verfluchen, von Gott verneint. Die Option, auf Gottes Unergründlichkeit mit einer Gottesverfluchung oder einem destruktiven Eingriff in die Schöpfung Gottes zu reagieren, wird Hiob verweigert, ohne dass eine konstruktive Alternative präsentiert würde. Mag man auch negative Erkenntnisse als Erkenntnisgewinn bezeichnen, so sind wir keinen Schritt weitergekommen, Gottes Handlungen an Hiob erklären zu können. Eine Erklärung des Handelns Gottes wird den Lesern zwar geboten, allerdings nur in den Himmelsszenen und der Abmachung zwischen Gott und dem Satan. Über diese Erklärung hinaus, liefern die Gottesreden m.E. keine zusätzliche Antwort für das Verhalten Gottes.<sup>27</sup> Dennoch zeigt sich, dass diese Reden sehr wohl eine wichtige Funktion im Gesamtgefüge des Textes einnehmen. Gottes Handeln verstehen zu wollen ist eine Sache, einen Text zu verstehen eine andere. Es ist schon viel gewonnen, wenn Letzteres gelingen kann.

---

<sup>26</sup> So ist es z. B. plausibel den Ausruf des Eliphaz in 5,1 („Ruf doch, ob da einer ist, der dir antwortet! Und an wen von den Heiligen willst du dich wenden?“) mit dem Hiobfluch in Verbindung zu bringen. Demnach wäre der Widerruf des Fluches auch ein Motivationsgrund für die Freundesreden.

<sup>27</sup> Vgl. Konrad Schmid, „Das Hiobproblem und der Hiobprolog.“ In: Manfred Oeming u. Konrad Schmid (Hgg.), *Hiobs Weg*, Neukirchen-Vluyn 2001, 21f.



# THE BIBLICAL LANGUAGE OF LAW

*Pavel Keřkovský, Prague*

Through a covenant with the Lord, man became a subject of law, and human dignity is founded upon that.<sup>1</sup>

## 1. The theological language of law

At the beginning of the 1950s, the Czech philosopher, Božena Komárková (1903–1997), reminded us that in some literary units of the biblical canon, biblical authors<sup>2</sup> employed terms that were commonly used in Israel’s legal, judicial, and economic spheres. Thus, they created a special language that we may identify as the *theological language of law*. I will use this designation throughout this paper, although Komárková herself did not use this terminology; she spoke of legal terms and biblical language. Terms such as *covenant, redemption, guilt, and debt* were commonly used in legal and economic spheres, and were useful to biblical authors for the purpose of describing the piety of individuals and of the whole of Israel.<sup>3</sup>

Linguistic analysis of biblical language was not the primary focus of Komárková’s work; instead, she was particularly concerned with the usefulness of this language for the proclamation of the gospel, as a declaration of pardon for the human being and for all humankind.<sup>4</sup> Komárková held the biblical method of locution in high regard be-

---

<sup>1</sup> Božena Komárková, “Dvoji zákon,” in: *Sekularizovaný svět a evangelium* [“Two Types of Law,” in: *The Secularized World and the Gospel*], Brno 1993, p. 116.

<sup>2</sup> Rolf Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny, Úvod do starozákonní literatury*, Praha 1996 (originally as *Das Alte Testament – eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn 1988), 109. In keeping with Rendtorff’s work, I have used the phrase “biblical authors” in this paper to refer to the multiple sources underlying the biblical text, as well as to the individual authors who composed particular books.

<sup>3</sup> Komárková, “Přirozené právo a křesťanství” [“Natural Law and Christianity”], in: *Sekularizovaný svět*, 22–23.

<sup>4</sup> Komárková, “Přirozené právo a křesťanství,” in: *Sekularizovaný svět*, 23.

cause she was convinced that it is possible – by means of this *rational system of language* – to establish the dignity and freedom of the human being in the modern era. Thus, she did not want to expand on the *Old Testament language of penal law or of religious rules and regulations*: “Any of the people of Israel, or of the aliens who reside in Israel, who give any of their offspring to Molech shall be put to death; the people of the land shall stone them to death” (Lev 20:2b,c;). Theologically, Komárková focused on *the theological language of law*:<sup>5</sup> “I am the Lord, your God; who brought you out of the land of Egypt, out of the house of slavery; you shall have no other gods before me” (Exo 20:2-3). Her concern is with language that touches upon *ethical and epistemological matters* (Exo 20:4-7) and is found in narrative, proverbial and poetic literary units.

## 2. Human dignity and Torah

Komárková looked for the preconditions of human dignity in a different manner than the theological tradition does. She did not concentrate on the classical theological notion that the image of God is the primary prerequisite of human dignity (Gen 1:27). She did not look for elements of the divine in the human being (i.e., in conscience, the soul, and so forth); nor did she cultivate the theological method of theosophy. Instead, she dealt with the very tool required for the locution of the biblical message – the theological language of law. Thus, she focused her readers’ attention on the biblical testimony to God’s “*anthropomorphic*” approach to human beings and the human response to God’s *welcoming gesture* toward humanity.

In the biblical world, as well as in Reformation theology, *law (Torah)* has an authoritative position. Pentateuchal law not only expresses an imperative and must be used as legal language in criminal cases; in the biblical canon, the Torah is primarily understood as a *word of the priest*, which has an authoritative role (Jer 18:18). It is a precept (Hag 2:11-13). The *word of the prophet* carries similar weight (Hag 2:14-19, Isa 1:10-17); there is a *prophetic Torah*.<sup>6</sup> According

<sup>5</sup> Božena Komárková, “Nebudeš mítí bohů jiných” [“You shall not have other gods”], in: *Sekularizovaný svět*, 127-31.

<sup>6</sup> Hans Wildberger, *Jesaja I*, Neukirchen-Vluy 1980, p. 36.

to Reformation theology, in addition to *threats* (*usus politicus legis*) and *accusations* (*usus elenchthicus legis*), *pentateuchal law* also introduces promises and precepts which reveal the direction of life's future journey to the pious (*usus didacticus legis*).<sup>7</sup> This third dimension of pentateuchal law also encompasses the word of the Torah which *the Resurrected Christ addressed to the disciples* so that they would do everything that he had commanded them.<sup>8</sup> The Torah of the Resurrection also has positive features for Komárková and for the Dutch theologian Kornelis H. Miskotte.<sup>9</sup>

### 3. The language of a pre-modern economy

In the 1980s, the American theologian, M. Douglas Meeks, discovered the language of a *pre-modern economy* in the biblical canon.<sup>10</sup> His book demonstrates that Meeks is not governed by the economic theory of the nineteenth and twentieth centuries; he does not read the ideas of modern economy into the text. Instead, he traces ancient concepts of ownership and God's salvation which had an influence on social and proprietary relationships in Israel. Would it be possible for Meeks to recognize and confirm the affinity of the biblical language of "theological economics" and the theological language of law? Meeks' and Komárková's theories arose independently of one another. Yet, the two classifications of language ("the language of pre-modern, theological economics" and "the theological language of law") use some common terms – such as ransom, covenant, trust, indebtedness, master/lord, and so forth. By means of his fresh attempt at interpretation, Meeks substantiated the legitimacy of Komárková's discussion of the usefulness of legal terminology in clari-

<sup>7</sup> Jan Kalvin, *Instituce*, Praha 1951, 51 [*The Institutes* by Calvin]. See also Eric Fuchs and Pierre André Stucki, *Nárok i zaslíbení* [*Claim and Promise*, samizdat edition], Praha 1989, 98; Horst-Georg Pöhlmann, *Kompendium evangelické dogmatiky* [*Abriß der Dogmatik: ein Kompendium*], Jihlava 2002, 28–30.

<sup>8</sup> Mat 28:20. This Torah also has the attribute of being a promise. "And behold, I am with you always, even to the end of the world" (Mat 28:20). The "Amen" added here is not employed haphazardly nor as a liturgical stereotype. It is a validation of this statement.

<sup>9</sup> Kornelis H. Miskotte, *Wenn die Gotter schweigen*, München 1963, 231–248.

<sup>10</sup> M. Douglas Meeks, *God the Economist: The Doctrine of God and Political Economy*, Philadelphia 1980, 29ff.

fyng basic *relationships between God and human beings and of people with one another*. It is also impossible to sweep the concept of “pre-modern economics” under the carpet because of the Fathers of the Christian Church who spoke of God’s *oikonomie*.

Meeks describes a feature of the biblical approach to reality that corresponds to God’s interest in this world – the deliverance and redemption of Israel. For our purpose, we do not need to trace the steps of Meeks’ argument. We will concentrate on Komárková’s conception, which is undeniably broader, because it incorporates a critical appraisal not only of economic spheres, but also of liturgical and *epistemological planes*. Of course, she is not concerned with painting a vivid picture of Old Testament casuistics, nor does she place great emphasis on respecting the authority of the Decalogue. That would not be enough. That is to say, the Bible knows of several decalogues (Exo 20; Deu 5, Exo 34, Psa 15; Eze 18:5–9, and so forth). Biblical authors identify the entire book of Deuteronomy, including its narratives, as Torah, i.e., as law. The *Torah acquires the character of being a precept – a guideline – for living*.<sup>11</sup> For Komárková, the issue is not emphasizing the legislative tradition, but assessing and using the theological language of law.

#### 4. The influence of biblical language

Some biblical authors make use of ancient legal terminology, and consciously i.e., theologically, transform it. The prophet Isaiah transforms the “Hittite contractual form” (the suzerainty treaty form) for the sake of his proclamation.<sup>12</sup> Likewise, he gives new content to the term “holiness.”<sup>13</sup> Therefore, we may identify the method of locution of some biblical authors as a theological language of law without consequently desiring to construct a new branch of legal science or to revitalize medieval canon law and the jurisdictional habits of the Gregorian reform of the eleventh century. By revitalizing the Gregorian reform of church law, we would take a direction contrary to that of biblical authors and the Reformation. However, Komárková

<sup>11</sup> Miskotte, *Wenn die Götter schweigen*, 235–238.

<sup>12</sup> Wildberger, *Jesaja*, 11.

<sup>13</sup> Hans-Joachim Kraus, *Theologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 1979, 49.

conversely speaks highly of Reformation thinkers because they released the Protestant Church from the gripping straight-jacket of medieval jurisprudence.<sup>14</sup>

Komárková points out that without the influence of biblical language, this kind of liberation would probably not have come about within the Christian theological tradition because Christian theology adopted many of the terms and motifs of Greek philosophy, and also laboured under the fact that Greek philosophy *did not have adequate intellectual tools for disconnecting the ontological and ethical spheres*. Komárková traced the influence of the biblical mode of thought on Christian theology to the theological work of Aurelius Augustine. Without his contribution, differentiation between being and law – between the ontological and ethical spheres (which, of course, we already find in the biblical canon) – would not have happened so soon in Christian theology.<sup>15</sup> Inspired by ancient philosophy, European philosophy and theology would have persisted in its conception of natural law, and there would have been no reason to begin distinguishing between *what is, what should be, and what is a paradoxical promise (that is not yet a complete or ideal reality)*. The state would have continued to be understood as “an incarnation of law, conforming all citizens to a unanimity of rules.”<sup>16</sup>

Komárková observed that thanks to Augustine, a conception of law, the state, and the individual, different to that of the ancient Greco-Roman civilization was able to offer, could gradually develop.<sup>17</sup> Therefore, she sees the birth of modern democracy in the concurrence of biblical tradition and ancient Greek thought. The Anglo-Saxon conception of law and imperial institutions conveys biblical understandings of these vital human establishments.<sup>18</sup> By means of stories, songs, and maxims, biblical authors call for allegiance to the covenant with the Lord God – to the covenant renewed by Christ’s blood (Mat 26:28). The Lord has sealed a contract (i. e., has made a

<sup>14</sup> Božena Komárková, “The Reformation and the Modern State,” in: *Human Rights and the Rise of the Secular Age*, Brno 2002, 124.

<sup>15</sup> Božena Komárková, *Obec Platónova a Augustinova [The Community of Plato and Augustine]*, Praha 1990, 24–27.

<sup>16</sup> Komárková, *Obec Platónova*, 64.

<sup>17</sup> Komárková, *Obec Platónova*, 35 and 65–66.

<sup>18</sup> Komárková, “The Intelligensia and its Function,” in: *Human Rights*, 30–31.

covenant) with a responsible partner. That contract (covenant) presupposes the accountability and dignity of the individual and of an entire society, i.e., of Israel.<sup>19</sup> Therefore, we may say that biblical authors have introduced unique conceptions of law, the state, and the individual.

## 5. God's justice

The language of biblical authors is interlaced with terms that they adopted from legal language, and *the relationship of the human being to God – and of God to the human being* – is described with its assistance. God is not understood as a cosmic proposition or as part of creation. According to biblical authors, God does not want to show proof of his identity through lightning and natural phenomena (I Kings 19:11–12). However, if it is possible to describe something of his activity, anthropomorphic comparisons and the biblical language of law are most suitable for doing so. Therefore, God is generally not described in cosmological language but, predominantly, by means of terms that define interpersonal relations and legally-structured relationships. The theological adaptation of legal terminology is an attempt to clarify human relationships and, to a certain extent, worship. Likewise, the concept of *God's justice* is not understood as a punitive legal matter, but as a theological declaration of God's mercy. (Cain is pardoned [Gen 4:1–16]; God is not a vindictive judge [Hos 11:7–11]). Therefore, in some parts of the prophetic message, God is perceived to be the one who summons the other gods to court in order to reveal their true essence (Isa 41:21–29). In concurrence with some of the Old Testament prophets, *Komárková identified justice with mercy* at the end of her life.<sup>20</sup>

By virtue of this legal (a-cosmic) terminology, the social nature of the human being becomes a matter of reflection without the relation-

<sup>19</sup> Theo de Boer, *Bůh filosofů a Bůh Pascalův* [God of the Philosophers and the God of Pascal], Benešov 2003, 125. (This Dutch philosopher occasionally lectured at philosophical seminars held in Prague at the apartment of his Czech colleague Ladislav Hejdlánek.)

<sup>20</sup> Božena Komárková, "Dies irae – dies misericordiae," in: *Přátelství mnohých* [The Friendship of Many] Heršpice 1997, 19.

ship of the human being to God being forgotten. The prophet reveals a theory of *justice* which represents the proper relationship of God and the human being. From God's side, justice manifests itself as *mercy*. Justice is not understood as respect for ontologically-given social differences. Likewise, in the Bible, to act justly does not entail an obligation to concede to every state of affairs that exists, to respect caste distinctions, and to dedicate oneself to such things. Komárková indicates that some interpersonal relationships are delineated by precise legal terms (such as paternity and filiation); yet, one term exceeds all categories – *God's love*, which is the central theme of the Bible.<sup>21</sup> Thus, Komárková is cognizant of that which cannot be fully conveyed by legal terms and the story of God's offer of salvation. Nevertheless, compared with language that makes the human being part of a particular cosmology or ontological structure, legal language has many advantages. Rather than speaking about the world, some distinctive biblical authors, from whom a hierarchical social order ensued, preferred to talk about heaven and earth. In a great many biblical texts (for example, in the book of Genesis), patterns of interpersonal relationships (microcosm) do not mirror the cosmic order (macrocosm). Biblical authors describe reality with a different sort of language.

Yet, for the sake of completeness, we should mention that Komárková did not engage in philosophical or theological discussions on "*Hebrew way of thinking*."<sup>22</sup> She established her own platform for dialogue with theologians and philosophers. This platform, by means of which Komárková expounded the particularities of "the biblical method of locution," was focused on the *question of the origin and significance of human rights*.<sup>23</sup> Some symposia held in her honour in Brno and in Prague at the turn of the century and some articles about her work have borne witness to that fact. However, substantial academic discussion has not yet taken place, and Komárková's work is

<sup>21</sup> Božena Komárková, "Přirozené právo a křesťanství," in: *Sekularizovaný svět*, 23.

<sup>22</sup> Milan Balabán, *Hebrejské myšlení [Hebrew way of thinking]*, Praha 1993.

<sup>23</sup> Božena Komárková, *Původ a význam [Origin and Meaning]*, Praha 1990; *Obec Platónova a Augustinova*, Praha 1990; *Křesťanství a lidská práva [Christianity and Human Rights]*, Heršpice 1997.

<sup>24</sup> Božena Komárková, *Human Rights*, Benešov 2003.

still awaiting assessment.<sup>24</sup> Her interest in human rights is legitimized by her inclination toward the message of the gospel, which also employs the theological language of law.

## 6. Two basic methods

Komárková distinguishes two basic methods of interpreting the human being, or as the case may be, the world, in the history of human thought. She characterizes one style of locution as *anthropomorphic* and the other as *chrématomorphic*. The anthropomorphic method is customary for ancient thinkers and, consequently, for biblical authors, but contemporary human beings also make use of it as a matter of course. Alongside the anthropomorphic mode of locution, the chrématomorphic method of thinking, which is particularly characteristic of a great many modern thinkers, is increasingly asserting itself in turn.<sup>25</sup>

*Chrématomorphism* (*chréma* = thing, *morfé* = figure or form) is an unusual but fitting term for the fact that scientific thought, which replaced narrative anthropomorphism, superseded that over-worked locution with objective – chrématomorphic – thought, which, especially in the modern era, has transferred the factual interpretation of natural reality to the human being. The world of natural science is a world analyzed in terms of elemental material components, which, in conjunction with relationships conceived causally, functionally, and structurally, interprets the whole of reality as being a homogeneous configuration that is differentiated only quantitatively. The human being is also a homogenous element of the all-embracing reality, subject to the same inherent laws, and differs from the rest of the order of being only by virtue of its more complex internal organization.<sup>26</sup>

In the chrématomorphically-understood cosmos of living relationships, the human being becomes an immanent part of a lawful process or an abstractly-construed reality, according to what a particular theological or philosophical position maintains. Komárková intensifies this diagnosis by stating that, considered chrématomorphically,

<sup>25</sup> Božena Komárková, “Antropomorfismus a chrématomorfismus,” in: *Sekularizovaný svět*, 131–41.

<sup>26</sup> Komárková, “Antropomorfismus,” 131.



the human being eventually loses the ability to set aside any aspect of objective reality by means of its will. Chrématomorphism only permits reaction; it does not allow anything to withdraw from objective reality. Reality has been promoted to the level of being something divine, to put it in the ancient terminology of the religious world. “The anthropomorphic providence of earlier times was replaced by an interplay of impersonal forces, operating according to their own inherent laws without outside intervention; forces, expressed by means of a mathematical formula, which try to demonstrate the advantage of an objective approach to reality that cannot be challenged nor abrogated by any will.”<sup>27</sup>

## 7. Two kinds of rationality

For Komárková, *mathematics and geometry* – important tools for Greek philosophical thought and also important tools for Augustine in his theories of aesthetics – are not the ideal by which the entire rational output of a human being should be measured, nor is it possible to make mathematics the key for understanding the whole of reality, let alone interpersonal relationships.<sup>28</sup> Nevertheless, it cannot be said that Komárková ceases to be a philosopher as a result of her unconventional steps beyond the ideal of mathematical exactitude. *Alongside mathematical rationality*, she sees yet another rationality, *the rationality of law*.

It may be that Komárková never dealt in detail with mystical thinkers like Bonaventura, who made use of mathematical rationality in the framework of his mystical thought. Apparently, she did not systematically trace the response to Pythagoreanism in Jewish or Christian theology. Yet, it does not seem that this was detrimental to her case because the influence of the mystics on the birth of modern chrématomorphic thought was, and remains, debatable.<sup>29</sup> For our

<sup>27</sup> Komárková, “Antropomorfismus,” 132.

<sup>28</sup> Christoph Horn, *Augustinus*, München 1995, 58–61 (*De civitate Dei*, XXII: 24, et al.).

<sup>29</sup> Jan Patočka, *Aristotes jeho předchůdci a dědicové* [*Aristotle: His Predecessors and Heirs*], Praha 1964.

See also Thomas S. Kuhn, *Struktura vědeckých revolucí* [*The Structure of the Scientific Revolution*], Praha 1997, 189–90; Endre von Ivánka, *Plato christianus*, Praha 2003, 373, and his conversation about the secularization of mystical individualism.

topic (the rational language of biblical law), it is sufficient for us to follow Komárková's reasoning:

If the mathematical approach is the supreme manifestation of rationality, justice, and true knowledge, the will, conversely, is included among irrational elements (components), which simply do not correspond to reality. If, both individually and socially, the human being is to be understood scientifically, it is necessary to exclude all of its irrational and subjective components since they cannot be converted to a common denominator. It is necessary to reduce everything human to the same kind of causal or functional relationship that is operative in other spheres of reality. Under this world-view, freedom – as a subjective human illusion – was denied to the human being. Under this world-view, physical-biological determinism became the only valid explanation of human reality.<sup>30</sup>

In the theological language of law, Komárková sees the possibility of abandoning the determinism of philosophical intellectual habits, which, over the centuries, have become the interpretive key for understanding human beings and interpersonal relationships.

## 8. Two types of law

In Komárková's texts, we encounter the theory that "law is a unique establishment of the human world."<sup>31</sup> As the normative regulator of human conduct, law is also the fruit of a particular cultural development. "The concept of law has its origin in the legal world, but it was transmitted from there into the field of the sciences."<sup>32</sup> Therefore, Komárková speaks of *two types of law* and sees dissimilarity between them. She does not take up the medieval two-fold conception of truth; she is, instead, concerned with the two-fold characterization of the world and the human being. She is aware of two types of law in the reflections of her predecessors. *One organizes the human will; the other is concerned with objective reality.* It is "the prevailing formulation of the causal or functional relationship that exists between par-

<sup>30</sup> Komárková, "Antropomorfismus," 132.

<sup>31</sup> Božena Komárková, "Dvojí zákon" ["Two types of Law"], in: *Sekularizovaný svět*, 103.

<sup>32</sup> Komárková, "Dvojí zákon," 103.

ticular features of objective reality.” One presupposes freedom; the other eliminates it, and counts on determinability, or at the very least, on statistical determinism in a significant portion of its sphere of activity: “In technical computation, the practical outcome is calculated in advance,” and a comparative dispensability of nature is facilitated by the human being.<sup>33</sup>

Komárková differs from thinkers influenced by the positivistic ideal of science, as Rudolf Carnap and his followers present it. Carnap refuses to differentiate between the two conceptions of law. He realizes that there is a methodological split, but he aspires to *a unified theory of the sciences*. He expects that in the near future, an integration of the natural sciences and the humanities will occur. The issue for methodologists such as Carnap is the creation of *a single scientific method*, and philosophy is said to be designed to investigate the fundamental universal questions that are shared by all of the sciences.<sup>34</sup> Komárková does not want to deny natural science the right to its own method of inquiry. However, she believes that it is counter-productive for the human sciences to use the same methodology that the natural sciences employ for ethical reflection and for consequent human conduct. According to Komárková, a determinant of ethics is that *ethical reflection must paradoxically take into account both the historical context and the emerging claim of a truth that has a social horizon*. In advance, it is not clear what lies hidden beyond that horizon, but Komárková’s *Wroclaw diary* points toward Christ’s powerlessly-powerful presence and his call for *solidarity with the marginalized*. On such a horizon, the theological language of law differs radically from the language of natural law. Near the end of her life, Komárková vouched for the horizon of biblical language in reflections on the transformation of New Testament worship<sup>35</sup> and in an exceptional and inspiring meditation on God’s merciful providence.<sup>36</sup>

Nowadays, many thinkers in many branches of the natural sci-

<sup>33</sup> Komárková, “Dvojitý zákon,” 104.

<sup>34</sup> Jaroslava Pešková, “Vztah ke světu jako celku,” in: *Základy společenských věd* [“The Relationship to the World as a Whole” in: *The Fundamentals of the Social Sciences*], 702.

<sup>35</sup> Božena Komárková, “Novozákonní bohoslužba,” in: *O svobodu svědomí* [“New Testament Worship,” in: *On Freedom of Conscience*], Heršpice 1998, 144.

<sup>36</sup> Komárková, “Dies irae – dies misericordiae,” 19.

ences are conscious of the conditional nature of our perceptions and of the creation of theories; thus, they speak of “hard-won” experience and about the mode of perception that is influencing our way of understanding and defining reality.<sup>37</sup> The historicity of nature is also a matter which is being taken into account these days. Nevertheless, the historicity of reality – and the impact of its being perceived by means of a particular system of language – is an epistemological matter. A paradigmatic accrual and an appropriate regeneration of a fresh method of perceiving and generating new theories is of concern. However, this does not involve creating an epistemology that should or could replace human decision-making with a tenuous connection to a natural, archetypical, cosmic, or, as the case may be, divine structure of reality.

Reflection is not comprehensible, nor does it manifest itself, as a volitional choice of nature. The human being creates reflection by means of its imagination and consciousness. Suddenly, a philosopher, with amazement (or a theologian with awe), comes to a turning point in his understanding, like Copernicus did on the occasion of his investigation of the Sun, for instance. He stopped regarding it as a planet. The change in the understanding of the Sun also changed the meaning of the word “planet” *vis-à-vis* other celestial objects, and Copernicus was able to begin describing the universe purposefully. Prior to the aforementioned example from the scientific world, Kuhn mentions an even more common example of perception. In tracing the process of transformation in the mode of perception, he describes the method of perception of a child who transfers the word “mama” from all people, to all women, and then eventually, to his mother; the child finally knows the difference between the behaviour of other people and his mother, who treats him in a special way.<sup>38</sup>

Komárková reminds us that scientific researchers themselves see the limits of their methods of understanding and of certain intellectual habits which they do not want to violate; on the contrary, they continue to operate within these. Scientists do not enrich their methods of interpretation with anthropomorphic elements because that

---

<sup>37</sup> Kuhn, *Struktura vědeckých revolucí*, 128–31.

<sup>38</sup> Kuhn, *Struktura vědeckých revolucí* 130.

would attribute features of “volitional” decision-making to a sentient object. If scientists recall that water also has a certain type of memory, and, after a time, returns to the original state which had to be abandoned because of human intervention, then that memory surely is of a different type than a memory which recalls disparate historical events or ideal cases. According to Komárková, natural science does not actually pursue the connections which are characteristic of causal relationships. If science steps beyond causal relationships, as Fridjof Capra did, it returns to an “ancient” manner of interpreting the world, which was well-known through the religious anthropomorphizing of reality and in magic; thus, there does not even need to be concern about a new approach to science.

## 9. Religious experience

Komárková does not leave philosophical reflection to the lenience of the chrématomorphic method. In the end, we should include all types of magic and noetic gnosis in the chrématomorphic conception of the world. Therefore, the perseverant *Heideggerian* “letting-be” falls within the chrématomorphic mode of understanding the world and the individual. “Letting-be” does not have very much in common with the uniqueness and historicity of the human being because the historicity of abiding is, in fact, described chrématomorphically, rather than as the story of a particular society.<sup>39</sup>

If I understand Komárková’s theory of science and religion correctly, the issue at stake for her is not a new conception of truth; she does not advance an alternative to Heidegger’s critique of the Aristotelian theory of truth: *adequatio rei et intellectus*. She is not inclined toward Heidegger’s approach of “letting-be,” which, in the end, is a clear symbiosis of the chrématomorphic method with a mysterious process of awaiting disclosure. In this system of thought, truth is no longer won in court. Heidegger turns away from the court, and elaborates on the unconcealedness of dwelling; truth becomes existent.<sup>40</sup> Heidegger refers to the mystery of *unconcealedness*. He points be-

<sup>39</sup> Martin Heidegger, *Bytí a čas* [*Sein und Zeit*], Praha 2002<sup>2</sup>, § 66, p. 363–365.

<sup>40</sup> Heidegger, *Bytí a čas*, § 13; § 44, especially page 256.

yond the philosophical court, and thus, he also points beyond language. He refers to experience, and bears witness to this experience. Philosophically, such an opening to disclosure is an unusual approach: an opening up, an ‘unconcealing,’ and, consequently, a method that is close to gnosis. It involves a ‘clearing’ [an enlightening] which approaches the *religious experience* from which reflection somehow arises. It involves announcing a new approach, of opening and expectation. It seems that this kind of opening to disclosure allots a trait of voluntary, non-violent receptivity to the human being because a sentient human being thus does not seize control of the world. It is an approach which, in fact, sets forth a different stance than was customary for some of the ideologists of the modern era. ‘Opening up’ may hope that it will prove to be superior to the modern method of examining the world, of putting understanding on the racks, as Bacon declared.<sup>41</sup> Yet, a paradoxical effect of such ‘unconcealings’ on twentieth-century philosophers is that they look for a new approach by means of a new method and a different mode of language. They no longer want to rely on the language of science, and they turn to poetic language, as if it could offer them something more; let us add, something more than myth and poetic language has always offered. Martin Heidegger substantiated this reversal demonstratively in a posthumously-published statement about the God who shall save us. Apparently, this is a new articulation of “letting-be,” the early imperative of *Sein und Zeit*.

Komárková perceives a difference between two orders of law and between two types of approach to human reflection. The backdrop of one is juridical law; the backdrop of the other is scientific law. To be sure, Komárková does not divide human sciences into natural and social sciences. It appears to her that the split occurs in a more basic classification – and that is the law. The division into natural and social sciences appears to be inadequate to her.

Instead, the split involves juridical law that organizes the will and the causal law of mathematics and the natural sciences. For Komárková, it seems to be more fitting to speak of two types of law. From time to time, different branches of science use both concep-

<sup>41</sup> Jaromír Kopecký, Jan Patočka, and Jiří Kyrášek, *J. A. Komenský, nástin života a díla [J. A. Comenius: A Sketch of His Life and Work]*, Praha 1957, p. 21 and 96.

tions of law within their areas of specialization. Even individual streams within the same social science may use law in a manner that resembles a scientific, rather than a juridical-theological, stance. This may happen in a particular line of psychology, depth psychology, or theology. For example, medieval Thomism is shaped by Aristotle's conception of law more than by a juridical-theological paradigm, although in his analysis of guilt, Thomas Aquinas comes closer to a juridical understanding of guilt and law. To be sure, the biblical conception of law remained entirely closed to Aquinas. Likewise, Martin Luther never recognized the consequence of the third application of law.<sup>42</sup>

*Dilthey's division* of the sciences (into sciences striving for understanding and those that seek to explain) is not very useful to Komárková; therefore, she modifies it, and prefers working with the terms "anthropomorphism" and "chrématomorphism." Consequently, the meaningfulness of the theological language of law unfolds before her. Of course, it is possible to discover Komárková's harmony with Dilthey in another matter – in her emphasis on the significance of singularity and historicity. These two thinkers resemble one another in recognizing that truth doesn't only have to be universal; it may be based on the singularity of history. Thus, it includes *the index of history* mentioned by Theo de Boer.<sup>43</sup>

According to Komárková, juridical law precedes the scientific conception of law. In a primary sense, law originates in the will of the individual and its objective is to check the will of the other. It is an imperative, and its exact terminology for generalizing about the regularities of nature is only symbolic. In the natural sciences, human reality also precedes, and anthropomorphizes, material reality. It makes natural science more humane by transferring to it the concept of an order (a rationality) whose qualities are of the human world; thus, it gains control over that which would be unintelligible without a human interpretation.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Fuchs and Stucki, *Nárok i zaslibení*, 98.

<sup>43</sup> de Boer, *Bůh filosofů*, 146–47.

<sup>44</sup> Komárková, "Antropomorfismus," 139.

## 10. The theological language of law is not self-salvable

This mode of locution is not protected from inappropriate formulations. Just as the formation of an unjust law may take place in the legal sphere, the creation of an unjust Torah – a twisted language – may occur in the field of theology. (See the biblical idea of justice). The prophet Isaiah knew that (Isa 29:13–16). The law as such does not automatically have truth on its side. In the context of biblical reflection on the role of law and human institutions, a cautious approach to law is a comprehensible idea. That there could be an unjust law is an inconceivable thought in an intellectual context where the giver of laws is a wise ruler or a divine monarch or where natural law is the foundation of specific laws.

*Jesus does not want to cancel an iota*, but he refers to the possibility of a perversion of the law, of the Torah. He suggests that it is necessary to take a new look at the *law of cleanliness*. *Jesus thus transforms the nucleus of Old Testament piety*: now food, objects, and people do not pollute us; our thoughts and words do that. “There is nothing outside a person that by going in can defile, but the things which come out are what defile” (Mar 7:15). This short “parable” must be explained to the disciples again (Mar 7:14–23). Jesus abolishes the laws of unclean food: “Thus he declared all foods clean” (Mar 7:19). Jesus similarly *transforms Old Testament commandments concerning interpersonal relationships* by means of the “double commandment” to love. This is above all offerings and sacrifices (Mar 12:32–33). Old Testament prophets (for example, Amos and Isaiah) know of a torah that gives false instruction (Isa 1:10–20, Amo 5:4–27). According to Mark’s gospel, God’s nearness (the reign of God, the presence of the kingdom of God) is an invitation to a change of perspective and to deep trust in the announcement of mercy and pardon. We may understand the message about God’s nearness to be a call to continue listening, asking, and responding. Thus, justice, true piety, and a proper relationship with God and people are always being recreated.

The rational language of law was transformed significantly by its theological context; therefore, it has an important task and a unique character. Of necessity, the theological language of law does not lead



to a legalistic entrapment of the human being in a web of rules and regulations. The language of biblical authors (as well as of many of their interpreters and students) bears witness to this and to the fact that we could scarcely find our bearings with regard to matters of guilt, debt, authority, covenant, and so forth without this language.

### 11. The over-estimation of the law

It is not necessary to fully accept the arguments of Gnostics, Platonists, and students of religion who reject the theological language of law by reasoning that during a particular era, the *language of the Christian church* employed legal terms in a malevolent way.<sup>45</sup> They are right about the fact that *an over-estimation of the law – and an abuse of jurisdictional power* by the church hierarchy – occurred within a certain sector of Christianity during a specific period of time. Law was misused by the papal institution – and, consequently, by the secretariats of bishops and abbots (and during the implementation of the Gregorian Reform, by parish authorities as well), for wielding power (by means of excommunications, the defrocking of priests, interdicts, bans on charters of freedom, and the annulment of oaths). The rational language of law had been assimilated by the time of the Gregorian reform that began in the eleventh century, and was promulgated with the help of university faculties of law and by means of a juridical distinction between mortal (*ad mortem*) and venial (*venialia*) sins.<sup>46</sup> In contrast to this, the theological language of law is a legitimate part of the biblical tradition; yet, it did not penetrate Christianity due to juristically-educated Church Fathers, like Tertullian.<sup>47</sup> *The Gregorian juridical language* and legal science were calamitous for many who believed in the Church, and they altered the nature of Christianity for many centuries.<sup>48</sup> Therefore, Božena Komárková was

<sup>45</sup> Ivan O. Štampach, *A nahoře nic ...* [And Nothing Above ...], Praha 2000, 103 and 114.

<sup>46</sup> Jacques Le Goff, *Zrození očistce* [Naissance du purgatoire], Praha 2003, 212. For a different classification, see Paul Eugen, *Geschichte der christlichen Erziehung, Antike und Mittelalter*, I, Freiburg 1993, 202.

<sup>47</sup> Zdeněk Kratochvíl, *Studie o křesťanství a řecké filosofii* [A Study of Christianity and Greek Philosophy] Praha 1994, 30–31.

<sup>48</sup> Komárková, “Dvojí zákon,” 116.

Komárková, “Přirozené právo”, 22.

thankful for the Reformation which “removed the Church’s juristic character.”<sup>49</sup> The Reformation opened up Europe’s woefully-constricted attitudes toward a massive ecclesiastical body that might be called *corpus christianum*. The source of concern was an economically-powerful and tightly-structured legal body. Le Goff also called attention to a pernicious overvaluation of legal terminology by some noted theologians who exerted influence on the hierarchy of the church.<sup>50</sup> Theology thus became the church’s tool for controlling the souls and consciences of the serfs, of the echelon of society that was under *corvée*. Theology skilfully made the case that such an ecclesiastical order is legitimate and is willed by God.

## 12. Human dignity and the idea of human rights

In the biblical, theological language of law, Komárková notices a different kind of language than that with which the Christianity that was organized by power was acquainted. Komárková is convinced that the biblical language of law is the key to understanding the biblical message of the Old and New Testaments. That is to say, according to Komárková, this type of language is an important method of proclamation in the biblical canon. Therefore, Komárková refers to the biblical mode of locution in Old and New Testament texts, and very carefully differentiates between the misuse of legal language and the legitimate use of legal terms and motifs in biblical and Christian theology.

A theologically-shaped language of law became a legitimate mode of locution for biblical thinkers and for later Christian witnesses. Therefore, the *Waldensians* spoke of *faithfulness to Christ’s law*, much like *the Hussites and the Unity of the Brethren* did. Faithfulness to Christ’s law does not deliver the human being from its earthly duty. It does not invite to a stark view or to a flight beyond this world. Therefore, under certain circumstances, the message formulated by the biblical language of law has become an invitation to true human dignity.

<sup>49</sup> Komárková, *Původ a význam*, 87.

<sup>50</sup> Le Goff, *Vznik očištění*, 212.

Her appreciation for the biblical language of law also explains why Komárková particularly looked for the origin of the *idea of human rights* within societies that had been addressed by *the biblical mode of locution* and were led to take a *critical view of human institutions and of the human being*. Komárková saw a continuation of the Reformation appreciation of law (Torah) in the Anglo-Saxon tradition that deserves merit for its formulation of human rights. She perceived “constitutionally and contractually” established human rights to be a consequence of Calvin’s just state theory, which Anglo-Saxon theorists preserved and later put into practice on the American continent.<sup>51</sup> Therefore, Komárková insisted on making *a fundamental distinction between the Anglo-Saxon and French legal cultures* and, consequently, between different understandings of human rights.<sup>52</sup> Likewise, according to Eric Fuchs and Pierre André Stucki, human rights have their foundation in the Reformation.<sup>53</sup> Komárková saluted their complementary analysis in the introduction to a Czech *samizdat* publication of part of their book. That was an unexpected confirmation of some of her theses, which arrived as a gift from like-minded researchers at the conclusion of Komárková’s many years of scholarly effort in advance of November 1989 and the fall of communism.

Christian theological-philosophical reflection does not need to be structured in terms of “metaphysical conceptions of reality.” On the contrary, it may be characterized by “*messages of the Torah*,” which bear witness to God’s powerlessly-powerful presence in this world. Komárková’s work reveals that it is impossible to construct a systematic, crystal-clear cathedral of dogmatic statements from the earthly, historical view of theological-philosophical language. She correctly prefers to approach “the narrative reflection” of the biblical canon through a “historical,” rather than a “speculatively systematic,” method of reflection, without abandoning the sphere of theological-philosophical reflection.

---

<sup>51</sup> Josef Bohatec, *Kalvinovo pojetí státu [Calvin’s Conception of state]*, Praha 1937, 20ff.

<sup>52</sup> Komárková, “Human Rights and Christianity,” in: *Human Rights*, 82–83.

<sup>53</sup> Fuchs and Stucki, *Nárok i zaslíbení*, 87–95.

# NEUERE STUDIEN ZUM TRIDENTINISCHEN RECHTFERTIGUNGSDEKRET ZUM VERSTÄNDNIS DER GERECHTIGKEIT, MIT DER WIR BESCHENKT WURDEN

*Filip Susa, Libštát*

## **I. Zur Rezeptionsgeschichte des tridentinischen Rechtfertigungsdekretes**

Das Konzil von Trient hat nicht die gleiche Rezeptionsgeschichte wie die vorherigen Konzilien. Ihre Glaubensentscheidungen und Lehrverurteilungen wurden einfach als Fakten angenommen oder nicht angenommen, und von den späteren Konzilien wurden sie meistens absorbiert oder eingeeignet. Mit der Aufnahme des Tridentinischen Konzils ist es wesentlich anders. Das Konzil war und immer noch ist Gegenstand gründlicher wissenschaftlicher Forschung. Immer noch befassen sich die Kirchenhistoriker und Dogmatiker mit dem Verlauf, der Wirkungsgeschichte des Konzils und mit der Bewertung und Deutung einzelner Dekrete. Für diesen Zustand gibt es zwei wichtige Gründe:

*1. Das Konzil fand in der Zeit der Entstehung der modernen Geschichtswissenschaft statt. Dafür wurde er viel mehr als die vorherigen Konzilien Gegenstand der Kirchengeschichtsforschung.*

Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts musste sich die Forschungsarbeit mit dem objektiven Hindernis auseinandersetzen, dass die historischen Quellen, die im Vatikanischen Archiv bewahrt sind, unzugänglich waren. Unter dieser Voraussetzung konnten die unvollkommenen Quellen leichter zum Zweck der Kontroverse zwischen Katholiken und Protestanten sowie zwischen den Katholiken untereinander ausgenutzt werden. Erst die Öffnung der Archive durch Leo XIII. im Jahre 1881 ermöglichte eine kritische historische Arbeit am Konzil.

Nach Jahren der Arbeit publizierte die Goerres-Gesellschaft das gesamte Dokumentenmaterial, das zur Verfügung stand<sup>1</sup>.

*2. Das Konzil wurde zum Merkmal der Identität der katholischen Kirche im polemischen Gegenüber zum Protestantismus. Mit der bleibenden Kontroverse sind seine Lehrentscheidungen immer aktuell.*

Das Konzil wurde mit einer polemischen Absicht geführt. Die Konzilsväter sahen die Wirklichkeit der inneren Rechtfertigung des Menschen durch das reformatorische forensische Rechtfertigungsverständnis bedroht. Das Konzil versteht den Rechtfertigungsbegriff als einen effektiven, als Gerechtmachung. In der Wirkungsgeschichte des Konzils wurde das polemische Verständnis maßgebend: der einseitige Nachdruck auf die Wirkung der geschenkten Gnade im Menschen (*gratia creata*).

Von der katholischen Seite ist die erste durchbrechende Arbeit zur Sache der Rechtfertigungslehre die Dissertation von Hans Küng<sup>2</sup>. Der Autor stellt in seinem bahnbrechenden Werk eine für das Verständnis der katholisch-evangelischen Kontroverse in der Rechtfertigungslehre und also auch für das Verständnis des Dekretes grundlegende Frage, nämlich die nach dem Verhältnis von *Gerechtersprechung* und *Gerechtmachung*. Im katholischen Verständnis ist es „der eine Akt, der als Gerechterklärung zugleich Gerechtmachung ist“ (S. 217). Seine These lautet dann: „Die Protestanten reden von Gerechtersprechung und die Katholiken von Gerechtmachung. Aber die Protestanten reden von Gerechtersprechung, die Gerechtmachung einschließt, und die Katholiken von Gerechtmachung, die die Gerechtersprechung voraussetzt. Wäre es nicht an der Zeit, aufzuhören, polemisch aneinander vorbeizureden?“ (S. 218). Nach Küng ist der Akt der Gnade und ihre Wirkung nicht zu trennen. Küng kommt schon im Jahre 1957 zu dem Ergebnis, dass „gerade in der Rechtfertigungslehre, wo die reformatorische Theologie ihren Ausgangspunkt genommen hat-

<sup>1</sup> CT = *Concilium Tridentinum. Diarorum, Actorum, Epistularum, Tractatum Nova Collectio. Editio Societas Goerresiana*, Freiburg 1901 ff. Tomus V (1911) betrifft das Rechtfertigungsdekret. Das Rechtfertigungsdekret wird zitiert nach DS = Heinrich Denzinger und Adolf Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, editio XXXVI, Freiburg i. B. 1976.

<sup>2</sup> Hans Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957.

te, heute wieder grundsätzliche Übereinstimmung besteht zwischen katholischer und evangelischer Theologie“ (S. 276).

Wenn sich in den letzten 50 Jahren zuerst die einzelnen Theologen und dann auch die einzelnen Kirchen um eine Annulierung der alten Lehrverurteilungen und um einen Konsens in der Rechtfertigungslehre bemühten, dann spielte die diesem Prozeß entsprechende Auslegung des Trienter Konzils immer eine große Rolle. Bei verschiedenen Anlässen wurden Studien zum Tridentinum geschrieben: Wilfried Joest hat an der Arbeitstagung des Theologischen Ausschusses des Lutherischen Weltbundes 1961 in Helsinki, die sich mit der ‚Rechtfertigung heute‘ befasst hat, einen Vortrag<sup>3</sup> über das tridentinische Rechtfertigungsdekret gehalten. Bei der Vorbereitung des Dokumentes „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, 1989, das zeigen wollte, dass die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts nicht mehr den heutigen Partner treffen, entstanden mehrere Arbeiten<sup>4</sup> über das betreffende Dekret. Es sind ausserdem noch die Arbeiten, die sich dem Vergleich der Rechtfertigungslehre Luthers mit der Lehre des Tridentinums widmen, zu erwähnen<sup>5</sup>.

## II. Methode der Untersuchung

Wir befassen uns im weiteren mit einigen systematischen, für das gegenwärtige Verständnis exemplarischen Untersuchungen zum tridentinischen Rechtfertigungsdekret. Es handelt sich um Arbeiten, die auf der Basis neuer historischer Kenntnisse über das Konzil systematische Gesichtspunkte verfolgen. Denn am Anfang der Verhandlungen auf dem Konzil war man über sechs Fragenkomplexe<sup>6</sup> übereingekommen, die Themen vorlegten und die beantwortet werden mussten. Es sind die Themen: 1. das Wesen der Rechtfertigung, 2. die Ursachen der Rechtfertigung, 3. Rechtfertigung *durch den Glauben*,

<sup>3</sup> Wilfried Joest, „Die tridentinische Rechtfertigungslehre“, in: *KuD* 9 (1963), 41–69.

<sup>4</sup> z. B. Otto-Hermann Pesch, „Die Canones des Trienter Rechtfertigungsdekretes“, in: *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* II, Bd. V, Freiburg i. B. 1989, 243–282.

<sup>5</sup> z. B. Hans Jorissen, „Einig in der Rechtfertigungslehre?“ in: Michael Beintker, Ernst-Peter Maurer, Heinrich Stoevesandt und H. G. Ulrich (Hgg.), *Rechtfertigung und Erfahrung, FS für G. Sauter*, Gütersloh 1995, S. 81–103.

<sup>6</sup> CT V, S. 261.

4. Die Rolle der Werke vor und nach der Rechtfertigung, 5. Der Rahmen, in dem die Rechtfertigung behandelt wird, 6. Autoritäten, auf die sich das Konzil stützt. Joest hat diese Themen in seiner Studie<sup>7</sup> in drei Fragekomplexe zusammengefasst (S. 43):

1. „Was bedeutet es, dass ein Mensch gerechtfertigt wird?“

2. „Welche sind die Ursachen der Rechtfertigung, das heisst: was wirkt Gott, und was ist von seiten des Menschen erforderlich? ... Ob und inwiefern tragen die Werke *a)* im vorbereitenden und *b)* im nachfolgenden Stadium etwas zur Rechtfertigung bei?“

3. „Wie ist der Satz zu verstehen, dass der Mensch *durch den Glauben* gerechtfertigt wird?“

Wir wollen uns der Fragenstellung, wie sie Joest formulierte, halten. Dabei gehen wir vom Verständnis der Formalursache der Rechtfertigung in 7. Kap. des Dekretes mit dem damit zusammenhängenden Can. 10 und 11 aus. Denn mit der *inhärenten Gerechtigkeit* als Formalursache der Rechtfertigung wird das effektive Verständnis der Rechtfertigung gesichert. Über die Art der inhärenten Gerechtigkeit wurde auch die heftigste Diskussion auf dem Konzil in Auseinandersetzung mit Seripandos Auffassung von der doppelten Gerechtigkeit einerseits und mit der lutherischen imputierten Gerechtigkeit andererseits geführt. Die anderen einzelnen Punkte wie z.B. das Verständnis des freien Willens, das Mitwirken als Verdienst, Heilsgewissheit usw. hängen meiner Ansicht nach mit den oben von Joest angegeben Grundfragen zusammen.

### III. Peter Brunner: Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient<sup>8</sup>

Es ist die erste ausgesprochen ökumenische Arbeit von der evangelischen Seite zum Tridentinum. Brunner folgt in seiner

<sup>7</sup> „Die tridentinische Rechtfertigungslehre“, in: *KuD* 9 (1963), S. 41–69.

<sup>8</sup> Diese Studie wurde auf der 6. gemeinsamen Tagung des Evangelischen und Katholischen ökumenischen Arbeitskreises 1949 in Bad Driburg vorgetragen. Zum erstenmal wurde sie in *Pro veritate: Festgabe für Erzbischof L. Jaeger und Bischof W. Stählin*, Münster/Kassel 1963, abgedruckt. Entnommen aus Peter Brunner, *Pro ecclesia II*, Berlin 1966, 141–169.

Studie der chronologischen Struktur des Dokumentes und befasst sich mit den drei Stadien des Rechtfertigungsgeschehens: 1. Voraussetzung der Rechtfertigung; 2. die Erstrechtfertigung des ungetauften Gottlosen; 3. die Rechtfertigung des Gerechtfertigten. In dieser Arbeit widmen wir uns nur dem zweiten Teil.

### **III.1. Die eigentliche Rechtfertigung des ungetauften Gottlosen**

#### **1. Rechtfertigung als Anteilnehmen am Verdienst Jesu Christi**

Die Rechtfertigung besteht darin, dass der gottlose Mensch „Anteil bekommt an der Gerechtigkeit, Heiligung und Versöhnung, die Jesus Christus für uns durch sein Kreuz geworden ist“ (S. 147–148). Diese Formulierung zeigt, dass nach Brunners Verständnis des Konzils Jesus Christus selbst die Gerechtigkeit ist, an der wir Anteil bekommen. Die Versöhnung besteht in der Gemeinschaft mit ihm. Das Verdienst seines Todes ist von ihm nicht zu trennen.

Das Verdienst seines Todes liegt für alle bereit, ihn empfangen aber nur die, denen Anteil an diesem Verdienst gegeben wird. Es handelt sich um dieses Anteilnehmen an dem Verdienst Jesu Christi. Dem entsprechen im Dekret die entscheidenden Ausdrücke *applicari* und *communicari*. Die Rechtfertigung des Gottlosen besteht nach dem Konzil in der Applikation und Kommunikation der Leidensverdienste Jesu Christi. Diese Anteilnahme bewirkt die Überführung aus dem Machtbereich der Sünde und des Todes in den Machtbereich Jesu Christi, aus dem Stand der Sünde in den Stand der Gnade (Kap. 4, DS 1524).

#### **2. Die Beziehung der Gaben zum Verdienst Jesu Christi**

Nach Brunner ist es wesentlich zu verstehen, auf welche Weise im Dekret *merita passionis Domini nostri Jesu Christi, gratia, dona, iustitia, fides, spes et caritas* zu einander geordnet sind (S. 150). Es ist nämlich nach Brunner offenbar ein Anliegen des Rechtfertigungsdokrets zu unterstreichen, dass „das *meritum Christi* also nicht als solches unmittelbar kommuniziert wird. Das *meritum Christi* ist vielmehr gleichsam in die *gratia* eingegangen, die uns geschenkt wird“



(S. 150). Das Verdienst Jesu Christi wird uns nur so zuteil, dass uns die *gratia* mit ihren Gaben geschenkt wird.

Was bedeutet es, dass „uns die *gratia* geschenkt wird *per meritum passionis Christi*...“ (S. 150)? In welcher Beziehung steht die geschenkte Gnade und Gaben zum Verdienst Christi? Es muss festgestellt werden, dass nach dem Dekret dem Menschen in der Rechtfertigung das *meritum Christi* wirklich appliziert wird. Das Verdienst Christi ist dabei offenbar nicht nur eine historische Bedingung für das Schenken der göttlichen Gnadengaben. Die Gnade ist dabei vielmehr der Weg, wie uns das *meritum Christi* appliziert und kommuniziert wird: „...es ist offenbar auch dies gemeint, dass die *gratia* und ihre Gaben, wenn sie uns geschenkt werden, gleichsam durch das *meritum* des allerheiligsten Leidens Christi hindurchgegangen sind, das *meritum Christi* in sich hineinnehmen und daher, indem sie uns geschenkt werden, eben dieses *meritum* selbst uns appliziert und kommuniziert wird“ (S. 151).

Als Nachweis für seine Deutung nimmt Brunner die spannende Debatte auf dem Konzil über die doppelte Gerechtigkeit. Der Augustinist Seripando verstand die *iustitia inhaerens* als die im Gnadenstand vollbrachten Werke. Das führte notwendig zu seiner Auffassung von der doppelten Gerechtigkeit, weil mit der (in seiner Auffassung) inhärenten Gerechtigkeit allein man im Gericht nicht bestehen kann. Im Verständnis des Konzils ist aber *gratia inhaerens* „Mittel der Applikation und der Kommunikation des Verdienstes Christi“ (S. 151). Brunner versteht die Gnade einerseits als „das, was in der Wiedergeburt durch Gottes Tat bei der Rechtfertigung in uns neu geboren wird“ (S. 151), andererseits als „die Kommunikation der Leidensverdienste Jesu Christi“. Auf solche Weise ist nach Brunner das Anliegen des Gedankens der doppelten Gerechtigkeit erfüllt; auch wenn die eigene Gerechtigkeit des Menschen noch so unvollkommen ist, befindet er sich trotzdem im Stand der Gnade, weil ihm durch die Gnade die Gerechtigkeit Christi kommuniziert wird.

### **3. Beziehung zwischen Vorbereitung und Rechtfertigung selbst**

Die Vorbereitung (oder mit Brunner der Anfang der Rechtfertigung) besteht in einer Reihe von der Gnade gewirkten Akte des Berufenen. Alle Akte der Vorbereitung sind nach Brunner „gnadenhaft, obwohl

sie vor der Taufe und damit vor der Spendung der *gratia infusa* liegen“ (S. 154). Brunner fragt danach, „ob die Grenze zwischen einer Vorbereitung als Anfang der Rechtfertigung und dem Vollzug der Rechtfertigung im Taufakt selbst nicht fließend ist“ (S. 154). Nach Brunner ist schon die Vorbereitung auf die Rechtfertigung, als Antwort auf den Ruf verstanden, auch ein tatsächlicher Anfang der Wiedergeburt, so dass „jene geistlichen Akte der Vorbereitung bereits eine gewisse, von der Gnade gewirkte Erneuerung des Menschen einschließen“ (S. 154). Wenn dem so wäre, dann müsste auch dem verkündigten Evangelium ein Werkzeugcharakter für die Rechtfertigung und die Wiedergeburt zuerkannt werden. Damit hängt die weitere Frage zusammen: „Müsste nicht der Glaube gleichzeitig mit Evangelium und Taufe als *causa instrumentalis* genannt werden?“ (S. 155)

Nach Brunner sollte in der *causa instrumentalis* in Kap. 7 (*DS* 1529) vom Konzil eindeutiger auch die Verkündigung des Evangeliums und der Glaube an das Evangelium herausgestellt werden. „Die Ansätze für eine solche Entfaltung liegen in dem Wortlaut der Dekrete der fünften und sechsten Sitzung selbst“ (S. 159). Man sollte diese Ansätze, die in den Debatten während des Konzils vorkamen, eindeutig ausdrücken, als es in der Endfassung geschah. Dann wäre, nach der Meinung des Autors, „erstens die Grenze zwischen Vorbereitung bzw. Anfang der Rechtfertigung und der Rechtfertigung selbst nicht mehr scharf zu ziehen sein, wie das im sechsten Dekret geschehen ist, und zweitens wird man sich frei machen müssen von einem Verständnis des Glaubens“, der in der Vorbereitung als bloßes Fürwahrhalten des verkündigten Evangeliums verstanden wird. Das hätte dann Konsequenzen für das Verständnis des Glaubens, der in der Vorbereitung gefordert wird.

#### 4. Die Rolle des Glaubens

Wie versteht das Konzil das Verhältnis zwischen *fides* und *iustificatio*? Nach Brunner lehrt das Konzil, dass „ohne den Glauben nie jemand die Rechtfertigung empfängt“ (S. 155). Es bleibt aber offen, welcher Glaube gemeint ist, ob: ob der der Taufe vorangehende, oder der in der Taufe eingegossene Glaube. Nach Brunner ist eher der in der Taufe eingegossene Glaube gemeint. Das Sakrament der Taufe

wird im Rechtfertigungsdekret ausdrücklich als „Sakrament des Glaubens“ (DS 1529) bezeichnet. Trotzdem fragt sich der Autor, „ob das Dekret der Bedeutung des Glaubens bei der Rechtfertigung hinreichend gerecht wird“ (S. 155).

Zur Vorbereitung auf die Taufe reicht der Glaube als „ein Fürwahrhalten dessen, was von Gott geoffenbart und verheißen ist,“ (S. 156) aus. Solcher Glaube ist ein gnadenhafter Akt, aber es ist nach der Meinung des Konzils „noch nicht jener Glaube, der, mit Hoffnung und Liebe verbunden, von der gratia eingegossen wird“ (S. 156). Brunner ist mit der Möglichkeit eines solchen Glaubens nicht einverstanden, in der ein Fürwahrhalten des verkündigten Evangeliums von der Rechtfertigung des Gottlosen um des Verdienstes Christi willen und eine willentliche Annahme dessen möglich ist, ohne dabei zu bejahen, dass Gott mich persönlich rechtfertigt. „Ist bei diesen Gegenstand des Glaubens der die Person des Glaubenden existentiell mit einbeziehende Glaube von einer allgemeinen Glaubensüberzeugung überhaupt ablösbar?“ (S. 156). Nach Brunner ist der Glaube nicht von der inneren Haltung ablösbar, in der ich die Anrede und Zuspruch Gottes im Evangelium in seiner Gültigkeit für mich bejahe. Von da aus stellt der Autor kritische Fragen an Kan. 13 und 14 des Rechtfertigungsdekretes.

### **III.2. Beurteilung:**

Brunner verknüpft die Vorbereitung auf die Rechtfertigung mit der Rechtfertigung selbst zu einem einzigen Prozeß, denn er versteht die Vorbereitung als Anfang der Rechtfertigung und nicht als eine unabhängige Phase vor der eigentlichen Rechtfertigung.

Die *iustitia inhaerens* versteht er als „Mittel der Kommunikation der Leidensverdienste Jesu Christi“. Daher sieht er die Rolle Jesu Christi im Rechtfertigungsprozeß nicht unterschätzt.

Brunner stellt auch kritische Fragen an den Gnadenmittelcharakter der Verkündigung und an das Verständnis des Glaubens, der in der Vorbereitung gefordert wird.

Wo sich Unklarheiten und Zweideutigkeiten im Text befinden, sucht der Autor schöpferisch eine mögliche passende Erklärung des Dekretes.

## IV. Wilfried Joest: Die tridentinische Rechtfertigungslehre<sup>9</sup>

Joest wollte in seiner Studie „in erster Linie die tridentinische Rechtfertigungslehre darstellen“ (S. 41). Er wollte aber auch zeigen, an welchen Stellen eine kritische Auseinandersetzung aus evangelischer Position mit dem Tridentinum ansetzen müsste, und zugleich wollte er auch einige kritische Gegenfragen von manchen katholischen Theologen (Hans Küng, Michael Schmaus, Severino Gonzalez SJ) nennen. Joest stellt fest, dass „die Akzente, mit denen die tridentinische Rechtfertigungslehre heute von katholischen Theologen vorgetragen wird, teilweise recht verschieden sind“ (S. 41).

Zuerst fragt sich Joest, was in der Einleitung des Dekrets (Kap. 1–3) die Willensfreiheit bedeutet. Sie ist „zweifellos aber mehr als die sozusagen technische Wahlfreiheit in irdischen Dingen, die auch die Reformatoren nicht geleugnet haben“ (S. 43–44). „Auch im Stande des ungerechtfertigten Sünders behält der Mensch die Möglichkeit nicht *nur* zu sündigen, sondern Taten einer natürlichen Sittlichkeit zu vollbringen, die auch vor Gottes Urteil gut sind, wenngleich sie nicht zum Empfang des Heils zu qualifizieren vermögen“ (S. 44). Das drückt auch der Kan. 7 aus. Das Konzil meint also eine solche Willensfreiheit, die „es dem Menschen beim Eintreten gewisser, allein von Gott zu schaffender Voraussetzungen ermöglicht, die ihm sich darbietende Rechtfertigungsgnade anzunehmen oder auch abzulehnen“ (S. 44).

### IV.1. „Was bedeutet es, dass ein Mensch gerechtfertigt wird?“

#### 1. Definition der Rechtfertigung

Die Definition des Rechtfertigungsgeschehen ist im 4. Kap. des Rechtfertigungsdekretes (als der Vorgang, durch den der Mensch aus dem

<sup>9</sup> Diese Studie wurde auf der Arbeitstagung des theologischen Ausschusses des Lutherischen Weltbundes im August 1961 vorgetragen. Erschien in: *KuD* 9 (1963), S. 41–69.

Stand der Sünde in den Stand der Gnade überführt wird, aus der Verbindung mit dem ersten Adam in die Verbindung mit dem zweiten Adam Jesus Christus). Sie „hat zunächst für den evangelischen Leser nichts Befremdendes“ (S. 45), denn es hat einen christozentrischen Akzent. Die wesentlichen Unterschiede sind erst in der 7. Kap. spezifiziert: „...Rechtfertigung selbst, die nicht nur Vergebung der Sünden ist, sondern auch Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen durch die willentliche Annahme der Gnade und der Gaben...“ (DS 1528). „Es wird aber nun darauf ankommen, wie die Lebenserneuerung vom Tridentinum genauer verstanden wird und in welche Beziehung sie zu dem ewigen Heil des Menschen gesetzt wird“ (S. 46). Joest bewertet die Verknüpfung von Rechtfertigung und Heiligung im Tridentinum nicht als kontrovers, sondern die Art, wie die innere Erneuerung im Katholizismus, nämlich aufgrund der inhärenten Gerechtigkeit, verstanden wird.

## **2. Verhältnis der inhärenten Gerechtigkeit zur Gerechtigkeit Christi**

Im Rechtfertigungsdekret wird betont, dass die mitgeteilte Gerechtigkeit nun wirklich die des Menschen wird, sie inhäriert ihm (Kap. 7). Das versteht der Autor als eine neue Darlegung der Rechtfertigung neben der christozentrischen im 4. Kap., wo sie als Standesänderung durch die Verbindung mit dem zweiten Adam, Jesus Christus dargestellt wurde. Nun stellt Joest die Frage, „worin das Tridentinum nun die Beziehung dieser durch die Rechtfertigung in den Menschen selbst hineingelegten Gerechtigkeit zu Christus sieht“ (S. 47)? Welche Beziehung besteht zwischen der ersten christologischen Darlegung und der zweiten, „dass wir durch eine in uns eingesenkte Gerechtigkeit gerechtfertigt werden“ (S. 47)?

Nach dem Dekret ist Christus die Verdienstursache (Kap. 7, DS 1529) unserer Rechtfertigung, d. h. er hat in seinem Leiden diese Gabe der Gerechtigkeit für uns verdient. Das könnte nach Joest bedeuten: „die Gerechtigkeit Christi ist nicht unmittelbar und aktuell gegenwärtig die Kraft, die uns vor Gott und ins ewige Leben trägt, sondern sie ist die gewissermaßen historische, als solche freilich unerlässliche Ursache, die Gott bewogen hat, uns eine eigene Gerechtigkeit zu schenken, durch die wir vor ihm bestehen können“ (S. 48). Joest weiß

jedoch, dass sie nach Kap. 7 eine Eingliederung in Christus ist, sie verbindet den Gerechtfertigten mit dem gegenwärtigen Christus. Der Autor versteht es trotzdem als zwei mögliche Interpretationen der Wirklichkeit der inhärenten Gerechtigkeit, die sich gegenseitig ausschließen. „Ist die Gerechtigkeit, in der wir gerechtfertigt sind, also unsere inhärente Qualität und nicht vielmehr Christi in uns in sich mittragende Gerechtigkeit?“ (S. 48). Der Kan. 10, vor allem seine zweite Hälfte, verengt nach Joest die Auslegungsmöglichkeiten. Er will es verhindern, den gegenwärtigen Christus zu unmittelbar und ausschließlich als die Kraft zu verstehen, die uns vor Gott trägt. „Vielmehr soll zwischen unserer durch die Rechtfertigung gewirkten Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit Christi deutlich unterschieden werden“ (S. 49). Im Lichte dieses Kanons versteht Joest das Kapitel 7<sup>10</sup> so, dass Gott „seine eigene Gerechtigkeit bzw. Christi zur Wirk- und Vorbildursache werden lässt einer Gerechtigkeit, die die unsere wird in dem Sinne, dass sie unser eigenschaftlicher Besitz wird, und wir ihre Subjekte und Träger sind“ (S. 49). Diese (uns inhärente Gerechtigkeit) ist der Realgrund unserer Rechtfertigung.

Mit diesem Verständnis der inhärenten Gerechtigkeit wurde nach Joest der Verdienstgedanke gesichert. „Das Tridentinum lässt das Rechtfertigen Gottes in seiner letztentscheidenden Bedeutung, nämlich als Zuspruch des ewigen Lebens, davon abhängig werden, dass der Mensch in der Stunde des Todes und Gerichtes die ihm eingegossene Gerechtigkeit als seine eigene tatsächlich vorweisen kann“ (S. 50–51).

Nach Joests Verständnis des Dekretes ist Rechtfertigung ein Prozeß, der zwar gnadenhaft initiiert wurde, an dessen Ende der Gerechtfertigte die ihm inhärente Gerechtigkeit jedoch als seine eigene vorweisen muss! Er wirft dem Dekret also vor, dass das gerechtsprechende Urteil sachlich nicht am Anfang des ganzen Geschehens bleibt, daß der Vollzug der Rechtfertigung im Innern des Menschen zur Voraussetzung des gerechtsprechenden Urteils wird.

---

<sup>10</sup> Nämlich den Augustinuszitat im 7. Kap., (*DS* 1529): „die Gerechtigkeit Gottes, nicht (jene) durch die er selbst gerecht ist, sondern (die), durch die er uns gerecht macht“.

## IV.2. Was wirkt Gott und was der Mensch (vor der Rechtfertigung)?

Die erste berufende Gnadeneinwirkung Gottes, mit der das Stadium der Vorbereitung erst beginnt, ist in der katholischen Theologie als völlig ungeschuldet angesehen. Dieser Anregung der Gnade soll sich der Mensch „durch freie Zustimmung und Mitwirkung mit dieser Gnade zu ihrer Rechtfertigung zukehren“ (DS 1525). Diese Möglichkeit des Menschen zuzustimmen oder abzuweisen, ist nach dem Tridentinum in der Willensfreiheit begründet. „Diese (*Willensfreiheit*) ist also nicht nur Wahlfreiheit in ethisch und religiös indifferenten Dingen..., sondern diese verbliebene Freiheit hat einen Bezug auf die Rechtfertigung und den Heilsweg des Sünders. Sie ist die Freiheit, die Anregungsgnade, wenn Gott sie darbietet, zu ergreifen und sie durch sie zur Rechtfertigungsgnade weiterführen zu lassen“ (S. 52).

Joest stellt fest, dass die Rolle der freien Zustimmung im Rahmen des Vorbereitungsgeschehens in der katholischen Tradition umstritten ist. Die Frage, ob die freie Zustimmung als Verdienst aufzufassen ist, wurde von den Hauptrichtungen der Scholastik verschieden beantwortet. „Das Tridentinum hat in dieser Frage nicht mit letzter Eindeutigkeit entschieden. Eindeutig ist nur, dass es Verdienste, die der ersten Anregungsgnade vorangehen, nicht kennt“ (S. 55). In der Kap. 8 wird gesagt, dass „nichts von dem, was der Rechtfertigung vorhergeht, ob Glaube oder Werke, die Gnade der Rechtfertigung selbst verdient“ (DS 1532). Im Kap. 7 wird demgegenüber gesagt, dass „wir die Gerechtigkeit... in uns aufnehmen nach dem Maß, das der Heilige Geist dem einzelnen zuteilt, wie er will, und nach der eigenen Vorbereitung und Mitwirkung eines jeden“ (DS 1529). „Diese Formulierung legt zumindest in der Sache den Gedanken einer Lohnbeziehung zwischen der Eingießung der Rechtfertigungsgnade und den Vorbereitungsakten des Menschen nach Art eines *meritum de congruo* nahe“ (s. 55). Joest verweist weiter auf verschiedene Deutungen dieser Spannung zwischen Kap. 7 und 8 in der gegenwärtigen katholischen Theologie. Eine Art von Deutung (Schmaus) sagt, dass die Gnade im Wesen immer gleich sei und nur in der Verwirklichungsweise verschieden ist, die andere (Gonzalez), dass die Vorbereitung und die Gabe der Rechtfertigungsgnade sich in einer Beziehung der

Kausalität befinden. Wenn die Gabe *in proportio* zur Vorbereitung des Menschen stehen würde, dann wäre ein *meritum de congruo* nicht ausgeschlossen.

### IV.3. Beurteilung:

Joests Studie stellt viele Spannungen im Text des Dekrets heraus und stellt die einzelnen Aussagen gegeneinander. Er informiert sich über verschiedene Auslegungen bei den katholischen Theologen. Die ökumenisch gesinnten überzeugen ihn meistens nicht.

Nach Joest liegt der eigentliche Kontroverspunkt zwischen tridentinischer und reformatorischer Rechtfertigungslehre im Verständnis *des Menschen als Person im Gegenüber zu Gott*. Die katholische Sicht des Menschen hängt von der Annahme des *liberum arbitrium* im Menschen vor der Rechtfertigung und in der Annahme, dass die neue geschenkte Gerechtigkeit ihm inhäriert.

Meiner Meinung nach missversteht Joest die Rolle der Formalursache. Er stellt die Gerechtigkeit in Verbindung mit Christus gegen die inhärente Gerechtigkeit. Dann versteht er sie nicht als die Weise, wie wir mit Christus verbunden werden, sondern ausschließlich als Gabe, die unsere eigene wird. Wenn er sie aber als unsere Gerechtigkeit nach dem Vorbild der Gottes eigenen Gerechtigkeit versteht, zerfällt die *unica causa formalis*, die gerade das *meritum Christi* und unsere Gerechtigkeit verbinden soll.

Der so dargestellten tridentinischen Lehre stellt er den evangelischen Standpunkt als das andere Extrem gegenüber. Man kann nach ihm nicht zwischen Christi Gerechtigkeit und unserer eigenen Gerechtigkeit unterscheiden. Nach Joest lehnt die evangelische Theologie den Gedanken der inhärenten Gerechtigkeit überhaupt ab.

## V. Die evangelischen Studien im Vergleich

Wir konnten sehen, wie die Auslegung mancher Stellen im Dekret sowie die Interpretation der tridentinischen Rechtfertigungslehre im Ganzen auch bei den protestantischen Auslegern recht verschieden sein kann. Dabei ist es um so erstaunlicher, dass die ältere Studie von



Brunner viel mehr Verständnis für den katholischen Standpunkt aufweist.

Beide befassen sich mit dem Kan. 10, aber jeweils mit einem entgegengesetzten Ergebnis. Joest vermisst in der inhärenten Gerechtigkeit eine Beziehung des Gerechtfertigten zum gegenwärtigen Christus, während Brunner gerade sie als Mittel der Verbindung mit den gegenwärtigen Christus versteht.

Es ist die wichtige Frage, wie ein heutiger Kommentator die Spannungen im Dekret verstehen darf und ihre innere Einheit beweisen kann. Brunner sucht meistens schöpferisch eine passende und mögliche Auslegung, während Joest oft eine Stelle gegen die andere stellt.

## VI. Piet Fransen: Die Lehre des Konzils von Trient<sup>11</sup>

Der Autor widmet sich ausführlich der Auffassung des Konzils von der inhärenten Gerechtigkeit, über die beim Konzil im Zusammenhang mit Seripandos Auffassung von der doppelten Gerechtigkeit am meisten diskutiert wurde. Seripando konnte zwar seine Auffassung nicht durchsetzen, aber trotzdem hatte er großen Einfluß auf das Konzil, vor allem auf die Kapitel 16 über das Verdienst. Seripando wollte die Gerechtigkeit nicht nur als inhärent verstehen, sondern vor allem als *iustitia operum*, d.h. mehr existentiell, die Gerechtigkeit als eine immer bedrohte im Kampf mit der Konkupiszenz. So konnte er die Gnade und den ganzen Rechtfertigungsprozeß in der christlichen Erfahrung darstellen. Der Mensch muss demnach um die eigene Gerechtigkeit ständig kämpfen und soll in ihr immer mehr wachsen. Nach der Meinung Fransens hat die Unterschätzung der Auffassung Seripandos „nicht wenig zur Erstarrung der nachtridentinischen Gnadentheologie“ (S. 719) beigetragen.

---

<sup>11</sup> Piet Fransen, „Die Lehre des Konzils von Trient“, in: Johannes Feiner und Magnus Löhner (Hgg.), *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. IV/2, Einsiedeln 1973, S. 712–727.

## VI.1. Auffassung des Konzils von der inhärenten Gerechtigkeit

Der gemeinsame Wille des Konzils kam vor allem im 7. Kap. (*DS* 1529) zum Ausdruck, wo von der inhärenten Gerechtigkeit als der wahren Erneuerung gesprochen wird. Nach Fransen finden wir da „die ursprüngliche Überzeugung des 12. Jh. wieder, wonach alle biblischen Aspekte der Rechtfertigung – die Vereinigung mit Christus, der Antrieb durch den Heiligen Geist, der Nachlass der Sünden, die innere Heiligkeit, Glaube, Hoffnung und Liebe, der Empfang der Taufe, das Halten der Gebote Gottes – miteinander die verschiedenen Aspekte einer einzigen Wirklichkeit, eine harmonische Einheit innerhalb des Heilswerkes darstellen, das vom Vater inauguriert und kraft der Verdienste des Leidens Christi durch seinen Geist verwirklicht wird“ (S. 720). Mit der Hilfe dieses Gedankens wird die Einheit des Heilswerkes, das Gott und den begnadigten Menschen umfasst, gesichert. Das ist die Grundintention des Dokumentes. Nach dem Autor richtet sich diese Blickrichtung nicht gegen den Gedanken der imputierten Gerechtigkeit, sondern vor allem gegen die Überbetonung der Sünde bei den Reformatoren, die zur dualistischen Entzweiung von Rechtfertigung und Heiligung führen könnte.

## VI.2. Die Lehre vom Verdienst

Nach der Meinung des Autors ist das wichtigste Kapitel das Kapitel 16 über das Verdienst. Die Bedeutung dieses Themas liegt darin, dass „die Verdienstlehre der einzige kritische Differenzpunkt zwischen der Reformation und dem katholischen Verständnis der Gnadenlehre ist, und zwar deshalb, weil das verdienstliche Tun sich in der Dimension *coram Deo* ereignet, die für die Reformation radikal gnadengeschenkt unter Ausschluss jedes menschlichen Verdienstes sein muß“ (S. 721). Ein weiterer Grund für die Bedeutung dieses Themas liegt darin, dass die Lehre vom Verdienst mit der Vorstellung von der Rechtfertigung als Hineinwachsen in Christus durch ein hartes Ringen mit der Sünde verknüpft ist, und so eine Korrektur an der zu statischen Vorstellung von der inhärenten Gerechtigkeit einprägt.

Das Kapitel 16 ist nach einem dynamischen Schema aufgebaut. Fransen schildert es als drei Gedankenschritte, die gemacht werden:

Zuerst wird die These vorgetragen, dass alles Gnade und Gottes Geschenk ist, also wird der Primat Gottes bewahrt. Dann kommt ein zweiter Gedanke, die Antithese, dass innerhalb des göttlichen Heilsprimates unsere Werke, vor Gott einen ewigen Wert erhalten. Doch wird im dritten Gedankengang die Wirklichkeit der Sünde nicht übersehen. Sie wurzelt in uns trotz der *iustitia inhaerens*. Es bleibt nach dem Konzil kein Raum für den Selbstruhm aufgrund der eigenen Werke. Denn nur die Heiligkeit Gottes wird jedem nach seinen Werken vergelten. „Einzig diese dialektische, existentielle Methode, die in einer lebendigen Einheit sowohl den Primat Gottes als auch die in unseren Verdiensten sich bezeugende Tatsächlichkeit unserer Rechtfertigung respektiert und gleichzeitig daran festhält, dass wir bis zum Ende unserer Tage unsere Unwürdigkeit behalten, kann unseres Erachtens als Grundlage einer Gnadentheologie dienen“ (S. 722f.). Im Grunde handelte es sich bei Seripando in der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit um diese dynamische Sicht der Rechtfertigung.

### **VI.3. Beurteilung:**

Das Fazit seiner Arbeit ist, dass „das Tridentinum seiner tiefsten Inspiration nach auf die fundamentale Frage der Reformatoren nach der Wirklichkeit des Heils geantwortet hat“ (S. 723). Dies gilt aber nicht in bezug auf einige besondere Lehrpunkte, z. B. in der Frage der Glaubensgewissheit. Die katholischen Theologen haben nach Fransen in diesem Punkt die protestantische Position missverstanden.

Fransen konzentriert seine Aufmerksamkeit auf die Auseinandersetzung über die doppelte Gerechtigkeit im Konzil. Fransen stellt sehr überzeugend die geschichtliche Absicht des Konzils dar, die Einheit des Heilsprozesses zu betonen. Seine kritischen Bemerkungen betreffen einerseits die Wirkungsgeschichte des Konzils (a), andererseits manche Punkte, die das Konzil leider unentschieden liess (b).

a. Die Lehre über die „einzige Formalursache“ wurde bald ihrer ursprünglichen Intention entgegen ausgelegt. Das Interesse galt in der nachtridentinischen Theologie ausschließlich der geschaffenen Gnade. So wurde die Einheit von Gott und Mensch, Rechtfertigung und Heiligung im Rechtfertigungsgeschehen bedroht.

b. Die Punkte, die nach der Meinung des Autors im Tridentinum

nicht genügend entschieden wurden, sind folgende: eine statische Auffassung von der Rechtfertigung (wegen der Abweisung des Konzeptes von Seripando), die uneindeutige Abweisung des *meritum de congruo* vor der Rechtfertigung usw.

## VII. Hans Jorissen: „Einig in der Rechtfertigungslehre?“<sup>12</sup>

In dieser Studie befasst sich der Autor mit dem Verständnis der Rechtfertigung des Konzils im Vergleich mit Luthers Theologie. Er geht davon aus, dass die Lehre des Konzils in einer Denkstruktur oder Sprachform ausgedrückt ist, neben der andere Sprachformen sind, z. B. die evangelische, die sich nicht ausschließen müssen. Die evangelische Denkform ist eine relationale, während dem Katholizismus eher ein Substanzendenken eigen ist. Die bestehenden Differenzen entscheiden sich daran, „ob wir hinter je anderen Denkstrukturen und Sprachformen dieselbe Sache zu erkennen vermögen“ (S. 81).

### VII.1. Stadium der Vorbereitung

Jorissen zeigt, wie im Stadium der Vorbereitung auf die Annahme der Rechtfertigungsgnade der Primat der Gnade bewahrt bleibt. Der Anfang der Rechtfertigung muss nach dem Dekret von der zuvorkommenden Gnade Gottes durch Jesus Christus ausgehen. Diese *gratia praeveniens* wird nach Jorissen als personales Handeln Gottes am Menschen verstanden. Rechtfertigung beginnt mit dem Ruf Gottes. Der Mensch soll antworten.

Die Mitwirkung des Menschen besteht wesentlich in dem „von Gottes Handeln ermöglichten, getragenen Zustimmen (*assentire*), bei dem der Mensch dennoch nur der *recipiens*, der Empfangende, bleibt“ (S. 86). „Gott allein ist es, der durch sein Handeln im Menschen die Möglichkeit freier Zustimmung schafft“ (S. 86). Der Mensch bleibt auch wenn er kooperiert, der Empfangende. Dafür verweist Jorissen

---

<sup>12</sup> Hans Jorissen, „Einig in der Rechtfertigungslehre?“, in: Beintker et al., *Rechtfertigung und Erfahrung*, 81–103.

auf die passivistischen Formulierungen *vocantur, disponantur* in Kap. 5 (*DS* 1525). Solche Freiheit des Menschen, Freiheit zum Mitwirken, nennt Jorissen immer *geschenkte Freiheit*. Das Tridentinum will dabei sicherstellen, dass das Mitwirken des Menschen, obwohl von Gott selbst erwirkt, dennoch (auch) ein echt menschlicher Akt ist.

## VII.2. Beziehung von Vorbereitung und Rechtfertigung selbst

Auch im Stadium der Vorbereitung bleibt nach Jorissen Gott als das eigentlich handelnde Subjekt im Blick. Es fällt auf, dass Glaube, Hoffnung und Liebe, die aufseiten der Disposition standen (6. Kap.), nun im 7. Kap. noch einmal erscheinen – „einmal als von der Gnade (*gratia praeveniens, excitans, adiuvens*) getragene Akte der Vorbereitung und zum anderen als Frucht der Rechtfertigung selbst. Wie verhält sich beides zueinander?“ (S. 88) Es können nicht zum erstenmal rein menschliche Akte, und das andere mal von Gott gegebene Gaben sein. „Denn auch die Akte der Vorbereitung sind von Grund auf Gnadengaben Gottes, wie andererseits die *göttlichen Tugenden* vom Menschen vollzogen werden“ (S. 88). Denn die Akte der Vorbereitung eignen dem Menschen nicht als ihm gegebene Möglichkeit zum christlichen Lebensvollzug, sondern es ist eine solche Möglichkeit, die nur unter der ständigen Zuwendung Gottes real bleibt.

Man soll sich nach Jorissen die Akte der Vorbereitung und der Rechtfertigung selbst nicht als zeitlich aufeinanderfolgend vorstellen. Der Autor schlägt folgende Interpretation vor, dass „Gott selbst in seinem rechtfertigendem Handeln am Menschen die notwendige Disposition mitbringt und im Menschen hervorbringt, so dass diese ganz Tat Gottes ist, ohne dadurch aufzuhören, freier Akt des Menschen zu sein...“ (S. 89). Jorissen meint: „Nichts hindert die katholische Theologie daran, die *gratia praeveniens, excitans et adiuvens*, durch die und in deren Kraft die Zurüstung oder Vorbereitung geschieht, als die Rechtfertigungsgnade selbst im Modus des Angebots und die Rechtfertigung des Menschen (des Sünders) als dieselbe Gnade als im Glauben angenommene zu verstehen und das Tridentinum so zu interpretieren“ (S. 89).

Auf diesem Hintergrund kann er dann für die lutherische Formel

*sola fide* ein „schlechterdings zu akzeptierendes Verständnis“ (S. 90) gewinnen. Wenn der Mensch im Rechtfertigungsgeschehen der rein Empfangende ist, dann ist der Glaube die einzige Voraussetzung für das Gerechtfertigtwerden. Wenn Gott selbst die einzige Bedingung (den Glauben) bringt, so ist Glaube zugleich die Voraussetzung der Rechtfertigung und zugleich Wirkung der Rechtfertigung. Dafür ist Rechtfertigung und Glaube nicht zu trennen. Solcher Glaube ist aber natürlich (auch bei Luther) nicht folgenlos.

Glaubensgewissheit ist nur in Christus real, sie „ist also für Luther nichts anderes als der existentielle Vollzug des Glaubens selbst“ (S. 96). Es ist eine Aussage über Gott und sein Handeln. Hier soll man Luther voll rehabilitieren und nach Jorissen ist es schade, dass das Konzil die Lehre von der Hoffnungsgewissheit mit Luthers Lehre von Glaubensgewissheit nicht verbunden hat.

Mit den verschiedenen Kategorien des Denkens kann man auch Unterschiede in der Vorstellung der Annahme des Gerechtigkeits Gottes erklären. Das Tridentinum wollte in diesem Punkt nur eine dem Menschen äußerlich bleibende Imputation der Gerechtigkeit Gottes ausschließen. Auch da ist aber das Tridentinum einem Missverständnis der lutherischen Lehre erlegen. Das Tridentinum unterstellt der reformatorischen Seite, dass die eigene Gerechtigkeit Christi unsere Gerechtigkeit sei, was aber in der scholastischen Terminologie eine Identität mit Christus bedeuten würde. Das ist aber nicht die reformatorische Ansicht. Für Luther geschieht Rechtfertigung durch den göttlichen Spruch, Gottes Wort ist aber ein schöpferisches Ereignis. Das Tridentinum spricht zwar von der inneren Gerechtigkeit, aber trotzdem weiß es, dass die Gerechtigkeit Christi seine Gerechtigkeit bleibt (Kap. 16).

### **VII.3. Beurteilung:**

Jorissen konzentriert seine Aufmerksamkeit auf die Vorbereitung als einen ganz von Gott getragenen Akt. Vorbereitung und Rechtfertigung selbst versteht er zettlich als einen Akt, wobei die Vorbereitung und der Vollzug der Rechtfertigung von Gott selbst kommen.

Im ganzen Akt der Rechtfertigung bleibt der Mensch der Empfangende. Daher kann Jorissen die Formel *sola fide* annehmen. Der Au-

tor stellt in mehreren Punkten fest, dass das Tridentinum die reformatorische Theologie missverstanden hat.

## VIII. Das Fazit

1.

Die Quellenausgabe ermöglichte, das Konzil in einem ganz bestimmten geschichtlichen Zusammenhang zu verstehen. So konnte die innere Geschichte des Konzils und seine einzelnen Debatten rekonstruiert werden. Man kann sie *in ihren Grenzen sehen*, denn das Konzil hat sich nicht die Aufgabe gestellt, eine umfassende und erschöpfende Lehre über alle Fragen vorzulegen, zu deren Diskussion man die Dekrete im nachtridentinischen Zeitalter benutzte.

2.

Papst Paul III. und die Kurie wollten „so schnell wie möglich eine klare, knappe und nicht fachtechnisch gehaltene Darlegung der katholischen Überlieferung unter Respektierung der innerkirchlichen Meinungsverschiedenheiten erstellen“ (Fransen, S. 712). „Das Tridentinum wollte vor allem ein zusammenhängendes Lehrganzes hervorbringen, das den Katecheten und Predigern bei der Darlegung der katholischen Lehre als Leitfaden dienen könnte“ (Fransen, S. 715). *Das Dekret hatte also wesentlich pastoralen Charakter*. Dem Lehramt ging es weniger um die eigenen Auffassungen der Reformatoren als um die Auswirkung der reformatorischen Rechtfertigungslehre in der Situation der damaligen Kirche.

3.

Das Konzil wollte unter den theologischen Schulen kontroverse Lehren nicht entscheiden. Also gibt es im Text verschiedene *Kompromisse und Unklarheiten*. Das lässt den Raum für Auslegungen. Man soll die Debatten auf dem Konzil verstehen lernen und sie in manchen Punkten fortsetzen. Das Dekret bietet also keine vollständige Glaubensdarlegung.

## 4.

Die wichtigste Debatte auf dem Konzil (über Gerechtigkeit) hat uns überzeugend die geschichtliche Absicht des Konzils gezeigt – die Einheit von Gott und Mensch, Rechtfertigung und Heiligung zu sichern. Auf der Basis der herausgestellten Absicht des Konzils können dann einige einzelne Punkte neu interpretiert werden, bei Jorissen etwa die Vorbereitung als einen Modus der Rechtfertigung selbst und bei Fransen die Lehre vom Verdienst. Die „augustinische“ Auslegung der Rechtfertigung (dynamische Sicht der Rechtfertigung im ständigen Kampf mit der Konkupiszenz) ist eine mögliche Auslegung. Genauso möglich ist die *Auslegung der einen Formalursache als Mittel der Verbindung mit dem gegenwärtigen Christus*.

## 5.

Viele Kommentatoren kritisieren an manchen Punkten das Konzil und das Rechtfertigungsdekret. Es handelt sich meistens um Punkte, die unvollständig die Grundabsicht des Konzils wiedergeben. So ist es bei den beiden katholischen Kommentatoren und bei Brunner, nur Joest kritisiert die Grundintention des Konzils als solche. Edward Schillebeeckx<sup>13</sup> meint: „Ökumenisch gesehen, bedarf das Tridentinum deshalb keiner ‚Korrektur‘ (gegen Oberman<sup>14</sup>, S. 282), aber doch einer dringenden Ergänzung...“ (S. 453). „Die Antwort des Tridentinums (auf die Reformation) ist nicht falsch, sondern unvollständig“ (S. 453). „Was in Trient in Formulierungen der damaligen Zeit gesagt wurde, ist positiv katholisches Glaubensgut, aber es muß noch mehr gesagt werden“ (S. 453).

## 6.

Den katholischen sowie auch den evangelischen Ausleger begegnet der Konzil heute als *eine unabgeschlossene Sache*, die noch das Leben in der Kirche sowie das Zusammenleben in der Ökumene beeinflusst. Für die Katholiken ist es ein Teil ihrer Identität. Es gehört,

---

<sup>13</sup> Edward Schillebeeckx, „Das tridentinische Rechtfertigungsdekret in neuer Sicht,“ in: *Concilium* (D) 1965, S. 452–454.

<sup>14</sup> Heiko A. Oberman, „Die tridentinische Rechtfertigungslehre im Lichte spätmittelalterlicher Theologie,“ in: *ZThK* 61 (1964), S. 251–282.



wenn auch negativ, zur Identität eines evangelischen Christen. Dafür ist es so wichtig, die richtige Interpretation des Konzils zu versuchen. Man darf seine Lösungen nicht bagatellisieren, damit würde man nicht einmal dem ökumenischen Gespräch helfen. Man darf dem heutigen Partner richtig zuhören, was er im Text herausgehört hat und welchen Wert es für ihn hat.

# STERBEN IN WÜRDE?<sup>1</sup>

*Gerhard Sauter, Bonn*

Vor einiger Zeit rief mich eine meiner früheren Studentinnen an, die sich in der Hospiz-Bewegung engagiert hatte. Im Laufe der Zeit hatte sie bemerkt, daß es ihr unmöglich gemacht wurde, ihrer Aufgabe als Seelsorgerin nachzukommen. Sie durfte kaum mehr Sterbende auf den eigenen Tod vorbereiten. Vielmehr wurde alle Energie darauf verwandt, den Sterbenden zu helfen, ein selbstbestimmtes soziales Leben fortzuführen, wenn auch notgedrungen zunehmend eingeschränkt. Die junge Pfarrerin war zunächst sehr beeindruckt davon gewesen, wie die Seelsorge in eine Hilfe zum Sterben einbezogen wurde, die auch medizinische, psychologische und soziologische Einsichten umfaßte. Aber je länger desto mehr mußte sie sehen, daß die Theologie dabei keine Rolle mehr spielen sollte. Alle Bemühungen richteten sich auf das Sterben, nicht auf den Tod: eine moderne Form der *ars moriendi*, der „Kunst zu sterben“, wie sie im Mittelalter gelehrt worden war – allerdings auf markant andere Weise.

Durch medizinisch-technische Möglichkeiten der Lebensverlängerung, die auch das Sterben erheblich verlängern können, sind wir in ein ethisches Dilemma geraten: ein um jeden Preis verlängertes Leben kann unerträglich, ja menschenunwürdig werden. Dieses Dilemma wird verstärkt durch die Vereinsamung Sterbender, die mit sich allein gelassen werden. Dafür gibt es viele Gründe, unter anderem den Zerfall der Familie, die wachsenden Schwierigkeiten, für Alte und Kranke angemessen zu sorgen, aber auch die gewachsene Lebenserwartung, die Angehörige oft weit über ihre Kräfte hinaus belastet.

Hier Abhilfe zu schaffen: dieser Aufgabe hat sich besonders die Hospiz-Bewegung angenommen. Sie entstand angesichts der fort-

---

<sup>1</sup> Volle Fassung des an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Karls-Universität in Prag am 26. April 2005 gehaltenen Vortrages.

schreitenden Entwürdigung des Sterbens und bemüht sich um *Sterbebegleitung*: Sterbenskranke sollen möglichst lange in gewohnter Umgebung bleiben und jederzeit kompetente Hilfe herbeirufen können. Die Vereinsamung, in die sie unvermeidlich geraten, soll wenigstens erträglich gemacht werden. Medizinisch unterstützt wird dies soweit wie möglich durch medikamentöse Schmerzlinderung, bei der allerdings die Grenzen zur Sterbehilfe fließend werden können.

Sterbende als Person zu achten und ihnen beizustehen, ist allen Einsatzes und aller Anerkennung wert. Dies steht außer jeder Frage, und Dankbarkeit und Respekt verdienen alle, die Sterbende nicht allein lassen, oft unter großen Opfern an Zeit, Kraft und eigener Leidenschaftsfähigkeit. Doch Sterbebegleitung, wie sich jüngster Zeit entwickelt hat, bemüht sich, der Vereinsamung von Sterbenden dadurch zu wehren, daß sie möglichst lange und intensiv im sozialen Netz gehalten werden. Das wirft ein Schlaglicht auf eine anthropologisch tiefgreifend veränderte Anschauung vom Menschsein: *Menschsein heißt, in einem Beziehungsgefüge zu existieren*, in einem riesigen, unabsehbaren Netzwerk. Eine solche Vorstellung hat sich in den letzten Jahrzehnten eingebürgert. Wir haben uns weithin daran gewöhnt, die endliche Menschlichkeit durch ein Beziehungsnetz zu unterfangen, an dem wir ständig weiterstricken: ein soziales Gewebe, das uns auffangen und mit anderen in Verbindung halten soll. Wer nicht mehr an diesem Gewebe weiterarbeiten kann, ist davon abhängig, dass andere ihn einbeziehen, sonst fällt er aus der gemeinsamen Welt heraus. Darum geraten Leidende, Alternde, vor allem die Sterbenden in bedrückende Einsamkeit. Sie sind immer weniger an der Beziehungsarbeit beteiligt oder werden als unbeteiligt angesehen. Und dies gerade auch deshalb, weil diejenigen, die an dem Gewebe sozialer Beziehungen weiterarbeiten, mehr und mehr Zeit dafür benötigen. Sie können sogar indirekt mit sich selbst beschäftigt sein, indem sich dem Austausch mit anderen widmen und dabei Bereicherung für sich selbst erfahren. Dann aber finden sie immer weniger Zeit für diejenigen, die sich gar nicht mehr mitteilen können – aus welchen Gründen auch immer. Wegen unseres wachsenden Bedarfs an mitmenschlicher Zuwendung werden unsere Grenzen gegenüber Mitmenschen immer enger, schließen wir immer mehr Vereinsamte aus unserer sozialen Beweglichkeit aus. Daher rührt heutzutage die Vereinsamung so vie-

ler: eine epidemisch wachsende Vereinsamung als soziale Krankheit unserer Gesellschaft.

Der Vereinsamung, die viele Hintergründe hat, versucht die Sterbebegleitung zu begegnen, indem sie ein Symptom dieser sozialen Krankheit zu lindern sucht. Wird dadurch den Krankheitsursachen zu Leibe gerückt, oder werden sie im Gegenteil nur verlagert? Ich fürchte, Letzteres ist der Fall.

In Kirche und Theologie wurde die Aufgabe der Sterbebegleitung<sup>2</sup> durch das Konzept „Beratende Seelsorge“ aufgenommen. Hier wird versucht, den Weg Sterbender so weit wie nur möglich mitzugehen und andere Hilfestellungen zu unterstützen: eine *Hilfe zum Sterben*, die jedoch, genauer besehen, eher eine letzte, abschließende und integrierende *Lebenshilfe* sein will.<sup>3</sup> Die sozialen Beziehungen, durch die jede menschliche Individualität sich getragen weiß, sollen möglichst lange erhalten bleiben, auch wenn der Sterbende schrittweise Abschied von ihnen nehmen muß. Darum werden Todkranke wohl auf das Sterben vorbereitet, indem sie dazu angeleitet werden, ihr Leben zu überblicken und es, soweit nötig und noch möglich, in Ordnung zu bringen. Werden sie aber dafür bereit, daß sie den Tod allein bestehen müssen?

„Es ist edel und würdig, für Sterbende zu sorgen, aber im Sterben selbst liegt keine Würde“: so umreißt der amerikanische Ethiker Paul Ramsey<sup>4</sup> treffend den Zwiespalt in der heute vorherrschenden Hal-

<sup>2</sup> Ulrich H. J. Körtner, *Bedenken, daß wir sterben müssen. Sterben und Tod in Theologie und medizinischer Ethik*, München 1996, ders., Aufsätze zu „Sterbehilfe und Lebensende“, in: *Zeitschrift für theologische Ethik*, 40 (1996).

<sup>3</sup> Siehe etwa Hans Joachim Thilo, *Beratende Seelsorge*, Göttingen 1971, 195–199 u. 202–204. Walter Neidhart, „Seelsorge“, in: Gert Otto (Hg.), *Praktisch-Theologisches Handbuch*, Hamburg 1975<sup>2</sup>, 526–547, bes. 544f. Thomas Bonhoeffer, „Sterben – eine Aufgabe des Lebens“, in: *Wege zum Menschen* 45 (1993), 289–296. Kurt Lückel, „Das war mein Leben“, in: *Wege zum Menschen* 45 (1993), 196–215. Vgl. dagegen Helmut Tacke, *Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn 1979<sup>2</sup>, 251f. Manfred Seitz, „Von der Begleitung Sterbender. Referate und Beschlüsse der Generalsynode der VELKD in Veitshöchheim 1988“, Peter Godzik und Jürgen Jeziorowski (Hg.), *Zur Sache* 30, Hannover 1989, 47–67.

<sup>4</sup> „There is nobility and dignity in caring for the dying, but not in dying itself.“ Paul Ramsey, „The Indignity of ‚Death with Dignity‘“, in: Stephen E. Lammers und Allen Verhey, *On Moral Medicine: Theological Perspectives in Medical Ethics*, Grand Rapids 21998, 209–222; Zitat S. 210.

tung zu Sterbenden, und er sieht einen Grund dafür darin, dass der Tod als ein natürliches Phänomen angesehen wird, als ein unweigerliches Anteil des Lebens, nicht im biblischen Sinne als Feind. Darum hat es sich auch eingebürgert, lieber von „Ableben“ oder philosophisch gehobener von „Endlichkeit“ zu sprechen. Die neutestamentliche Bildsprache vom „Kampf mit dem Tode“, mit dem durch Christus besieigten Feind, der gleichwohl unser Feind ist, weil er sich mit unserer Sünde verbündet: diese Rede ist uns fremd geworden, auch in Kirche und Theologie. Neuere Gesangbuchlieder (jedenfalls in Deutschland) wissen kaum mehr davon zu reden.

Dadurch verschiebt sich die Aufmerksamkeit weg vom Tode hin zu den Sterbenden, weg vom Alleinsein im Sterben zur Einsamkeit der Sterbenden. Dies sollte uns theologisch zu denken geben. Wir müssen darauf aufmerksam werden, daß wir im Tode *allein sein* werden, *allein* in einem spezifischen Sinne: weil uns kein anderer Mensch unser Sterben, den eigenen Tod, abnehmen kann. *Im Sterben ist jede Person unvertretbar, ist für sich allein.*

„Wir sind alle zum Tod gefordert, und keiner wird für den andern sterben, sondern ein jeder muß in eigener Person für sich mit dem Tod kämpfen. Wir könnten wohl einander in die Ohren schreien [um uns zu trösten und zu ermutigen]. Aber wenn es zum Sterben kommt, muß jeder selbst gerüstet und geschickt sein. Jeder muß über die Hauptsache, die einen [jeden] Christen angeht, recht Bescheid wissen und darauf vorbereitet sein.“

So beginnt Martin Luther seine erste Invocavitpredigt am 9. März 1522.<sup>5</sup> Er weist auf zwei unterschiedliche Bedeutungen von „Allein sein“ hin: einerseits ist es die Vereinsamung einer rücksichtslosen Selbstbestimmung, die in eine hoffnungslose Selbstisolation hineintreibt – andererseits die Hingabe, mit der ein Mensch, auf sich allein gestellt, sein Selbst Gott in die Hände gibt und von Gott aufgefangen, gleichsam in die Arme genommen wird.

Indem Luther so das Maß der Verantwortung jedes einzelnen, jeder einzelnen aufzeigt, will er niemandem Angst vor dem Sterben

---

<sup>5</sup> WA 10/III,1,7-2,2

einjagen oder Todesängste schüren. Vielmehr will er verdeutlichen, was „Person sein“ für den Christenmenschen bedeutet. Dazu gehört die Konfrontation seiner nackten Existenz mit dem Tod. Daß niemand ihn im Sterben vertreten und an seine Stelle treten kann, wirft ein Licht darauf, daß der Christ ebenso Zeit seines Lebens *vor Gott zu stehen* kommt und sich unvertretbar „allein“ und „allein vor ihm“ zu verantworten hat. Weil er in der Stunde des Todes für sich allein einstehen muß, sieht er sich gefragt, ob er „für sich allein gelebt“ hat oder nicht. Gerade diese Verantwortung erlaubt niemandem, sich auf sich selbst zurückzuziehen, alles auf sich zu beziehen, alle und alles nur in eigenem Interesse zu bewerten und sich dementsprechend zu verhalten.

Daß wir *allein sind, doch nicht allein gelassen*: dies ist in Predigt, Unterweisung und Seelsorge weithin in Vergessenheit geraten. In einer umfangreichen amerikanischen Veröffentlichung über „Würde und Sterben“ ist nur ein einziger theologischer Beitrag zu finden.<sup>6</sup> Der Verfasser sieht seine seelsorgliche Aufgabe darin, mit seiner Präsenz am Sterbebett die Gegenwart des barmherzigen Gottes zu vergegenwärtigen. Sterbende sollen, durch menschliche Nähe vermittelt, Gottes Nähe spüren. Sicherlich ist dies hilfreich, und solche Nähe bedarf manchmal kaum mehr der Worte, vielleicht eher einer Geste oder eines Symbols. Jeder erdenklichen Bemühung, Sterbende in der Einsamkeit, in die sie unweigerlich geraten, nicht allein zu lassen, gebührt – um es nochmals zu sagen – Achtung, Dank und Unterstützung. Ohne davon für die Seelsorge Abstriche vornehmen zu wollen, muß gefragt werden, ob sie damit schon mitteilt, was Sterbende auch dann noch begleitet, wenn sie sich unabweisbar allein gelassen sehen müssen. Zugespißt gesagt: Die Würde Sterbender kann auch verletzt werden, wenn sie nicht für ihr Sterben bereitet werden. Diese Bereitung beruht auf der Verheißung des Lebens mit Gott, das wir „ewiges Leben“ nennen. Bereitung zum Sterben heißt: diese Verheißung mitteilen. Sie bestreitet dem Tod die Macht, das letzte Wort zu haben.

Sind wir hinreichend vorbereitet, dies sagen zu können? Ich frage

---

<sup>6</sup> Dennis P. Hollinger, „Congregational Ministry“, in: John F. Kilner, Arlene B. Miller und Edmund D. Pellegrino (eds.), *Dignity and Dying: A Christian Appraisal*, Grand Rapids, Mich 1996, 232–242.

jetzt nicht nach der Vollmacht, Gottes Verheißung zuzusprechen und Sterbende in Gottes Segen gleichsam einzuhüllen. Meine Sorge gilt der theologischen Ausrüstung für diese Vollmacht – einer Ausrüstung, die uns auch ermutigt, ja von uns fordert, nicht nur von Lebenden und denen zu sprechen, die aus dem Leben scheiden, sondern auch von den Toten, die aus dem Leben und aus der Gemeinschaft der Lebenden gerufen worden sind.

Der Psychiater Joachim Ernst Meyer hat bei evangelischen Patienten eine gesteigerte Todesangst beobachtet: die Angst davor, daß ihr Selbst gleichsam ausstrahlt wird. Er fragt, wie diese Angst, durch den Tod ausgemerzt zu werden, die ja jeden Menschen überfallen kann, häufiger bei Protestanten als bei katholischen Christen anzutreffen ist, und er führt dies auf ein Defizit theologischer Lehre zurück: Sie hinterlasse den Eindruck, der Tod lösche alles aus, was erlebt worden ist.<sup>7</sup> Wie konnte dieser Eindruck entstehen? Wenn wir beispielsweise bei Karl Barth lesen: „Der Mensch *als solcher* hat ... *kein* Jenseits, und er bedarf auch keines solchen; denn *Gott* ist sein Jenseits“<sup>8</sup>, dann ist damit doch wohl gemeint, daß kein Mensch von sich aus einen Anspruch hat, über den Tod hinaus zu bestehen, auch nicht mit einem sogenannten besseren Teil seiner selbst: der unsterblichen Seele. Unsere Hoffnung richtet sich ganz und gar auf Gott, der uns geschaffen und uns zur lebendigen Gemeinschaft mit ihm berufen hat. Weil Gott unser gedenkt, sind wir nicht dem Tod verfallen. So etwa dürfte es auch Barth gemeint haben, er hat es allerdings nicht ausgeführt. Wenn man jedoch den eben zitierten Satz für sich nimmt, kann durchaus der Eindruck entstehen, der Tod schneide nicht nur den Lebensfaden des Menschen ab, sondern es sei auch mit dem Menschsein restlos aus und vorbei. Jenseits – da bleibe nur noch Gott. So hat es Barth sicherlich nicht gemeint, aber so kann er (miß-)verstanden werden, auch durch einen falschen Ton in Predigten, in der Unterweisung, am Sterbebett und am Grabe. Es ist ein

---

<sup>7</sup> Joachim Ernst Meyer, *Todesangst und das Todesbewußtsein der Gegenwart*, Berlin 1979, 18–23. – Ders., „Psychotherapeutische Fragen an die Theologie“, in: *Evangelische Theologie* 41 (1981), 57–65, mit Hinweis auf Eberhard Jüngel, der schreibt: „Der Tod ist das Ereignis der die Lebensverhältnisse total abbrechenden *Verhältnisslosigkeit*“ (in: Eberhard Jüngel, *Tod*, Stuttgart/Berlin 1971, 145).

<sup>8</sup> Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* III/2, Zollikon-Zürich 1948, 770.

Ton, der jeden falschen Trost vermeiden möchte und dabei die Zuversicht des Glaubens, daß nichts und niemand uns von Gott trennen kann (Röm 8,38f.), schmälert. Gewiß dürfen wir den Mund nicht zu voll nehmen, wenn wir gefragt werden „Was wird aus mir – nach dem Tode?“ Doch uns ist es anvertraut, die Verheißung des Lebens mit Christus *so* zuzusprechen, daß sie auch durch Todesangst hindurch zu tragen vermag. Zumindest dürfen wir diese Zuversicht nicht durch eine schlechte oder kurzatmige Theologie verhindern, und dies ist eine hohe Verantwortung. Es bedarf gründlicher theologischer Vorbereitung, damit wir weder zu viel noch – was heute vielleicht die größere Gefahr ist – zu wenig sagen.

Ein Symptom für schlechte, zumindest fragwürdige Theologie ist eine liturgische Änderung, die sich in den letzten Jahren in manche evangelische Gottesdienste eingeschlichen hat, zumindest in Deutschland: Vor dem Fürbittengebet wird „abgekündigt“, ein Gemeindeglied sei verstorben – und dann heißt es: „Wir wollen der trauernden Angehörigen gedenken.“ Warum nicht auch der Toten? Die Reformatoren haben die Totenmessen abgelehnt, weil sie – in ihrer Zeit zu Recht – vermuteten, das Geschick der Toten sollte dadurch beeinflusst werden. Gewiß können wir für die Toten nichts mehr bewirken, ebenso wie sie uns nichts mehr antun können. Und wenn irgendwer meint, er stünde mit den Toten in Verbindung und würde mit ihnen kommunizieren, verläßt er den Boden des Glaubens und der Hoffnung. Doch auch wenn die Toten nicht mehr in „unserer Welt“ existieren, so gehören sie doch zur Gemeinschaft der Heiligen, die wir im Credo bekennen. Warum sollte ihrer dann nicht mehr in der Fürbitte gedacht werden?

Die christliche Gemeinde gedenkt ihrer Verstorbenen ausdrücklich vor Gott im Blick auf ihre Gegenwart. Sie befiehlt sie Gott als diejenigen an, die er zu sich gerufen hat. Dies ist auch für ihre Bestattung entscheidend. Leider wird heute nicht mehr *von* den Toten geredet, sondern meistens nur noch *über* sie gesprochen, und zwar meistens im Gedenken an ihre Lebensleistung, aber nicht mehr in der Hoffnung auf das Leben, das Gott ihnen gewährt und verheißen hat. Nicht mehr an einer Person, die Gott zu sich gerufen hat, wird gehandelt: indem sie Gott anvertraut und zugleich der Erde zurückgegeben wird. Statt dessen soll den Hinterbliebenen nahegebracht werden,



daß die Lücke im Netz der sozialen Wirklichkeit, die der Tod wieder einmal gerissen hat, möglichst bald geschlossen werden muß. Am sozialen Beziehungsnetz können Tote nicht mehr weiterarbeiten, aus ihm sind sie herausgefallen; darum können wir weder „ihnen noch etwas antun“ noch etwas „mit ihnen machen“, doch im Wissen darum kann *uns* geholfen werden, weiterzuleben. – Welch makabre Botschaft! Ich halte dagegen, dass der im Jahre 2001 verstorbene Theologe Heiko A. Oberman angesichts seines Sterbens sagte, er werde von einer Hand Gottes in die andere gereicht. Eben dies zu sagen und weiterzusagen, sind wir nicht nur ermutigt, sondern es ist uns auch zu sagen anvertraut.

Auch wenn die evangelische Kirche kein Sterbesakrament kennt wie die römisch-katholische, so sind doch auch ihre Sakramente Zeichen der Hoffnung, weil Christus uns hier in einzigartiger Weise ergreift und in sein Leben hineinzieht.

In der *Taufe* empfangen Menschen das Leben, das mit Christus in Gott verborgen ist (Kol 3,3): Der Getaufte gehört Christus, er hat teil an seinem Leben, und dies ist seine Hoffnung (Röm 6,4.8). Weil Christus den Tod – den Tod, dem keiner von uns entrinnen kann – mit seinem Sterben verschlungen hat, darf das Sterben uns nicht mehr ganz und gar fremd sein: das Sterben, an dessen Ende der Tod das Urteil sprechen will: Jetzt bleibt nichts mehr, alles ist da-gewesen. Doch weil Christus kommen wird, die Lebenden und die Toten zu richten, darf der Tod mit seinem Urteil nicht das letzte Wort behalten. Dessen dürfen wir schon jetzt gewiß sein, weil wir in Jesus Christus gerechtfertigt sind.

Diese Zuversicht spricht der reformierte Heidelberger Katechismus (1563) in seiner ersten Frage und ihre Antwort so aus:

Was ist dein ein[z]iger Trost im Leben und Sterben?

Daß ich mit Leib und Seele, beides im Leben und im Sterben, nicht mein, sondern meines getreuen Heilandes Jesu Christi eigen bin...

Wir sind von Christus umfungen. Doch dies bedeutet zugleich: sterben können. Paulus spricht von der Taufe als Sterben auf Christus hin: „Wißt ihr nicht, daß wir, die wir auf Christus Jesus getauft wur-

den, auf seinen Tod getauft worden sind?“ (Röm 6,3) Ohne Christus wären wir dem Tod hoffnungslos überantwortet. Ich bin den Tod gestorben, der mich bei mir selber festhält, der mich in mich selber einschließt – und der alles, was darin eingeschlossen bleibt, vernichten will. Dann bleibt nichts mehr. „Mein Tod“, der eigene, unverwechselbare, unvorhersehbare, unvorstellbare Tod, ist die rückhaltlose Konfrontation mit mir selbst. Ich werde zunichte, wenn im Tode nur noch mein Für-mich-Gewesensein auf dem Schlachtfeld bleibt. Denn dort bleibt nichts mehr von mir, gar nichts mehr. Doch eben dieser unfafßbar schmerzlichen Begegnung mit mir selbst – mit allem, was ich bin, was ich erreicht und versäumt habe, wessen ich schuldig geworden bin –, dieser Konfrontation bin ich bereits gestorben. Sie hat keine Macht mehr über mich: „Ich bin ... gestorben, damit ich [für] Gott lebe. ... Es lebt nicht mehr Ich, es lebt in mir Christus.“ (Gal 2,20)<sup>9</sup> Im Neuen Testament tritt deshalb die „natürliche“ Reihenfolge „Leben und Tod“ immer mehr zurück. Christus hat mit seinem Tod und seiner Auferstehung eine neue Sequenz geschaffen: Sterben und Leben – mit Christus gestorben sein und mit ihm leben werden. Dies prägt die Sprache der Hoffnung, und diese Sprache erfüllt Predigt, Seelsorge, Gebet und Unterweisung. Wir müssen lernen, in dieser Sequenz zu denken und zu reden.

Mit dem *Herrenmahl*, in dem wir Christi Tod gedenken, bis er kommt (1. Kor 11,26), werden wir in den Leib Christi inkorporiert. Die ganze Kirche hat daran teil. Sie ist auch gegenwärtig, wenn Sterbende das Mahl empfangen. Da umgibt sie eine „Wolke von Zeugen“ (Hebr 12,1), die uns in der Erfahrung vorangegangen sind, daß Gott in allem bei ihnen ist, gerade in ihrer Verletzlichkeit und Verwundbarkeit.<sup>10</sup>

Die Gemeinschaft mit Christus, kraft deren die Kirche existiert, wird im „Apostolischen Glaubensbekenntnis“ und im Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) dadurch umschrieben, daß Vergebung der Sünden, Auferstehung der Toten und ewiges Leben (bzw. das Leben der kommenden Welt) unmittelbar nebeneinander genannt sind. Dies weist darauf hin, daß die Vergebung der Sünden ein Vorge-

<sup>9</sup> Übersetzung von Heinrich Schlier, *Der Brief an die Galater*, Göttingen 51971, 87.

<sup>10</sup> Stanley Hauerwas, „Salvation and Health: Why Medicine Needs the Church“, in: Stephen E. Lammers et al., *On Moral Medicine*, 72–82; Zitat: 81.

schmack des ewigen Lebens ist. Wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit, sagt Luther.<sup>11</sup> Wie oft ist uns diese Vergebung zugesprochen, im Abendmahl mitgeteilt worden! Werden wir uns angesichts des Todes darauf verlassen – oder werden wir unabsehbar vom Elefantengedächtnis unserer Versäumnisse und unerfüllten Wünsche geplagt werden?

Vor diese Frage werden wir gestellt werden, unausweichlich, kein anderer Mensch kann sie uns abnehmen. Doch es liegt nicht in unserer Macht, sie zu beantworten. Niemand hat die Kraft, sich hier für das eine oder das andere zu entscheiden, alle unsere Entscheidungen finden hier ihr unwiderrufliches Ende. Wir werden jedoch mit dieser Frage nicht allein gelassen: das ist die Verheißung Jesu Christi, darin besteht die „Hoffnung, wo nichts mehr zu hoffen ist“ (Röm 4,18). Darauf vorzubereiten, Lebende und Sterbende dorthin zu begleiten, so weit es menschenmöglich ist: das bedeutet „zum Sterben zu bereiten“.

Wer einen Sterbenden, eine Sterbende wirklich so begleitet, wird dadurch verändert werden, er wird nicht mehr so bleiben, wie er war. Der Tod ist ein leibliches Geschehen, das alle ergreift, die ihm nahe kommen. Jesu Tod hat die Welt verändert – auch unser Tod wird vieles verändern: das Leben der Familie, der Angehörigen, aller anderer, die irgendwie von uns betroffen sind. Kraft des Evangeliums wird er keine zerstörerische, sondern fruchtbringende Wirkung haben. Sie ist um so gewaltiger, je mehr er unter dem Zeichen seines Besiegtseins durch Jesus Christus erfahren werden darf. Die Gnade, die durch dieses Geschehen hindurch trägt, wird auch alle die berühren und reifen lassen, die es miterleben.

Seelsorger sagen, daß Sterbende tätig sind, indem sie sterben. Es kommt jedenfalls viel darauf an, ob sie von anderen mit einer Würde behandelt werden, die sie nicht nur als Ohnmächtige, nur als der Macht des Todes Unterworfenen achtet. Wenn ein Christ sagt „ich sterbe“, dann meint er damit, daß er seine Berufung in einer neuen Form ausführen möchte.

Hier erhält der *Segen* eine Bedeutung, die wir gar nicht überschätzen können: er hüllt in Gottes verheißungsvolles Wirken ein. Er be-

---

<sup>11</sup> Martin Luther, *Kleiner Katechismus* (1529), Das Sakrament des Altars.

zeichnet alle, die gesegnet werden, als diejenigen, die Gott gehören. Den Segen können wir uns nicht selber sagen. Er muß uns gesagt werden, und so markiert er, daß wir im Tode nicht allein gelassen sein werden. Der Tod erscheint uns als eine Enge ohne Ausweg: daraus entsteht Angst, Todesangst. Und doch führt er in die Weite Gottes.

Luther umschreibt dies so: Wir stellen uns Bilder des Todes – gnadenlose Zerstörung –, der Sünde – irreparables Versagen –, der Hölle – unrettbare, endgültige Verlorenheit – vor, und wir meinen, uns mit diesen Schreckensbildern auseinandersetzen, ja sie bekämpfen zu müssen. Und dadurch verfallen wir ihnen nur um so mehr! Tod, Sünde, Hölle sind Bilder, von denen Gottes Wort uns wegweist. Dieses Wort sagt: „Christi Leben hat deinen Tod, sein Gehorsam deine Sünde, seine Liebe deine Hölle auf sich genommen und überwunden.“<sup>12</sup>

Darauf vorbereiten – sich darauf vorbereiten und gar andere: wer vermag das? Doch mit Gottes Segen werden wir dafür bereit, und damit auch zum Sterben bereit.

Diese Bereitung ist dreifach in der Verheißung begründet:

- Gott spricht *das letzte Wort* über mein Leben – darum bleibe ich mit meiner Selbstbeurteilung nicht hoffnungslos allein. Wenn Christus mich richtet, dann tritt er zugleich zwischen das „Ich“, das ich selbst zustande gebracht habe, und das „ich“, das sagen darf: „Christus lebt in mir.“ So dürfen wir auf Christus blicken, wenn wir radikal mit uns selber konfrontiert werden. Denn würden wir nur auf uns sehen, dann wären wir verloren.

- Gott *überblickt* mein Leben, völlig anders, als ich es selbst überschauen und selektiv durchschauen kann. Mit seinem Urteil über mich wird sein verborgenes Handeln in meinem Dasein offenbar werden: in allen den unübersehbaren Verflechtungen, Voraussetzungen und Wirkungen, denen ich ausgesetzt war, an denen ich beteiligt gewesen bin und durch die meine Verantwortung gebildet worden ist. Dann werde ich erkennen – nicht mehr nur glauben –, daß ich so und nicht

---

<sup>12</sup> Martin Luther, „Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519)“, in: Gerhard Ebeling und Karin Bornkamm (Hgg.) *Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1983, 26.

anders geschaffen bin: ich werde mich erkennen, wie ich von Gott erkannt bin (1. Kor 13,12).

- Mein gelebtes Leben bildet eine *unverhoffte Einheit*, weil es von dem Zusammenhang des Handelns Gottes getragen und mit ihm verwoben ist. Gottes Gerechtigkeit wird aus ihm hervortreten, so, daß alle Ungerechtigkeit endgültig von ihm abfällt. Auch das Verhältnis all meines Erleidens zu meinem Tun wird einsichtig werden. In allem wird wahr werden: „Es lebt nicht mehr Ich, es lebt in mir Christus.“

---

## Jesus von Nazareth: geschichtliches Bild und seine Interpretation

Petr Pokorný, *Ježíš Nazaretský: historický obraz a jeho interpretace*, Oikoymenh, Praha 2005, ISBN 80-7298-135-8, 174 S.

Das Buch des tschechischen Neutestamentlers Petr Pokorný ist eine Sammlung von Studien, die er schon früher in deutscher und englischer Sprache publiziert hat. Nur drei Teile hat er für den Bedarf dieser Monographie neu gestaltet. Das tut der Kompaktheit des Buches aber keinen Abbruch. Insgesamt bilden hier einzelne Steine gemeinsam ein überzeugendes Mosaik.

Im ersten Kapitel, das prosaisch „Jesus von Nazareth“ genannt ist, rekapituliert der Autor zuerst die Forschung über den „historischen Jesus“. Diese beginnt zwar erst im 18. Jahrhundert, aber das Bedürfnis der Rückführung von Traditionen auf den irdischen Jesus kann man schon in der nachösterlichen Periode sehen, in der es nötig wurde, die enthusiastische geistliche Strömungen zu „erden“. Auch die heutige Suche nach dem „historischen Jesus“ ist eine kritische Arbeit, die vor Selbsttäuschung geschützt werden muss. Die Bedeutung dieser Forschung liegt nicht nur im Rahmen der Kirche, sondern auch im breiteren religiösen und kulturellen Raum, d. h. an jedem Ort, wo die Tradition – z. B. die künstlerische – die jesuanische Thematik entfaltet. Wir müssen hier – wie bei jeder wissenschaftlichen Arbeit – selbstverständlich methodische Normen aufstellen. Nach Pokorný beruht eine kritische Forschung an den Texten auf Informationen, die durch zwei Zeugen bestätigt sind. Diese Regel ist aber auch problematisch, weil sie uns nur einen kleinen Teil des Lebens und Lehrens Jesu erschließt. Deshalb müssen wir darüber nachdenken, wie man einen Zeugen ersetzen kann. Einen Ausweg, schreibt der Verfasser, können wir im folgenden Prinzip finden: Wenn ein Zeuge kein Interesse an der Schaffung bestimmter Information hat, kann man die Information für zuverlässig halten. Einen anderen Schlüssel bietet die Analyse stilistischer und rhetorischer Besonderheiten der frühen Jesustradition. Pokorný widmet sich diesem Problem ausführlicher im Kapitel „Stilistische und rhetorische Eigentümlichkeiten der ältesten Jesustradition“. Er zeigt hier, dass zu den authentischen Ausdrücken Jesu z. B. die Redewendung „Königreich Gottes“ gehört, die man nach Meinung des Autors für eine sog. „unersetzbare Metapher“

(E. Jünger, P. Ricoeur) halten kann. Für diese Metapher ist wesentlich, dass man sie nur durch andere Metaphern – in diesem konkreten Fall durch Gleichnisse – interpretieren kann. Zu anderen Eigentümlichkeiten der Jesustradition gehören z.B. die Anrede unerwarteter Adressaten, unmoralische Gleichnisse, Hyperbeln usw.

Pokorný zählt noch andere methodische Regeln auf, z.B. das Kriterium des kumulativen indirekten Beweises. „Nach ihm [d. h. nach dem Beweis] kann man eine Information für zuverlässig halten, wenn sie aus mehreren indirekten Zeugnissen folgt und wenn kein anderes Zeugnis existiert, das diese Information in Frage stellt.“ Die Methode der kritischen Arbeit ist also der nötige Schlüssel, der die Rekonstruktion des Lebens und Lehrens Jesu ermöglicht. Diese Rekonstruktion kann selbstverständlich nie vollständig sein. Dennoch ist, wie der Autor sagt, „eine gesunde kritische Destruktion (...) stets besser als eine falsche Rekonstruktion.“ In diesem Bewusstsein skizziert Pokorný ein Bild des Lebens und Lehrens Jesu, auf das er sich im Kapitel „Gottesreich Gottes und Ethik“ (ursprünglich publiziert als „Die Bergpredigt/Feldrede als supraethisches System“) konzentriert. Er analysiert hier vor allem die Bergpredigt (Feldrede). Einer der Beiträge für diese Forschung ist die Feststellung der reziproken Relation zwischen den Seligpreisungen der Armen und dem Gebot der Feindesliebe. Nach Meinung des Verfassers handelt es sich hierbei um die Ablehnung des Hasses gegen die Reichen, marxistisch gesagt: gegen den Klassenhass. Die Feindesliebe ist aber ein so anspruchsvolles Gebot, dass es nicht immanent verankert werden kann, sondern aus der liebevollen Beziehung Gottes zu uns begründet werden muss. Diesen Appell (die Feindesliebe) interpretiert dann Pokorný eschatologisch: „Lieben“ bedeutet, anderen das Reich Gottes zu wünschen.

Der Verfasser kehrt zur ethischen Thematik auch im Kapitel „Die Theologie des Matthäus“ zurück. Dem Evangelisten Matthäus geht es nach Pokorný u. a. um die globale Gültigkeit der Moral Jesu. Diese Sache zeigt sich sehr deutlich in den Gleichnissen vom Jüngsten Gericht, weil das elementare Kriterium der Beurteilung hier nicht das Credo ist, sondern die konkrete Hilfe an den Bedürftigen. Damit hängt die Vorstellung zusammen, dass gerade die Getauften die Aufgabe haben, die jesuanischen Normen in der menschlichen Lebensgemein-

schaft zu verbreiten. Gleichzeitig wird versichert, dass alle, die praktisch (d. h. durch ihr Handeln) Jesus folgen, dies nicht vergeblich tun, sondern dass sie ihre „Früchte“ in der Hoffnung und der Zukunft haben. Eine positive Motivation dafür liegt übrigens im Einklang mit den Lehren und der Praxis Jesu, wie der Autor im Kapitel „Jesus und Johannes der Täufer“ zeigt. Obwohl man Jesus und Johannes als Verbündete, die sich für die Reformation Israels einsetzten und gemeinsame apokalyptische Erwartungen hatten, begreifen kann, liegt auch hier eine grundlegende Diskrepanz in ihrer Strategie. Während Johannes ein Verkündiger des Gerichtes, des Zornes Gottes, der über die Sünder hereinbricht, ist, verbreitet Jesus die frohe Botschaft davon, wie man in diesem Gericht standhalten kann. „Der Unterschied zwischen Jesus und Johannes besteht also darin, dass sich Jesus statt der Betonung des katastrophalen Endes ‚Dieser Zeit‘ auf das Reich Gottes als ‚Zukünftiger Zeit‘ konzentrierte.“ Zu dieser These kann man folgende Bemerkung einfügen: Vom Gesichtspunkt des menschlichen Handelns hat gerade die positive Motivation – im Unterschied zur negativen Motivation – prinzipielle und unverkennbare Bedeutung.

Pokorný beschäftigt sich nicht nur mit der Beziehung zwischen Jesus und Johannes, sondern er konzentriert sich (hauptsächlich im Teil „Paulus und Jesus“) auch auf Paulus. Schon im ersten Kapitel seines Buches führt der Autor an, dass die Briefe des Apostel Paulus nur „eine karge Quelle“ für die Erkenntnis des Lebens Jesu sind. Dabei hatte Paulus am irdischen Leben Jesu Interesse, das durch sein Erlebnis in Damaskus wachgerufen wurde. Mit Sicherheit kann man auch sagen, dass Paulus mehrere Aussprüche Jesu kannte, die in seinen Briefen erhalten geblieben sind. Die überlieferten Aussprüche begegnen in zweifacher Weise: Entweder bezeichnet sie Paulus direkt als „das Wort des Herrn“, oder – wenn er sie interpretiert oder verteidigt – er zitiert sie anonym. Die Interpretation und die Verteidigung sind hier nicht ein Epiphänomen, sondern sie zeigen die Kreativität, mit der Paulus an die Aussprüche Jesu herantritt. In Übereinstimmung mit Pokorný kann man generell sagen, dass „die Etappe der konservierenden Tradition nach der Etappe der kreativen Überlieferung kommt“.

Eine kleinere Studie ist das Kapitel „Jesus im Lebensgefahr“ (ur-



sprünglich publiziert als „Luk. 17,33par. und ein (damals) bekanntes Sprichwort“). Der Autor denkt hier über die bekannte Aussage vom Verlust und Finden des Lebens nach (im Lukasevangelium 17, 33: „Wer da sucht, seine Seele zu erhalten, der wird sie verlieren; und wer sie verlieren wird, der wird ihr zum Leben helfen.“). Diese Aussage kann man deshalb als authentisch ansehen, weil sie im Neuen Testament sechsmals belegt ist. Pokorný meint, dass sich hier ursprünglich um ein Sprichwort aus der militärischen Ethik handelte. Als eine vorösterliche Formel konnte es eine Hilfe für Jesus sein, als er den Sinn seines eigenen Schicksals suchte. In nachösterlicher Gestalt handelte es sich dann um einen Satz, der die Bedeutung des Martyriums erklärte. Nach Pokorný hat aber die elementare Struktur Tod-Leben seine Bedeutung auch durch die Interpretation der österlichen Begebenheiten erhalten. Im Beitrag „*Jesus als Christus*“ betont er, dass sich die Reaktion auf diese Begebenheiten in der Pluralität der Christologien spiegeln, da die Pluralität ein Argument gegen die Idee ist, dass sich der nachösterliche Glaube leicht mit den vorher bereiteten Vorstellungen verbinden konnte.

Im letzten Kapitel seines Buches („Jesus als Gleichnis Gottes“) konzentriert sich Pokorný auf die These, die der Titel ausgedrückt: Kann man über Jesus als Gleichnis Gottes sprechen? Der Verfasser gelangt hier zu der Ansicht, dass man diesen Satz wieder nur metaphorisch begreifen kann. Auch in diesem Fall kann man diese Wortverbindung theologisch weiter durchdenken und entfalten.

Die Monographie „Jesus von Nazareth“ ist ein Buch, das den Leser sehr gut in die gegenwärtige Jesusforschung einführt. Es handelt sich gleichzeitig um ein Werk, das eine elementare methodische Orientierung für die Arbeit mit Texten und eine reiche Literaturübersicht zum weiteren Studium anbietet. Man darf auch die Bemühung des Autors um Einblicke sowohl in die Welt der Philosophie und der systematischen Theologie, als auch in die existentielle Situation des zeitgenössischen Menschen, nicht vergessen.

*Jan Zámečník, Olomouc*

## Vom das Kreuz Jesu zu seiner Lebensgeschichte

Jakub S. Trojan, *Ježíšův příběh – výzva pro nás*, Oikoymenh, Praha 2005, ISBN 80-7298-136-6, 413 S.

Das neue Buch von Jakub S. Trojan, der als Professor an der Evangelischen theologischen Fakultät in Prag tätig ist, macht die Leser mit theologischen Anblicken an die Bedeutung des Kreuzes bekannt und gleichzeitig will es die traditionelle Interpretation überwinden. Nach Autors Ansicht konzentriert sich die Hauptrichtung der europäischen Theologie hauptsächlich an die heilbringende Dimension des Todes Jesu, während sie die Bedeutung seiner Lebensgeschichte übergeht.

Im ersten Kapitel dieser sehr umfangreichen Studie beschäftigt sich Trojan mit der Theologie des Kreuzes in der tschechischen protestantischen Tradition des 20. Jahrhunderts. Er polemisiert mit der Auffassung des bekannten tschechischen Theologen Josef L. Hromádka, der das Kreuz als Instrument, an dem Gott die Sünde an eigener Person verurteilt und straft, versteht. Trojan meint, dass sich hinter Hromádkas Verständnis anselmische Satisfaktionstheorie verbirgt, die für den Verfasser gerade ein Prototyp einer unakzeptablen Linie soteriologischen Lehrens bedeutet. Es geht nämlich um eine metaphysische Spekulation, die Gott Vater als jemanden zeigt, der einen unschuldigen Menschen opfern will, um die Gerechtigkeit wieder einzuführen. Diese Auffassung Gottes geht aber nicht nur mit seiner proklamierten Barmherzigkeit, sondern auch damit, was wir unter dem Begriff „Gerechtigkeit“ verstehen, auseinander. Nach Trojan finden wir bei Hromádka zwar eine andere Linie der Interpretation des Kreuzes, die frei von strittigen Konstruktionen des Denkens ist – deshalb ist sie auch dem zeitgenössischem Menschen näher –, aber es handelt sich um nebensächliche Überlegungen, die nur unwesentlich die traditionelle soteriologische Linie unterminieren. Diese traditionelle Richtung können wir übrigens auch bei dem tschechischen Neutestamentler Josef B. Souček finden, für den „das Kreuz einziges Datum des Glaubens ist, das über unseres Heil entscheidet“. Und es ist gerade diese, wie Trojan ständig betont, punktuelle Auffassung des Kreuzes, mit der er nicht einverstanden ist. Ereignet sich das ganze Leben Jesu nicht im Schatten des Kreuzes? Sollten wir uns also nicht auf den ganzen Zeitabschnitt seiner Reise konzentrieren, in

der das Kreuz „nur“ das Ergebnis des Gehorsams und der Treue zu Gott, der Ausgang des unerschütterlichen Weges der Liebe, die auf Sünde stieß, ist?

Eine Akzentuierung des Lebens Jesu findet man übrigens in der lukanischen Theologie, worauf Součeks Schüler Petr Pokorný, der sich auch in Trojans Sucher findet, aufmerksam macht. Bei Pokorný sind die Spuren des traditionellen soteriologischen Schemas nicht so stark, und deshalb konzentriert sich Trojan (neben erwähntem Betrachten der lukanischen Theologie) auf die Themen, die mit seinem anderen Interesse, das man unter dem Titel „zivile Interpretation der Schrift“ summieren kann, zusammenhängen. Trojan glaubt, dass die traditionell vermittelte Terminologie oft einen zeitgenössischen Christen – ganz zu schweigen von einem Menschen, der außerhalb der Kirche steht – nicht berührt. In diesem Zeichen folgen seine Bemerkungen zur Reformulierung (Reinterpretation) des Kredos, sogar des Begriffes „Gott“ allgemein, dann zur Möglichkeit des Gebrauches der Ausdrucksmittel, die metaphysisch „belastet“ sind. Nach dem Autor ist Pokorný nicht genügend radikal, wenn er ständig die Benennung „Gott“ als generell kommunizierbar begreift, und kohärent, wenn er metaphysische Terminologie verwendet, obwohl er über seinen unbiblischen Ursprung weiß. Persönlich bin ich hier mit Trojan nicht gänzlich einverstanden. Ich meine, dass neue Begriffe (Metaphern) gar eine erfrischende Wirkung haben, Klischees ersetzen können, aber auch diese neue Worte sind irgendwie belastet (deutlich wird dies z. B. in Bultmanns oder Tillichs Terminologie) und sie formen nur ein anderes Raster, durch welches wir die Welt sehen. Ich glaube auch, dass der zeitgenössische Mensch nicht nur zivile Äußerung sucht, sondern auch mythopoetische (dichterische), die das Plus der Bedeutung mit sich trägt und nicht so reduktiv wie einige Versuche oben erwähnter Interpretation ist (als ausdrücklich reduktiv sehe ich die Tendenz einiger Theologen, den Begriff „Gott“ mit dem Terminus „Wahrheit“ zu ersetzen oder „die Mächte“ nur als soziale oder ökonomische Drücke aufzufassen /es handelt sich hier um eine verbreitete protestantische Erklärung, die die (meistens katholische) Erfahrung des Exorcismus vernachlässigt/).

Der letzte tschechische Theologe, dem sich Trojan widmet, ist der Prager Alttestamentler Jan Heller. Mit ihm teilt er eine zentrale Idee,

dass Gott hinabgestiegen ist. Das bedeutet, dass ihn unser Leiden nicht unberührt lässt; ganz umgekehrt – seine Kondeszendenz ist der Eintritt in menschliche Schmerzen. Trojan aber betont ausdrücklich: Gott verursacht das Leiden nicht und das gilt auch für das Kreuz Jesu. Er weiß zwar, dass wir eine Reihe biblischer Stellen haben, die umgekehrt sprechen, aber er sagt richtig, dass die Aufgabe eines Theologen der Vergleich partieller Texte mit der gesamten Intention der Schrift ist, auch wenn man sich der offensichtlichen Gefahr subjektiver Auslegung bewusst sein muss (die aber bei aller Interpretation gegenwärtig ist!).

Der zweite Teil von Trojans Buch trägt den Untertitel „Das Gespräch mit europäischen Theologen und mit Kazoh Kitamori“. Der Verfasser rekapituliert kritisch theologische Auffassungen von K. Barth, J. Moltmann, F. Gogarten u. a. und bemüht sich nachzuweisen, dass die traditionelle soteriologische Linie, mit der er nicht einverstanden ist, auch hier den Hauptstrom bildet. Trojan bemerkt z. B. zu Barth, dass „seine Auffassung des Kreuzes anselmische Züge trägt, weil sie darüber spricht, dass Gott Jesus dem Tod ausgeliefert hat, um einen Bruch zu verheilen, der durch menschlichen Abfall von Gott verursacht wurde“. Im Gegenteil dazu kann man evidente Affinität zum Trojans Verständnis bei dem niederländischen Theologen Hendrikus Berkhof finden, der betont, dass Jesus nicht wegen seines Todes in die Welt kam, sondern das Kreuz die Folge seiner irdischen Tätigkeit war. Berkhof lehnt es ebenfalls ab den Tod Jesu durch juristische und kultische Begriffe auszudrücken, wie das vom Apostel Paulus bis zur heute vorzüglich geschieht. Ein anderer wichtiger Theologe ist für den Verfasser Jürgen Moltmann, dem Trojan den umfangreichsten Abschnitt seines Buches widmet. Moltmann zeigte nämlich, dass man nicht von der traditionellen metaphysischen Vorstellung Gottes als eines Subjektes abhängig sein muss, sondern ihn jenseits von Theismus und Atheismus denken kann. Gott ist hier keineswegs ein thronender Despot, der sich – selbst unberührt – zum menschlichen Schmerz bezieht. Dennoch, wie Trojan in seiner Zusammenfassung erwähnt, auch Moltmann „blieb letztendlich etwas aus dem alten Mythos, dass dieser allmächtige Gott masochistisch seinen Sohn sendet, damit er sterben wird, unter den Nägeln stekend“.

Von den weiteren Theologen, mit denen sich der rezensierte Autor beschäftigt, kann man den japanischen Forscher K. Kitamori nennen, der in der theologischen Diskussion durch sein Buch „Die Theologie des Schmerzes Gottes“ sehr bekannt ist. Der Mittelpunkt seiner theologischen Aufmerksamkeit – wie schon der Titel Kitamoris Werkes sagt – ist der Schmerz, den Gott erduldet. Das bedeutet im Rahmen seiner Interpretation, dass Gott Leiden auch dann erfahren muss, wenn er seinen Sohn dem Tod ausliefert. Diese Auffassung kann Trojan sicher nicht akzeptieren, er bezeichnet sie als „flagellantische Selbstquälerei“ Gottes; mit Verständnis sieht er aber die Thematisierung des Schmerzes, der für Kitamori auch einer der Ecksteine der christlichen Ethik ist. Diese Problematik ist nach Trojan aktuell, gerade in der Welt, in der wir leben: in der Welt der Trauer, des Leidens und des Jammers. Man kann hier bemerken, dass für das ganze Buch von J. Trojan die Bemühung um eine Findung positiver Anregungen charakteristisch ist. Z. B. bei Gerhard Ebeling schätzt Trojan, daß er der punktuellen Auffassung des Kreuzes auswich, und ähnlich bei Tillich, dass er das *ganze* Leben Jesu im Zeichen der Kreuzigung sieh.

Den dritten Teil seines Buches nannte Trojan „Systematisch-ethisches Intermezzo“. Dieses kann man aber nicht nur als ein unerhebliches Zwischenspiel betrachten, sondern als eine zentrale Illustration der Beziehung Gottes zum finalen Leiden Jesu. Es handelt sich um eine Explikation des bekannten Gleichnisses von den treulosen Weingärtnern, das nur einen kleinen Widerhall in der theologisch-ethischen Reflexion fand, wie der Verfasser mit Überraschung feststellt. Gerade diesen Mangel wollte Trojan mit seiner Interpretation, deren Mittelpunkt folgende These ist, kompensieren: Wenn man den Sohn des Besitzers des Weinbergs mit Jesus und den Besitzer des Weinbergs mit Gott Vater identifizieren kann, wie viele Exegeten glauben, dann ist das Resultat der Gleichung klar – Gott nimmt an der Ermordung Jesu nicht teil. Der Vater zeigt sich hier gleichzeitig als der Verborgene und der Abwesende, der jedoch die Vertragseinhaltung beansprucht. Als strittig aus der exegetischen Sicht sehe ich aber Trojans These, die auf dem Hintergrund seiner Interpretation entsteht, nämlich dass Gott seinen Anspruch nur als „einen geistigen Druck, in dem die Drohung nicht verborgen ist“, durchsetzt. Im Markusevangelium spricht man ausdrücklich darüber, dass der Besitzer

des Weinbergs die Weingärtner töten wird. Aus der Sicht der Intention der Schrift kann man sicher diese biblische Stelle übereinstimmend mit Trojan auslegen, aber man muss auch erwähnen, dass es um einen zweiten Schritt der Erklärung geht.

Im letzten Teil seines Werkes macht uns Trojan mit seiner eigenen Auffassung der Geschichte Jesu bekannt. Für einen aufmerksamen Leser handelt es sich „nur“ um das positive Bild dessen, was er sich bis jetzt nur *ex negativo* – d. h. nur durch die Kritik einzelner Theologen – vorstellen konnte. Trojan fasst gerade am Anfang seine Akzente zusammen: der Tod ist kein Mittelpunkt des neutestamentlichen Kerygmas; das Kreuz ist keine punktuelle Sache; die Kreuzigung Jesu war nicht Gottes Plan; das Kerygma muss man aus der Sicht der Zukunft (nicht bloß der Vergangenheit) verkündigen; und schließlich: man muss sich von metaphysischen Vorstellungen, die z. B. mit der Trinität oder mit der Präexistenz Jesu Christi verbunden werden, befreien. Neben dieser Hauptlinie der Überlegungen hat man auch die Gelegenheit, viele zerstreute Bemerkungen zu finden, die verschiedene theologische Problematiken betreffen. Wieder wird das Thema der zivilen Interpretation der biblischen Verkündigung (Gott als Wahrheit), aber auch das Thema des Gebets oder des Kultes geöffnet. Im ganzen gesehen handelt es sich um eine kompakte theologische Vision, die dem traditionellen metaphysischen und christologischen Verständnis und den traditionellen soteriologischen Vorstellungen entgegensteht.

Trojans Buch ist sicher breiter Aufmerksamkeit wert. Sein Beitrag ist nicht nur eine neue Auffassung der Geschichte Jesu, sondern auch die Verdichtung des tschechischen und weltweiten theologischen Denkens. Wenn ich aber „weltweit“ sage, muss ich auch bemerken, dass der Verfasser sich vor allem auf deutsches Gebiet konzentriert, ein Faktum, welches als problematisch begriffen werden, wenn man weiß, dass die Produktion der amerikanischen und britischen Theologie so massiv ist und dass eine ganze Reihe ihrer Vertreter vorzugsweise die Ganzheit des Lebens – nicht nur den Tod – Jesu betont (z. B. einige narrative Theologen, John H. Yoder u. a.). Auf der anderen Seite ist verständlich, dass Trojan sich eine Beschränkung stellte, damit sein Buch nicht zu umfangreich wäre.

*Jan Zámečník, Olomouc*

## Discovering Girard

Michael Kirwan, *Discovering Girard*, Darton, Longman and Todd Ltd., London 2004, ISBN 0-232- 52526-9, pp. 137.

As the title indicates, Michael Kirwan, a Jesuit priest lecturing at Heythrop College in the University of London, presents to us the work and life of the French American critic René Girard, whose work has incorporated literal criticism, anthropology, psychology, mythology and theology.

The book is divided into an introduction, five chapters and a bibliography plus an index. In the introduction the author presents Girard's work on culture, violence and the sacred, and he answers the question: what are we to make of religion (p. 2). Girard is aware that in the modern era religion is treated with suspicion, being seen as a source of conflict. Girard therefore comes with a theory which seeks to elucidate the relationship between religion, culture and violence. It has become standard to describe the theory as having three parts: the mimetic nature of desire; the scapegoat mechanism as the way in which societies regulate the violence generated by mimetic competition; and the importance of the Gospel revelation as the way in which this scapegoat mechanism is exposed and rendered ineffective (p. 5). Kirwan also addresses particular features which help us to understand why mimetic theory is so energising for some people and so easily dismissed by others (p. 6). After a general introduction of the theory Kirwan outlines the structure of his book, describing briefly their contents. Finally, he mentions Girard's life as an important part of an artist's life which shaped his intellectual achievements and led Girard to his conception of mimetic theory, describing, for instance Girard's experience of personal marginalisation. Considering it as helpful, Kirwan concludes the introduction on Girard's writing career by dividing it under three headings and adding the bibliography with fuller details, which is very useful for further and systematic study of Girard.

Concerning the first chapters Kirwan methodically follows Girard's theory step by step. The first three chapters describe the basic elements of the theory and contain at the beginning their summary, written in a very lucid style, which provides systematically organised

information for basic orientation and helps the reader in further reading.

The first is entitled “Desire is mimetic.” Girard’s theory starts with the affirmation that desire is mimetic. People copy from one another what they should desire. Where the same object is being desired it leads to rivalry and possibly conflict. “Desire orientated towards the possession of objects is referred to as ‘acquisitive’ mimesis. Where desire is directed beyond objects at some less specific, quasi-transcendent state of well-being or fulfilment, it is known as metaphysical desire” (p. 14). Girard discovered the theory in the lives and work of five European novelists (Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust and Dostoevsky). There are also two philosophical themes important as background to Girard’s insights regarding mimetic theory Kojève’s reading of Hegel’s *Phenomenology of Spirit* and Max Scheler’s account of *ressentiment*. Apart from a very clearly written explanation of Girard’s essential idea, the strength of this chapter is Kirwan’s illustration of the theory by very well selected quotations both from the novelists and philosophers themselves and Girard’s own work.

The second chapter is called “The Scapegoat Mechanism.” As already mentioned, Kirwan follows Girard’s theory and its second step is extending interpersonal violence to a more general theory about society. Girard presents us with an understanding of “the sacred” as the means by which a society’s mimetic rivalry is contained. When the cultural order is destabilised by the escalation of mimetic desire a crisis will follow which is resolved by victimization of one – a scapegoat. As a result the group experiences a new-found harmony which finally seems to come from outside and is attributed to an expelled victim. The victim is regarded as both good and evil at the same time. Girard’s next step is to indicate how the central elements of all religions are related to the victim mechanism. Three of these are important: myths, rites or prohibitions. “Myths tell the story of the persecution from the perspective of the victor, the lyncher: the rites are the controlled repetition of the sacrificial action, through which the community gains renewed strength and unanimity...: taboos and the prohibitions are in place so that there will be no repetition of the rivalry which might lead to a new crisis” (p. 54).



Kirwan expands his summary by taking a closer look at Girard's book *Violence and the Sacred* (*La violence et le sacré*, 1972) with the help of Burton Mack's introduction of mimetic theory in *Violent Origins* (1978). By using Burton Mack's introduction Kirwan adds variety to the view of Girard's mimetic theory.

Kirwan closes the chapter by a short contribution on Girard's relationship to various aspects of Freud's work, especially the Oedipus complex, the incest problem and narcissism. As Kirwan admits the theme is a very large one but in spite of this fact Kirwan successfully introduces the theme in a few pages so the reader can see the differences and similarities between the hypothesis of mimetic desire and the Oedipal complex and Girard's and Freud's account of the taboo of incest and the nature of the meaning of the tragedy.

Kirwan also reveals Girard's specific attitude to literature which is not an interest as a whole but in a particular canon of the text and quotes Girard himself. "Mine is a very selfish and pragmatic use of literary texts. If they cannot serve me, I leave them alone" (Girard in Kirwan p. 40).

The third chapter called "Dionysus versus 'The Crucified'" moves on to the next phase of Girard's theory, to the importance of the Gospel revelation as an unveiler of the scapegoat mechanism and examination of the Bible to which he has devoted the same attention as to non-Christian mythical texts. In *Violence and the Sacred* (1972) he is convinced that the biblical revelation runs in the opposite direction to myth, even though the Bible contains the mythical material. God in the Bible is on the side of the innocent victim, not of the persecutors "the Bible operates as a critique and condemnation of sacrificial scapegoating, not as an example of it. For this reason Girard speaks of an opposition of 'myth' and 'gospel': the Gospel is the biblical spirit which exposes the truth of violent origins, takes the side of the victim, and works towards the overcoming of scapegoating as a viable means of social formation" (p. 63).

The author enriches the introduction to the third step by Franz Kafka's story entitled *In the Penal Colony*. The good choice of this supportive illustration speaks also about Kirwan's knowledge in the sphere of literature. Another example of his mastery is the usage of one of William Blake's epigrams while speaking about the ways of

reading the Bible. In this place Kirwan's theological background is revealed as he proposes three general approaches to the biblical texts, where Girardian understanding of the biblical story stands as the third one. "Girard's theory is an attempt to read the Bible afresh in the light of the criticisms of the 'masters of suspicion, such as Freud and Nietzsche'" (p. 72). Because of the human tendency towards projection and false transcendence, the biblical revelation is necessary. The biblical revelation is God's attempt to lead people to a new awareness that God is truly loving beyond all violence.

Girard cites a huge number of biblical passages, Kirwan chooses only six and offers evidence for a mimetic reading and finally draws them together by summing up Girard's Christianity as 'Johannine'. Girard refers to the 'Logos' of John where the Word comes into the world but is rejected. For John, Jesus's execution is also the moment of his exaltation. "We are called to see the true face of God in the scapegoat, or the Lamb of God, not the face of a persecuting deity" (p. 64).

As in the previous chapter Kirwan supplements the chapter with a short excursus on Girard and Nietzsche. Girard argues for the uniqueness of Christianity. The text which enables him to protect Christianity against a more general religious one comes from Friedrich Nietzsche- an unpublished fragment, relating to aphorism no. 1052 *The Will to Power* (1988). The first sentence Kirwan uses as a title of this chapter: "Dionysus versus the 'Crucified': there is the antitheses" (p. 85). According to Girard, Nietzsche's view of the uniqueness of Christianity which comes from anti-Christian perspective needs to be taken seriously. Nietzsche sides with Dionysus and holds Christianity responsible for the destruction of all culture. But in Girard's view Nietzsche is positive in recognising the truth of Christianity in an incomparable way "and in his being deeply but paradoxically involved in the process of making generative violence increasingly intelligible" (p. 86).

The fourth chapter called "Method and objection" is different from the preceding ones. As Kirwan himself says it is "more abstract" (p. 89). He tries to deepen the understanding of Girard's theory and tries to see it as a whole. He also elucidates some methodological issues raised by Girard's thinking and looks at some objections against

it. Kirwan suggests seven areas of concern. The first two can be described as methodological in a broad sense: 1. The theoretical status of mimetic theory, 2. Girard and philosophy. Then specific questions which are necessary to put to the theory itself: 3. The anthropology of the scapegoat mechanism, 4. Girard and historical Christianity, 5. Girard's gnosticism and finally two specific assessments of mimetic theory: 6. Theological critique: Girard, Schwager and Balthasar, 7. Feminist reception of mimetic theory (p. 90–91).

As Kirwan himself admits, he doesn't deal with all of them to the same extent. Generally speaking, Kirwan tries throughout the whole chapter to give the whole picture of Girard's theory, its difficulties and still open dimension which need further development as in the case of a pessimistic analysis of society. Kirwan tries to balance each part by showing the opposites sides. The criticism and broadness of various views help the reader to actually understand Girard's work and explicitly show Kirwan's aptitude to appraise it. I won't go into all the parts but for instance in the second part he discuss the scientific status of Girard's theory. He raises several charges that have been brought against Girard – e.g. his theory is 'totalising' or 'totalitarian'. The answer is provided by Girard's own words in which he insists that the "maturity of a science will be enhanced by its ability to acknowledge its cultural contextuality, and also answer large and fundamental questions" (p. 97). In the fifth part Kirwan examines the charge of gnosticism which has been levelled at Girard from several quarters. Judging this label as imprecise he justifies Girard's Christianity as 'Johannine' which might perhaps be seen together with "the 'quasi-gnostic' tenor in some of his statements" (p. 105). In the sixth part dealing with Girard in relationship to the theologians Kirwan expresses mainly Girard's indebtedness to Raymund Schwager, the Swiss Jesuit. Schwager made extensive use of mimetic theory especially in his dramatic soteriology and called for the importance of theology which "needs a religious theory of the victim that covers all fields of human science" (p. 107) something that is offered by René Girard. Kirwan reveals their mutual co-operation in the understanding of sacrifice and its use in theology. As usual to balance this point of view Kirwan comes with the opposite in criticism of another Swiss theologian Hans Urs von Balthasar. He is sympathetic to Girard and

Schwager's approach but offers a number of criticisms, e.g. that Girard has distorted Anselm's theory of sacrifice, the insistent use of the terminology of 'power' and 'violence' and neglecting 'justice' or the fact that 'their dramatic theology overemphasises the social dynamic of the Crucifixion and underplays its significance as an event between the Father and the Son and so on. In the final part Kirwan stands on the critical side and acknowledges that some of the feministic criticism can have some degree of truth in claiming he universalises the conception of "humanity, violence and religion which are Eurocentric and androcentric" (p. 111). However, there are positive ways in which the mimetic theory can be taken up by feministic theology.

The final chapter Kirwan names very characteristically "The Future of Mimetic Theory." Like the self-explanatory title Kirwan admits that a scapegoat mechanism is a double-edged sword. On one hand it is good we know that innocent people are victimised to maintain social stability but on the other hand what happens with this stability? Girard is convinced that the power of the Gospel message can help, but another matter altogether is what humankind does with this knowledge. Kirwan is, as he concedes, a little bit apocalyptic here saying "either we will all of us undertake the kind of renunciation and non-violent love which is at the heart of the Gospel message; or we will die, because our inoculations against overwhelming violence no longer work" (p. 112). Kirwan mentions *Colloquium on Violence and Religion* (COV&R) which summons scholars who wish to explore or criticise and develop the mimetic model and where its possible future lies. He also illustrates some directions that mimetic theory has taken, e.g. an attempt to establish a firm interdisciplinary foundation for a mimetic insight Research Group, based at the University of Innsbruck. Or there are some who are interested in Girard's discoveries as hermeneutic and its pastoral implications. Another example is the scholar James Alison who sees in Girard's work the possibility to reinterpret some of the Christian themes such as salvation, creation, eschatology and so on. Closing this part of the chapter Kirwan summarizes as follows about the value of mimetic theory: "It can enable a structured and responsible reflection upon religion in the contemporary world, and it can offer a way of reading stories so that

faith, hope and love may be challenged, confirmed, nourished, or even called into being” (p. 116).

Like all the material in the book the bibliography is very well organized, consisting of chronologically arranged records of all of Girard’s books, and some of his articles and interviews. which are referred in this book, the secondary works on Girard’s are, as Kirwan mentions, also selective.

To what extent does Kirwan discover Girard? We can sum this up and answer the question with Girard’s own words: “Really wonderful; an elegantly written initiation into the mimetic theory. I am lucky to have interpreters who understand what I want to say and who can write so well” (the back cover of the book).

We can appreciate the perfect editing of the book. Firstly Kirwan introduces Girard’s theory step by step, then he comes with a very well balanced appraisal and concludes with his future perspective of the theory. We can see both Kirwan’s deep understanding of Girard’s work and also his ability to look at it from a critical distance. Kirwan puts both his heart and knowledge into the text. Moreover, the book is very readable, written in a very accessible and lucid style while keeping its expertise. Generally the book shows the tremendous scope of Girard’s work in the light of today’s world. We become aware of many links between literature, philosophy, religion and everyday life. The book always manages to keep Girard’s theories inside the context of everyday life and thus gives the theories a relevance to our lives.

The book is one which can be highly recommended both to experts of Girard and also to beginners who need a perfect introduction to his work and life.

*Kateřina Tůmová, Prague*

## ADDRESSES OF THE CONTRIBUTORS TO THIS ISSUE

- Pavel Keřkovský      kerkovsky@etf.cuni.cz  
Univerzita Karlova v Praze, ETF  
Černá 9  
CZ-115 55 Praha 1
- Gerhard Sauter      Lochnerstr. 76  
D-53757  
Sankt Augustin
- Filip Susa      filip.susa@evangnet.cz  
Libštát č. 83  
CZ-512 03
- Kateřina Tůmová      katerinabauer@yahoo.com  
Závěrka 7  
CZ-160 00 Praha 6 Břevnov
- Joachim Vette      j.vette@arcor.de  
Wissenschaftlich-Theologisches Institut  
Kisselgasse 1  
D-69117 Heidelberg
- Jan Zámečník      zamecnikovi@gmx.net  
Českobratrská 65  
CZ-779 00 Olomouc

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](mailto:atla@atla.com), WWW: <http://www.atla.com>.