

BACK TO EUROPE!

"Back to Europe!" was the slogan of the Czech Civic Forum, the platform of the democratic forces in times after the Velvet Revolution of 1989. Back to the European traditions of democracy and human rights, it meant. It seemed obvious that the cultural and political orientation of Central Europe had no alternatives than to become member of the European Union. That step had to erase the artificial division of Europe in East and West and to mark the end of an era of totalitarianism of several kinds and colors. In that spirit a man in the crowd gathered on the Prague Old Town Square to celebrate the accession in the night of 30 April and 1 May 2004, cried out: "Konec bolševismu!" The end of bolshevism!

One year after the accession of the Central European countries to the European Union much seems uncertain about Europe, its meaning, orientation and identity. Western Europe seems unsure about its relation to the other parts of Europe, is the feeling of many in the new EU member states. The old members were mentally not prepared to accept the new countries in their midst with full rights as far as it would have an effect on their life and well-being. "They are taking Europe away from us," was a wide-spread feeling in France and the Netherlands in the last months. Give us back Europe!

With the end of the Iron Curtain many paradigms got out-of-date all of a sudden. Our reality in East and West, North and South, is much more multi-faceted than we imagined and that worries us. The search for the new boundaries between cultures, socio-political values and systems and between religions is in full speed. In that development to accept a country religiously dominated by Islam, is for many Europeans a bridge to far. The public image of Islam is seriously damaged by the violence in the Middle East and elsewhere committed in the name of religion and God. In this urge for simplifications the question of the responsibility of other (non-islamic) actors for the violence is easily forgotten.

Many forget that the encounter between Islam and Christianity is as old as Europe itself, either on the Iberian peninsula or on the Balkans. True, a lot of violence has happened between the two sides because of the religious and cultural differences, but also a tremen-

dous impuls for European culture has come out of the encounter between the two. In times of uncertainty about Europe's identity we need much more to underline the manifoldedness of its roots and its history.

The article of Michel Dion, "La démarche fondationnelle de la théologie des religions," could be a help in that direction. Dion develops a foundation from christian theology for the interreligious dialog by stressing the compatability of parts of theological thinking in the main religious traditions of our world.

Karl-Reinhart Trauner brings us the interesting story of theological student Jan Řezníček, who was sentenced to death during the First World War because of his involvement in finding perspectives for the future for his homeland and Central Europe. And finally Anthony Noble gives us insight in the ways and stumbling-blocks of understanding music of pre-Modern times, especially the Baroque. As the world of the music is the sound, not the text, the problem of understanding music from periods when the human actor had a different role and significance, is a specific type of *Sitz im Leben*, or perhaps *Sitz im Ohr*. We hope that this issue of *Communio Viatorum* will bring you the experience of a well-composed and beautiful symphony.

Peter C. A. Morée, Prague

„DAS URTEIL LAUTET: ... TOD DURCH STRANG.“ DER THEOLOGiestUDENT JAN ŘEZNÍČEK UND DER ZUSAMMENBRUCH DER HABSBURGERMONARCHIE

Karl-Reinhart Trauner, Wien

Vorbemerkung

Der vorliegende Aufsatz betrifft ein heikles Thema der gemeinsamen Geschichte Tschechiens und des heutigen Österreichs: das Auseinanderbrechen der Habsburgermonarchie. Die politische Rolle der Vertreter der einzelnen, nach Selbständigkeit strebenden Nationalitäten wird bis heute verschieden beurteilt, was sehr eng mit der eigenen Identität des jeweils Beurteilenden zusammenhängt. Noch komplexer ist das Thema unter einem konfessionellen Gesichtspunkt.

Eine Literaturrecherche zum vorliegenden Thema im Gesamtkatalog des Österreichischen Bibliothekenverbundes endet dabei bezeichnend: Es findet sich kein (!) Buch, das den Suchkriterien „tschechisch“, „evangelisch“ und „Weltkrieg“ entspricht. Zu den Kriterien „evangelisch“ und „Erster Weltkrieg“ wird immerhin ein Titel ausgeworfen, der sich allerdings bei näherer Betrachtung als nicht passend herausstellt.¹ Die Tendenz der Ergebnisse – ob sie nun bedienungstechnisch verbesserbar sind oder nicht – weist jedenfalls darauf hin, dass es sich bei der Frage um die Rolle evangelischer tschechischer Intellektueller am Beginn des Ersten Weltkrieges um ein bislang in der österreichischen Geschichtsschreibung wenig beachtetes Forschungsgebiet handelt. – Einzig die Rolle herausragender Vertreter, allen voran Tomáš Garrigue Masaryk, findet auch im konfessionellen Kontext Beachtung.

¹ Internet-Recherche (<http://www.bibvb.ac.at/verbund-opac.htm>) vom 25. Dez. 2003. Die sonst sehr instruktive Publikation von Thomas Winkelbauer (Hg.), *Kontakte und Konflikte. Böhmen, Mähren und Österreich. Aspekte eines Jahrtausends gemeinsamer Geschichte* (= Schriftenreihe des Waldviertler Heimatbundes 36), Horn-Waidhofen a. d. Thaya 1993, thematisiert konfessionelle Fragestellungen nicht.

Ein Fallbeispiel soll in diesen Bereich Licht werfen. Es betrifft zweifelsfrei mit der Wiener Evangelisch-Theologischen Fakultät eine Nische der ebenfalls zu den Nischen österreichischer Identität zählenden Evangelischen Kirche, andererseits mag vielleicht gerade diese Nische den Blick auf das Ganze ermöglichen.²

Die Evangelisch-Theologische Fakultät in Wien

Die 1821 gegründete Wiener Fakultät – in der Zeit der Monarchie allerdings nie Teil der Alma Mater Rudolphina – war die zentrale Ausbildungsstätte mindestens für jene Teile der Habsburgermonarchie, die ab dem Ausgleich als „die im Reichsrat vertretenen Königreiche und Länder“ oder volkstümlich als „Cisleithanien“ bezeichnet wurden. An der Wiener Fakultät konfigurierte sich der Vielvölkerstaat Cisleithaniens im Kleinen.³ Die Lehrsprache war von ihrer Gründung an deutsch bzw. lateinisch. Bemühungen um Etablierung von Lehrveranstaltungen in slawischen Sprachen führten 1849 zur Gründung einer Lehrkanzel für Praktische Theologie.⁴ Die Inhaber dieser Lehrkanzel waren durchwegs bewusste Slawen.

Mit Josef Bohatec wurde 1913 ein Tscheche auf den Lehrstuhl für Systematische Theologie H. B. berufen;⁵ seit 1895 war bereits

² Die ersten Detailuntersuchungen zu diesem Thema erfolgten im Rahmen der Arbeitsgemeinschaft zur Fakultätsgeschichte der Evang.-Theol. Fakultät der Alma Mater Rudolphina ab dem Wintersemester 1994/95. Ihrem Leiter, Herrn Univ.-Prof. Ministerialrat Dr. Karl W. Schwarz, sei für seine zahlreichen Hinweise und sein freundschaftliches Entgegenkommen herzlicher Dank gesagt. Für die Übersendung der wichtigsten Quelle dieser Untersuchung, Jan Řezníčeks Erinnerungen mit dem Titel „Ve věži smrti [Im Turm des Todes]“ sei Herrn Prof. Dr. Josef Smolik, Prag (Praha) sowie für deren Übersetzung ins Deutsche Herrn Oberstleutnant Manfred Gratzner, Kirchdorf a. d. Krems (Oberösterreich) sehr gedankt. Wichtige Hinweise verdanke ich auch Herrn Oberst des höheren militärfachlichen Dienstes Dr. Wolfgang Kuderna, Wien.

³ Zum Verhältnis der Nationalitäten an der Evang.-Theol. Fakultät vgl. Karl-Reinhart Trauner, Die eine Fakultät und die vielen Völker: Die Evangelisch-Theologische Fakultät zu Wien im nationalen Spannungsfeld der Habsburgermonarchie; in: Karl Schwarz/Falk Wagner (Hg.), *Zeitenwechsel und Beständigkeit*. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien 1821–1996 (= Schriftenreihe des Universitätsarchivs/Universität Wien 10), Wien 1997, 71–98.

⁴ Vgl. Karl Schwarz, Wien und das slowakische Luthertum im 19. Jahrhundert. Karl Kuzmány – ein Lehrer der Kirche; in: *Lutherische Kirche in der Welt* 40 (1993), 159–172; hier: 164.

⁵ Vgl. Karl Schwarz, Von Prag über Bonn nach Wien: Josef Bohatec und seine Berufung an die Wiener Evangelisch-theologische Fakultät im Jahre 1913; in: *Com-*

der Lehrstuhl für Praktische Theologie durch den Tschechen Gustav Adolf Skalský, der sich die Berufung Bohatec' deutlich befürwortet hatte, besetzt. Von großem Interesse ist, dass Bohatec 1903 bei Masaryk in Prag (Praha) zum Doktor der Philosophie promoviert wurde. Seine Berufung auf den reformierten Lehrstuhl beendete eine ziemlich lange, seit 1899 währende Vakanz. Diese war von den tschechischen Hörern reformierten Bekenntnisstandes schmerzlich beklagt worden, und wurde als brüskierende Geringschätzung der Kirche H. B. empfunden, deren Schwergewicht bei den Tschechen lag. „An diesem Punkt ist der Nationalitätenkonflikt des Habsburgerreiches mehr als deutlich zu spüren: Die Furcht, daß ‚pro futuro eventuell die zwei slawischen Lehrkräfte als Besitzstand aufgefaßt werden könnte,‘ bestimmte den Fakultätsalltag.“⁶

Die Kriegsfreiwilligmeldung 1914

Die ersten Verluste im Weltkrieg, v. a. in Galizien, aus dem zahlreiche Theologiestudenten stammten, bedingte auch unter den evangelischen Theologiestudenten in Wien tiefe Betroffenheit. Am 26. November 1914 fand deshalb eine Fakultätsversammlung unter dem Vorsitz des Studenten Josef Rudolf Beck statt, an der auch der Dekan der Fakultät, Fritz Wilke, und Josef Bohatec teilnahmen. Auf dieser Versammlung stellte Josef Rudolf Beck den Antrag, dass sich die Theologiestudenten kriegsfreiwillig melden sollten.⁷

Einer der Kriegsfreiwilligen, Hans Koch, erklärte Jahrzehnte später als Motiv für den freiwilligen Kriegsdienst, dass, „da die österrei-

munio Viatorum 35 (1993), 232-262; Johann K. Egli, D. Dr. Dr. Josef Bohatec, Der Mann und sein Werk; in: *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* (JGPrÖ) 71 (1955), 23-65; Johannes Dantine, Josef Bohatec, Calvinforscher und Lehrer der Kirche; in: Karl Schwarz/Falk Wagner (Hg.), *Zeitenwechsel und Beständigkeit*. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien 1821-1996 (= Schriftenreihe des Universitätsarchivs/Universität Wien 10), Wien 1997, 469-487.

⁶ Karl Schwarz, Theologische Kirchenrechtslehre in Wien. Eine Skizze zum Kirchenrechtsunterricht an der Evangelisch-theologischen Fakultät; in: Andrea Bolu-minski (Hg.), *Kirche, Recht und Wissenschaft* (= Festschrift A. Stein z. 70. Geburtstag), Neuwied 1995, 231-259; hier: 251.

⁷ Zur Kriegsfreiwilligmeldung vgl. umfassender Karl-Reinhard Trauner, Vom Hörsaal in den Schützengraben. Evangelische Theologiestudenten im Ersten Weltkrieg, Szentendre 2004.

chischen Waffen nicht ganz glücklich, die Theologen ihre Begünstigung als Schmach“ empfänden.⁸ Gemeint war damit die gesetzliche Regelung im Wehrgesetz (§ 29, Wehrgesetz [WG] 1912), die Studenten der Theologie von jeder Kriegsdienstleistung befreite.

Traf der Appell zur Kriegsfreiwilligmeldung bei den deutschen Hörern auf offene Ohren, so fand sich doch ein gewisser Widerstand bei den Tschechen. – Die Wiener Fakultät umfasste in jenem Wintersemester 1914/15 82 Studenten, davon waren ihrer Nationalität nach 59 Deutsche (einschließlich der acht Siebenbürger Sachsen), 19 Tschechen, drei Polen und ein Ruthene.⁹

Die tschechischen Studenten wandten ein, dass ein Diener Christi nicht die Waffen gegen andere Menschen erheben dürfe, weshalb die tschechische Hörerschaft den Antrag auf geschlossene Meldung zum Kriegsdienst ablehnte. Josef Rudolf Beck versuchte dann dahingehend eine Einigung zu erzielen, als er einwandte, „daß die tschechischen Hörer doch kein Gewissensbedenken hegen könnten, sich wenigstens für den Sanitätsdienst dem Vaterland zur Verfügung zu stellen.“¹⁰ Es sollte dem Einzelnen freigestellt sein, „statt des Waffendienstes die Pflege der Verwundeten und Kranken zu wählen.“¹¹ Dieser Antrag wurde dann schließlich auch angenommen.¹²

Der Dekan der Fakultät, Prof. Fritz Wilke, der um entsprechende Vermittlung gebeten worden war, erreichte sowohl beim Unterrichtsministerium als auch beim Evangelischen Oberkirchenrat breite Zustimmung zum Ansinnen der jungen Theologen. Mit Vertretern der

⁸ Hans Koch, *Kyr Theodor*, Wien o.J. [1967], 96.

⁹ Nach Fritz Wilke, Art. „Von unseren kriegsfreiwilligen Theologen“; in: *Evangelische Kirchenzeitung für Österreich* (EKZÖ) 22/15. Nov. 1916, 221–225; hier: 222.

¹⁰ Nach Josef Beck, *50 Jahre „Wartburg“*. Gedenkschrift zum 100semestrigem Stiftungsfest, Wien 1935, 21; vgl. auch Georg Loesche, *Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich*, Wien-Leipzig ³1930, 689f. Zur allgemeinen Situation innerhalb der österreichischen Wehrmacht vgl. u.a. Richard Plaschka, *Contradicting Ideologies: The Pressure of Ideological Conflicts in the Austro-Hungarian Army of World War I*; in: ders. (Hg.): *Nationalismus, Staatsgewalt, Widerstand. Aspekte nationaler und sozialer Entwicklung in Ostmittel- u. Südosteuropa* (Festschrift z. 60. Geburtstag = Schriftenreihe des Österreichischen Ost- und Südosteuropa-Instituts 11) Wien 1985, 263–275.

¹¹ Koch, *Kyr Theodor*, 96.

¹² Vgl. dazu auch Jan Rezníček, *Ve věži smrti* [Im Turm des Todes], Choceň [Chotzen] ²1936, 121.

Fakultät sprach er auch beim Ministerium für Landesverteidigung vor.¹³

Das k.k. Ministerium für Landesverteidigung fand mit Erlass vom 18. Jänner 1915 „unter voller Anerkennung der darin zum Ausdruck kommenden patriotischen und opferwilligen Gesinnung der Hörschaft der evang. theolog. Fakultät in Wien [...] zu gestatten, daß die Kandidaten des geistlichen Standes der evang. Kirche auf die Dauer des jetzigen Krieges auf die im § 29 W. G. gewährte Begünstigung, auch im Kriege von jeder milit[är]ischen] Dienstleistung enthoben zu sein, verzichten und über ihren Wunsch zur Präsenzdienstleistung herangezogen werden können.“¹⁴ – Bereits Anfang Februar 1915 zogen die ersten Studenten (zum Dienst in der Truppe) ins Felde; also nur knapp mehr als zwei Monate nach dem Fakultätsbeschluss.

Beziehungen zum Staat

Die verschiedenen Reaktionen auf den Aufruf zur Kriegsfreiwilligmeldung weisen auf tiefere als bloß fakultäts- oder kircheninterne Spannungen. Sie waren Ergebnis eines bereits seit fast hundert Jahren andauernden nationalen Differenzierungsprozesses, der v. a. auf tschechischer (wie auch slowakischer) Seiten nicht unwesentlich durch Vertreter und Mitglieder der Evangelischen Kirchen vorangetrieben worden war.¹⁵

¹³ Vgl. EKZÖ 2/15. Jan. 1915, 21; Kyffhäuser Nov.-Dez. 1914, 11.

¹⁴ Erlass/Schreiben des Ministeriums für Landesverteidigung an die Hörschaft der k.k. evang. theolog. Fakultät (zu Händen des Herrn cand. theolog. Josef Rudolf Beck) v. Wien, 18. Jän. 1915; in: K. k. Minister für Landesverteidigung, Departement – XIV, Nr. 1594 ex 1914 v. Wien, 18. Jän. 1915; in: ÖStA-KA k. k. Min. f. LV 1914 Dep. XIV Nr. 1594.

¹⁵ Vgl. dazu zusammenfassend Otto Urban, *Die tschechische Gesellschaft 1848 bis 1918*, Wien-Köln-Weimar 1994; weiters Friedrich Gottas, *Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie*; in: Adam Wandruszka/Peter Urbanitsch (Hg.), *Die Habsburgermonarchie 1848–1918*, Bd. IV: Die Konfessionen, Wien 1985, 489–595; Richard Plaschka, *Comments. The Czechs and Poles as Integrating and Disintegrating Factors in the Habsburg Empire*; in: ders.: *Nationalismus, Staatsgewalt, Widerstand. Aspekte nationaler und sozialer Entwicklung in Ostmittel- u. Südosteuropa* (Festschrift z. 60. Geburtstag = Schriftenreihe des Österreichischen Ost- und Südosteuropa-Instituts 11) Wien 1985, 204–209; Rudolf Řičan, *Das Reich Gottes in den böhmischen Ländern*. Geschichte des tschechischen Protestantismus, Stuttgart 1957.

Noch 1915 veröffentlichte der Wiener Ordinarius für Altes Testament, Fritz Wilke, eine Abhandlung mit dem Titel „Ist der Krieg sittlich berechtigt?“, „¹⁶ gewidmet „den Helden im Felde in Dank und Ehre.“ Den Ausführungen zugrunde liegt seine Antrittsrede als Dekan der Wiener Fakultät 1914.¹⁷ Wie eine Antwort auf die Bedenken der tschechischen Hörer lesen sich diese Seiten, die einen guten Einblick auf die ethischen Grundmuster der Zeit bieten. Wilke trug damit nicht unwesentlich zur Kriegsbegeisterung und -verblendung bei.

Nach einer Einleitung, in der Wilke feststellen muss, dass es unmöglich sein wird, „ein Urteil über die sittliche Berechtigung des Krieges (abzugeben), das ungeteilte Zustimmung hervorrufen könnte,“¹⁸ untersucht er die Spannungen zwischen dem christlichen Liebesgebot und der Kriegsführung.

Das Gebot der Nächstenliebe bezieht sich nach Wilke auf jeden, „der zunächst unserer Hilfe bedarf, und die Liebe soll sich nicht in Gefühlen und Überlegungen, sondern in der Tat, in der werktätigen Hilfeleistung äußern.“¹⁹ So wären also die Feldsoldaten des eigenen Landes die Nächsten, um die es sich zu sorgen gelte.

Deutlich politischer als das erste Kapitel ist bereits das zweite: „Völkische Gesinnung oder Weltbürgertum?“ Wilke vertritt hier durchaus die zu seiner Zeit allgemein vertretenen Theologie der Schöpfungsordnung, nach der man in erster Linie jenem Volke verpflichtet ist, in das man hineingeboren wurde: es sei „gottgewiesenes Arbeitsfeld.“²⁰ Im dritten Kapitel: „Schiedsgericht und Völkerleben“ konstatiert Wilke die deutlichen Grenzen einer internationalen Friedensordnung, das den Ersten Weltkrieg als „Notkrieg“ qualifiziere.

Der Krieg zwingt zudem zur Ordnung und Gestaltung der auseinanderstrebenden Kräfte; er sei der große Ordner und Bildner im

¹⁶ Fritz Wilke, *Ist der Krieg sittlich berechtigt?* Leipzig 1915. Eine Zusammenfassung durch den Autor findet sich überdies in: *EKZÖ* 3/1. Febr. 1915, 29-32 u. 5/1. März 1915, 57-60.

¹⁷ Vgl. *Evangelisches Vereinsblatt für Oberösterreich* 1/Jän. 1915, 6; *EKZÖ* 23/1. Dez. 1914, 303.

¹⁸ Wilke, *Krieg*, 8f.

¹⁹ Ebd., 20.

²⁰ Ebd., 39.

Völkerleben, der Begründer der Nationen, der Organisator der Staaten; die traurigen Verluste an Menschenleben suche er durch Sicherung, Läuterung, Kräftigung der Gesamtheit und des Nachwuchses, durch Neuschöpfung und Neubildung zu ersetzen.²¹

Wilke bezog seine Gedanken wohl in erster Linie auf seine deutsche Hörerschaft; für ihn waren seine Gedanken unzweifelhaft eine Begründung für die Rechtmäßigkeit des Krieges, den Österreich-Ungarn (wie auch das Deutsche Reich) führte. Alles andere, so intendiert die Rede, sei damit gewissermaßen unsittlich. - Aber konnten die tschechischen Studenten die Ausführungen Wilkes nicht auch anders verstehen; z.B. jene Aussage, dass die eigene Nation das „gottgewiesene Arbeitsfeld“ ist, dem man verpflichtet sei? Hier drehte sich dann die Argumentation gegen Wilkes Intention.

Während die deutsche Studentenschaft - wie die gesamte deutsche Nationalität der Habsburgermonarchie - weitgehend loyal zum Staat stand, waren diesbezüglich am Vorabend des Weltkrieges bei den Tschechen Zweifel aufgekommen.

Am *fin de siècle* wurde das tschechische Vereinswesen zum Sammelplatz tschechischer bzw. slowakischer Exponenten. 1868 wurde der „Akademický spolek“ [Akademikerverein] gegründet, die „Zentrale der tschechischen akademischen Jugend in Wien,“²² dessen Vorsitzender Masaryk unter dem Pseudonym „Vlastimil“ [der Heimatliebende] einige Jahre war. Bereits fünf Jahre nach Gründung des „Sokol“ [Falke] wurde ein eigener Verein in Wien begründet, der Schulverein „Komenský“ [Comenius] gab wichtige Impulse für eine Erziehung im tschechischen Sinne.

Bereits kurz nach dem Attentat auf Franz Ferdinand kam es in Wien zu antiserbischen Demonstrationen, die in weiterer Folge auch zu Ausschreitungen gegen Slawen insgesamt in Wien führten.²³ Der Kriegsbeginn bedingte aber andererseits auch in weiten Kreisen eine Solidaritätswelle mit der Monarchie; das Gebäude der Komenský-

²¹ Ebd., 120.

²² Karl Maria Brousek, *Wien und seine Tschechen. Integration und Assimilation einer Minderheit im 20. Jahrhundert* (= Schriften des Österreichischen Ost- und Südosteuropainstituts 7), Wien 1980, 15.

²³ Vgl. ebd., 25.

Schule wurde dem Kriegsministerium als Lazarett zur Verfügung gestellt.²⁴

Dennoch können solche Solidaritätsbezeugungen nicht darüber hinwegtäuschen, dass maßgebliche Vertreter der tschechischen Nationalität bereits auf Konfrontationskurs mit der Habsburgermonarchie waren. Bereits vor dem Krieg steigerte sich die tschechische Kritik an der österreichisch-ungarischen Außenpolitik deutlich.²⁵ V. a. der Führer der „Realisten“, Tomáš Garrigue Masaryk, versuchte eine eigenständige tschechische Außenpolitik ähnlich der der Ungarn, was ihm die Skepsis österreichischer Regierungskreise eintrug.²⁶

„Mit großer Anstrengung bemühte sich Masaryk, für die tschechische Gesellschaft auch über die deutsche Sprach- und Kultursphäre hinaus neue internationale Kontakte zu gewinnen. Durch seine Familienbeziehungen (er heiratete eine Amerikanerin hugenottischen Ursprungs) und durch seine wissenschaftlich-pädagogische Tätigkeit als Soziologe bevorzugte Masaryk die westliche Orientierung der Tschechen, besonders auf England und die Vereinigten Staaten von Amerika.“²⁷

Am Vorabend des Ersten Weltkrieges wurden – allerdings nur von den tschechischen Radikalnationalen – offen Fragen um die Entstehung eines eigenen tschechischen Staates diskutiert. Getragen waren diese Diskussionen von der Furcht vor einer deutschen Übermacht. „Es war in erster Linie diese existentielle Furcht [...], die einige tschechische Politiker von der Jahreswende 1913/14 an bis zu Kundschaftsangeboten an die russischen Regierungsstellen

²⁴ Vgl. ebd., 26.

²⁵ Vgl. Thomas Kletečka, Außenpolitische Vorstellungen von Parteien und Gruppen in Cisleithanien; in: Adam Wandruszka/Peter Urbanitsch (Hg.), *Die Habsburgermonarchie 1848–1918*, Bd. VI: Die Habsburgermonarchie im System der internationalen Beziehungen, I. Teilbd., Wien 1989, 399–458; hier: 421f.

²⁶ Vgl. Jiří Kofalka, *Tschechen im Habsburgerreich und in Europa 1815–1914*. Sozialgeschichtliche Zusammenhänge der neuzeitlichen Nationsbildung und der Nationalitätenfrage in den böhmischen Ländern. Integration und Assimilation einer Minderheit im 20. Jahrhundert (= Schriften des Österreichischen Ost- und Südosteuropainstituts 18), Wien 1991, 280.

²⁷ Ebd., 269. Zu Masaryk vgl. u.a. Radan Hain, *Staatstheorie und Staatsrecht in T. G. Masaryks Ideenwelt* (= Zürcher Studien zum öffentlichen Recht 129), Zürich 1999; eine biographische Zusammenfassung der Forschungsergebnisse auf: <http://www.masaryk.ch/>.

brachte. Václav Klobfáč bot dem Außenminister Sazonov²⁸ und dem russischen Generalstab eine aktive Mitarbeit seiner Tschechischen Nationalsozialen Partei für den Fall des Vordringens der russischen Armee in die böhmischen Länder an. Auch Karel Kramář knüpfte im Mai 1914 vertrauliche Kontakte mit den politischen Repräsentanten Rußlands und sandte an das russische Außenministerium den Entwurf einer Slawischen Konföderation unter dem Vorsitz Rußlands.²⁹ Auch wenn diese Positionen nicht verallgemeinert werden können, deuten sie dennoch auf eine weitgehende Entfremdung zwischen führenden tschechischen Persönlichkeiten und der Habsburgermonarchie am Vorabend des Weltkrieges hin. Man ging deshalb seitens der deutschen Politiker tendenziell von einer eher nicht-loyalen Haltung der tschechischen Bevölkerung gegenüber der Habsburgermonarchie aus.³⁰

Durch den Ausbruch des Weltkrieges verhärtete sich gerade in dieser Frage die Politik³¹ – nun war eine Diskussion über einen eigenständigen tschechischen Staat immer mit dem Vorwurf des Vaterlandsverrates verbunden. Der Fall Masaryks bestätigte dann in der öffentlichen Meinung diese Beurteilung.

Im September 1914 war ein Flugblatt im Umlauf, in dem es hieß, die vormarschierenden Russen kämen „nicht als Feinde, sondern als Befreier.“³² Ungefähr gleichzeitig konnte ein Polizeibe-

²⁸ Sergej Dimitrijewitsch Sazonow, 1910–16 russ. Außenminister.

²⁹ Kořalka, Tschechen im Habsburgerreich, 296. Zu Kramář vgl. Martina Winkler, *Karel Kramář (1860–1937). Selbstbild, Fremdwahrnehmungen und Modernisierungsverständnis eines tschechischen Politikers*, München 2002. Vgl. weiters Richard Plaschka, Verhaltenskrise gegenüber dem multinationalen Staat. Tschechen und tschechische Parteien im Oktober und November 1912; in: ders.: *Nationalismus, Staatsgewalt, Widerstand. Aspekte nationaler und sozialer Entwicklung in Ostmittel- u. Südosteuropa* (Festschrift z. 60. Geburtstag = Schriftenreihe des Österreichischen Ost- und Südosteuropa-Instituts 11) Wien 1985, 210–231.

³⁰ Das Sammelwerk *Das Verhalten der Tschechen im Weltkrieg*. Die Anfrage der Abg. Dr. Schürff, Goll, Hartl, Knirsch, Dr. v. Langenhan und K. H. Wolf im österreichischen Abgeordnetenhaus, hgg. v. d. Deutschnationalen Geschäftsstelle, Wien 1918 bietet eine tendenziöse Zusammenstellung dieser Vorbehalte aus deutschnationaler Sicht.

³¹ Vgl. u. a. Kořalka, *Tschechen im Habsburgerreich*, 297.

³² Zit. nach Richard Georg Plaschka, Prag September 1914. Nationale Impulse unter dem Eindruck der ersten Kriegswochen; in: ders.: *Nationalismus, Staatsgewalt, Widerstand. Aspekte nationaler und sozialer Entwicklung in Ostmittel- u. Südosteuropa* (Festschrift z. 60. Geburtstag = Schriftenreihe des Österreichischen Ost- und Südosteuropa-Instituts 11) Wien 1985, 253–261; hier: 253.

richt bemerken, daß man in weiten Teilen der tschechischen Bevölkerung Österreich-Ungarn bereits für verloren halte: „[...] als notwendige Folgeerscheinung wird die Selbständigkeit der Länder der böhmischen Krone – unter Hinzuziehung des slowakischen Teiles Ungarns und des von böhmischen Minoritäten durchsetzten Teiles von Niederösterreich – als eines selbständigen Königreiches angesehen.“³³

Nachdem Masaryk im September und Oktober 1914 zwei legale, jedoch konspirative Reisen in die Niederlande unternommen hatte, verreiste er im Dezember 1914 erneut; diesmal wollte er für wenige Wochen nach Italien und in die Schweiz. Aus wenigen Wochen wurden vier Jahre. Masaryk wurde während seines Aufenthalts in der Schweiz gewarnt, dass ihm nach der Rückkehr die Verhaftung drohe. Hier in der Schweiz – vornehmlich in Genf – begann Masaryk eine Exilbewegung für den Kampf gegen Österreich-Ungarn zu organisieren.³⁴ Ab Juli 1915 deklarierte Masaryk offen den Kampf. Ihm gelang es in den Jahren 1917 bis zum Frühjahr 1919, die in Russland lebenden Tschechen in der sog. „Tschechischen Legion“ zusammenzufassen, um sich am Verhandlungstisch auf eine bewaffnete Macht stützen zu können. In Washington gelang es ihm auch, Präsident Wilson, mit dem Masaryk verschwägert war, zur Änderung seiner „14 Punkte“ zu bewegen; als Friedensbedingung wurde jetzt nicht mehr die geplante Autonomie, sondern die staatliche Selbständigkeit der Tschechen und Slowaken genannt.

Unterstützt wurde Masaryk bspw. von Josef Svatopluk Machar in Wien, der mittelbaren Zugang zu Akten des Innenministeriums hatte und diese an Masaryk weiterleitete.³⁵ – Auch der prominente tschechische Politiker Karel Kramář wurde bald nach Kriegsbeginn aus politischen Gründen verhaftet.³⁶

³³ Zit. wird hier ein Stimmungsbericht der Polizeidirektion Prag vom 25. September 1914 (nach Plaschka, Prag September 1914, 255f.).

³⁴ Nach Rezníček, *Ve věži smrti*, 169 gab es „in Genf drei Arten von Tschechen [...], und zwar: 1. die Realisten der Masarykpartei, 2. die Partei, die gegenüber diesen in Opposition sind und aus den Russensympathisanten und Panlawisten bestehen, und 3. die Partei, die aus Tschechen besteht, die für Österreich arbeiten“.

³⁵ Vgl. Brousek, *Wien und seine Tschechen*, 28.

³⁶ Vgl. dazu die ideologisch gefärbte Darstellung in *Das Verhalten der Tschechen im Weltkrieg*, 36–43.

Diese politischen Spannungen hatten auch Auswirkungen auf die Evangelisch-Theologische Fakultät, und bedeuteten gerade für die tschechischen Lehrkräfte massive innere Belastungen. Als Vermittler zwischen Prag (Praha) und Wien geriet Gustav Adolf Skalský in schwierige Loyalitätskonflikte, als einer seiner Schüler – Jan Řezníček – verhaftet und von einem Kriegsgericht wegen Landesverrats zum Tode verurteilt wurde.³⁷

Der Fall Jan Řezníček

„Obwohl es in Wien zu keinen Wehrdienstverweigerungen von Tschechen kam, wurde für manche Mitglieder besonders nationaler Vereine durch die Einberufung an die serbische bzw. russische Front ein schwerer innerer Konflikt ausgelöst.“³⁸ – Der Theologiestudent Jan Řezníček war dieser Gewissensentscheidung entzogen.³⁹ Als der Entschluss der Kriegsfreiwilligmeldung der evangelischen Theologen erfolgte, befand er sich bereits – ab dem Wintersemester 1914/15 – auf einem Studienaufenthalt im Schweizerischen Basel. Im späteren Gerichtsakt wird er jedoch offenbar wegen seiner bereits erfolgten Musterung als „Res. Feldw. Kadettasp. [Reservefeldwebel Kadettaspirant] beim k.u.k. I. R. [Infanterieregiment] Nr. 21 in Kutteneberg“ bezeichnet.⁴⁰

³⁷ Vgl. Gustav Entz, Gustav Adolf Skalský; in: *JGPrÖ* 73 (1957), 3–8; hier: 7; Ernst Hofhansl, Non enim satis est literas discere: Die Wiener Professoren Skalský, Völker und Entz als Lehrer der Praktischen Theologie von 1885–1955; in: Karl Schwarz/Falk Wagner (Hg.), *Zeitenwechsel und Beständigkeit*. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien 1821–1996 (= Schriftenreihe des Universitätsarchivs/Universität Wien 10), Wien 1997, 487–512; hier: 494.

³⁸ Brousek, *Wien und seine Tschechen*, 26.

³⁹ Jan Řezníček; geb. am 14. Nov. 1890 in Trebnitz (Třebenice) im Bezirk Leitmeritz (Litoměřice) in Böhmen, nach Turn in Teplitz-Schönau (Teplice-Sanov) zuständig, evangelisch-reformiert, ledig. Sein Vater Wenzel Řezníček war reformierter Religionslehrer an der tschechischen Volksschule in Trebnitz (Třebenice) (Angaben nach K. k. Landwehrdivisionsgericht in Wien GZ.: Dst. 2039/15/35 v. Wien, 25. August 1915 [Rücklauf der Nachfrage an die Gemeindeverwaltung Turn]; in: *ÖStA-KA MKSM* 1917 Nr.118).

⁴⁰ Vgl. K. k. Landwehrdivisionsgericht in Wien GZ.: Dst. 2039/15/285 v. Wien, 23. März 1916; in: *ÖStA-KA MKSM* 1917 Nr.118. Das WG (1912) sieht vor, dass diejenigen, die bereits assentiert sind (d. h. tauglich befunden wurden), in die Ersatzreserve überstellt werden. Vgl. Bruno Schultz, *Hilfsbuch zur Einführung in die Praxis der österreichischen politischen Verwaltung*, Wien ²1913, 2. Bd., 297f.

Den Beginn des „Falles Řezníček“ schildert er selber am Beginn seiner Autobiographie „Ve věži smrti“ [Im Turm des Todes] – aus dieser soll in weiterer Folge ausführlicher als sonst im wissenschaftliche Bereich üblich zitiert werden, weil sie in deutscher Sprache nicht gedruckt vorliegt, aber einen guten Eindruck in die Gedankenwelt und Geschehnisse gibt.

Am 25. Juli 1915 fuhr Řezníček von Basel heimwärts über die österreichische Grenze. In Feldkirch wurde er festgenommen, vom Militär verhört und verhaftet.⁴¹ In seiner Autobiographie erinnert sich Řezníček daran, dass er offenbar nachrichtendienstlich überprüft worden war; ein unbekannter tschechischer Landsmann hatte die Gruppe von Studenten in ein Gespräch hineingezogen. „Damals widmeten wir der Unterredung mit dem ‚tschechischen‘ Landsmann keine große Aufmerksamkeit, weil wir ganz im Eindruck der denkwürdigen Feier des Hus waren, bei der Prof. Masaryk im ‚Salle de la Reformation‘ das erste Mal in der Öffentlichkeit die Forderung nach einem selbständigen tschechischen Staat vortrug.“⁴² Möglicherweise hatte auch der proösterreichisch gesinnte Pfarrer und Direktor des theologischen Alumneums in Basel, Pfarrer Jakob [?] Wirz, der die Tschechen ihrer politischen Reden wegen schon früher vernahmt hatte, den österreichischen Behörden Meldung erstattet.⁴³

Gemeinsam mit Řezníček waren die Theologen František Věchet, Miroslav Pokorný und Gustav Valchář angeklagt. Ihnen allen wurde tendenziell Ähnliches angelastet. In der Anklage wurde dann erläutert: In der Verhandlung wurde die Anklage noch näher durch den schon bekannten Sachverhalt erläutert: „Nach Beendigung des Wintersemesters 1914/15 begaben sich Frant. Věchet, G. Valchář, Oldřich Vančura und Josef Dobiáš nach Basel in der Schweiz, wo sie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der dortigen Universität immatrikulierten. Dort fanden sie schon andere evangelische Theo-

⁴¹ Jan Řezníček, *Ve věži smrti*, 3ff.

⁴² Ebd., 8. Er verweist auf Jaroslav Werstadt, *Ve jménu Husově za svobodu národa* [Im Namen Hus für die Freiheit des Volkes] (= památník osvobození [Gedenkbuch der Befreiung] 1935), Praha [Prag] 1935, der das Tagebuch Řezníčeks ausführlich zitiert.

⁴³ Vgl. die Bemerkung in der Urteilsbegründung; zit. nach Řezníček, *Ve věži smrti*, 160 [Rückübersetzung aus dem Tschechischen!].

logiestudenten: Jan Řezníček, Vlad. Šabacký, Jan Šabacký, Fr. Souček, Mír. Pokorný und Jaroslav Čapek.“⁴⁴ Die tschechischen Studenten gründeten eine tschechische Kolonie, wo natürlich auch politisiert wurde; „voll Hass gegenüber Österreich,“ wie die Anklageschrift ausführte.⁴⁵

Bei den anderen Theologiestudenten der tschechischen Kolonie kam jedoch noch ein anderer Tatbestand im Verhör zur Sprache; nämlich, inwieweit sich die Studenten der Wehrpflicht entzogen hätten. František Věchet, Gustav Valchář, Oldřich Vančura und Josef Dobiáš hatten sich erst nach Beendigung des Wintersemesters 1914/15, in dem der freiwillige Verzicht auf die Befreiung nach § 29 WG beschlossen wurde, nach Basel begeben, um zu immatrikulieren. Im Gegensatz zu ihnen waren Jan Řezníček und andere bereits zum Beginn des Wintersemesters 1914/15 übersiedelt.

Řezníček bemerkt dazu in seiner Autobiographie: „Fast die ganze zweite Hälfte der Anklage betrifft [deshalb] die Umgehung der Wehrpflicht, die Věchet und Valchář, dann Jan Šabacký, Oldřich Vančura und František Souček begangen haben. Die Militärverwaltung führte gegen diese Theologen – wie diese selbst sagten ‚Kriegstheologen‘ – viel belastendes und erschwerendes Material an, damit sie diese für ihre feindlichen Absichten bestrafen konnte.“⁴⁶ – Im Urteil findet sich darüber allerdings keine Bemerkung mehr.⁴⁷

⁴⁴ Zit. nach ebd., 160 [Rückübersetzung aus dem Tschechischen!].

⁴⁵ Zit. nach ebd., 160 [Rückübersetzung aus dem Tschechischen!] – Zum Wirken der Exiltschechen in der Schweiz aus Sicht der Deutschnationalen Österreichs vgl. Das Verhalten der Tschechen im Weltkrieg, 286–296.

⁴⁶ Řezníček, *Ve věži smrti*, 173.

⁴⁷ Hinter dem Sachverhalt steht die in den Quellen nicht näher ausgeführte Frage, ob der Verzicht auf die Begünstigung nach § 29 WG individuell oder kollektiv gedacht war. Zwar geht der Aktenbestand des k.k. Ministeriums für Landesverteidigung offenbar von einer individuellen Meldung aus, die Annahme des Verzichts durch das Ministerium für Landesverteidigung wie auch die Genehmigung durch den OKR erfolgten demgegenüber allerdings allgemein. Vgl. den diesbezüglichen Akt K. k. Minister für Landesverteidigung, Departement – XIV, Nr. 1594 ex 1914 v. Wien; in: *ÖStA-KA k. k. Min. f. LV 1914 Dep. XIV Nr.1594*. Dazu kam, dass bereits assentiierte (d. h. tauglich befundene) Theologen sich als Angehörige der Ersatzreserve gem. WG (1912) im Mobilisierungsfall innerhalb der Zeit ihrer Dienstpflicht als Militärseelsorger verwendet werden konnten. Vgl. Bruno Schultz, *Hilfsbuch zur Einführung in die Praxis der österreichischen politischen Verwaltung*, Wien ²1913, 2. Bd., 298.

Zur Last gelegt wurde ihm durch die österreichischen Behörden vor allem, dass er am 6. Juli 1915 in Genf an den Hus-Feierlichkeiten teilgenommen, und am 7. Juli gemeinsam mit fünf anderen tschechischen Studenten den bereits im politischen Exil lebenden Politiker Masaryk getroffen hatte.⁴⁸ „Nach der Ermittlung meiner Herkunft wurde mir vorgeworfen, dass ich aus Genf, von der Hus-Feier, die von tschechischen Hochverrätern, wie z. B. Masaryk, mit Feinden ‚unseres‘ Staates veranstaltet wurde, gefahren kam. Warum habe ich überhaupt teilgenommen? ‚Weil gerade heuer der 500. Tag der Verbrennung des Hus‘ war und weil wir Evangelischen diesen Tag jedes Jahr feiern. Als ein Verehrer des Hus fühlte ich die Pflicht, an irgendeinem Fest teilzunehmen‘, gab ich zu Protokoll.“⁴⁹

Der Untersuchungsrichter konfrontierte Řezníček in weiterer Folge auch mit den Äußerungen in seinem Tagebuch, das bei ihm gefunden und ihm abgenommen worden war, bezüglich der Hus-Feierlichkeit in Genf. „Jetzt erst habe ich gefühlt, welch denkwürdiges Ereignis das war, ein schöner und klarer Anfang von etwas Großartigem, das ich nur aus der Ferne und wie im Traum ahnte ... Der Revolutionskampf für den Frieden unseres Volkes im Namen des Mag. Jan Hus... Das ist der unwiderlegbare Beweis, dass unsere Tschechische Sache auf dem rechten Weg ist. Und an der Spitze steht Masaryk!“⁵⁰

Die Teilnahme an der Hus-Feier in Genf und das Treffen mit Tomáš Garrigue Masaryk waren dementsprechend die Hauptanklagepunkte gegen Řezníček; beides bedingte schließlich das harte Urteil: „In der Schweiz hatte die Hus-Feier deshalb eine außerordentliche Bedeutung für die Tschechen, weil hier Prof. Masaryk die Gelegenheit zum offenen politischen Auftreten gegen Österreich hatte. Am Abend der veranstalteten Feier am 4. Juli 1915 in Zürich in der tschechischen Gemeinschaft ‚Svatopluk Čech‘^[51] äußerte sich Prof. Masaryk in seiner Rede unter anderem folgend: ‚Hus, Žižka, Chelčický und Komenský stellen sich uns heute dar als ein lebendes tschechisches Programm. Dieses Programm verlor nur sei-

⁴⁸ Vgl. Řezníček, *Ve věži smrti*, 5.

⁴⁹ Ebd., 15.

⁵⁰ Ebd., 91f.

⁵¹ Čech, Svatopluk (1846–1908), Schriftsteller.

nen ausschließlich theologischen Charakter. Die tschechische Reformation befreite den tschechischen Staat von den fremden feudalen Einflüssen und machte ihn selbständig. Hoffen wir, dass auch heute, gemäß dem Programm aller tschechischen Parteien, wir unsere Selbständigkeit erobern.“⁵²

Bei der Verhaftung in Feldkirch wurde Řezníček als wichtigstes Beweisstück sein Tagebuch abgenommen. „Es waren dort Sätze, für die Leute in Österreich während des Krieges hingerichtet und eingekerkert wurden. [...] Es kamen mir jetzt einzelne Wörter und Sätze ins Gedächtnis, die sich keineswegs verleugnen lassen, und sie überführen mich eindeutig des Hochverrats.“⁵³ Einige Bemerkungen im Tagebuch lauteten: „Ach, möge schon das Ende Österreichs kommen!“, oder „Es lebe die Tschechische Republik!“⁵⁴

Sicherlich waren die österreichischen Behörden gerade im Falle des unbedeutenden Theologiestudenten übersensibel, häuften sich doch gerade Anfang 1915 die Fälle von Hochverrat durch Tschechen. Großes Aufsehen erregten v.a. auch die Zustände in der Armee, wie sie knapp vor der Festnahme Řezníčeks bekannt geworden waren. Das k. k. Infanterieregiment Nr. 28 „Viktor Emanuel III. König von Italien“, das als Prager Hausregiment galt, wurde im April 1915 wegen Feigheit und Hochverrat vor dem Feind aus dem Heer ausgeschlossen.⁵⁵ Am 15. Juni 1915 musste Erzherzog Josef

⁵² Zit. nach Ebd., 165 [Rückübersetzung aus dem Tschechischen!]. Řezníček, 168f. gibt in seinem Tagebuch folgendes noch wieder: „Nach ihm [Prof. Denis] stand (unser Professor) Masaryk auf, ergriff das Wort („obwohl er sich auf neutralem Schweizer Gebiet befand“) - es ist nicht in meinem Tagebuch, der Richter hat das eigenmächtig eingefügt! - erklärte er wörtlich, dass die tschechische Reformation, die ein moralisches Ideal des tschechischen Volkes bedeutet, heute für die Tschechen mehr darstellt als irgendwann eine Abtrennung von Österreich. Jeder Tscheche, wenn er die Geschichte seines Volkes kennt - sagte Prof. Masaryk -, muss zwischen der Reformation und der Gegenreformation wählen, muss sich entweder für die tschechische Idee entscheiden, oder für die Idee Österreichs, das das größte Organ der Reaktion in Europa war.“ Er erklärte dann hauptsächlich den Standpunkt der heutigen Tschechen zur Reformation und zu deren Aufgaben, und nach den Worten Havlíčeks [... ist es so], dass wir jetzt nämlich im Stande sind dafür zu leben und zu arbeiten, was unsere Vorfahren erduldeten und wofür sie starben. - Auch seine Rede wurde mit großem Beifall begleitet.“

⁵³ Ebd., 13.

⁵⁴ Ebd., 16; vgl. 91, 93.

⁵⁵ Vgl. Richard Plaschka, Zur Vorgeschichte des Übergangs von Einheiten des Infanterieregiments Nr. 28 an der russischen Front 1915; in: *Österreich und Europa*

resümieren, dass „tschechische Truppen [...] im Laufe des Feldzuges [...] wiederholt versagt oder nicht ganz entsprochen“ haben.⁵⁶ Berichte über andere Hochverratsprozesse fanden sich immer wieder in den Zeitungen.

Zum näheren Verhör und zur Verhandlung wurde Řezníček dann zum Militärgericht nach Wien gebracht. Hier wurden die Anklagepunkte konkretisiert. „Das Ergebnis dieses Verhörs war, dass mein Hochverrat in konkreten Umrissen feststand, sodass mir klar war, dass überhaupt keine Verteidigung möglich ist. [...] Denn gegen mich spricht das ganze Tagebuch, Bemerkungen im Notizbuch und die unsichtbaren [d.h. mit unsichtbarer Tinte geschriebenen] Briefe!“⁵⁷

Řezníček selbst bestätigt in seiner Autobiographie, dass er „in Basel [...] die Stadtbibliothek besucht und in dieser nach französischen Zeitschriften gesucht (hatte), in denen täglich die Nachrichten vom Verhalten der tschechischen Truppen an den Fronten und vom Verhalten des tschechischen Volkes im Hinterland erschienen. Die Nachrichten waren sehr genau und zuverlässig und uns Tschechen war es klar, dass diese von Landsleuten geschrieben wurden. Diese Artikel, die die Zeitschrift ‚Le Temps‘ [Die Zeit] brachte, habe ich manchmal abgeschrieben und ließ diese von meinem Freund F. Souček übersetzen. Manche habe ich mit unsichtbarer Tinte nach Böhmen geschrieben. Es stand dort vom Überlaufen tschechischer Truppen zu den Russen, von schamloser Behandlung der serbischen Bevölkerung durch die Österreicher, von Hinrichtungen, vom Eifer für den Krieg in Italien, von der Tätigkeit der tschechischen Leute im Ausland usw.“⁵⁸

Interessanterweise wird beim Verhör der tschechische Panslawismus kaum angesprochen. Nur an einer Stelle drückte der öster-

(Festschrift H. Hantsch z. 70. Geburtstag, hg. v. Institut für Österreichische Geschichtsforschung), Graz-Wien-Köln 1965, 455-464 sowie Wolfgang Kuderna, *Auszeichnungen von Truppenkörpern in der k.(u.)k. Armee und im Bundesheer der Ersten Republik Österreich*. Grundlagen für die Übernahme analoger Regelungen in den aktuellen Rechtsbestand des Bundesheeres (= Facharbeit als Übernahme als Offizier d.h.m.D [= des höheren militärfachlichen Dienstes]), Wien 1995, 34-37.

⁵⁶ Befehl des Erzherzogs Josef v. 15. Juni 1915, masch. Abschrift u. a. im Archiv des Konfessionskundlichen Institutes/Bensheim, Fasz. S185.810.26.

⁵⁷ Řezníček, *Vě věži smrti*, 90.

⁵⁸ Ebd., 90f.

reichische Untersuchungsrichter sein Unverständnis demgegenüber aus: „Jetzt sagen Sie mir aber“, begann mein Untersuchungsrichter Dr. Zechmeister mich aufs Neue zu fragen, „wie haben Sie sich das alles vorgestellt? Sie schreiben hier so über Österreich, als könnten Sie sein Ende nicht abwarten; Sie rufen: ‚Es lebe die Tschechische Republik!‘, Sie erklären Ihre Freude über den Sieg unserer Feinde, aber Sie brauchen keine Angst zu haben, Österreich wird Sie noch überleben. – Und unsere Feinde? Wir haben ihnen gezeigt, was Österreich kann! Aber was haben Sie bei alledem gedacht? Dass es Ihnen unter der russischen Knute besser gehen wird? Seien Sie froh, dass Sie in Österreich sind“, belehrte er mich.“⁵⁹

Innerlich kam Řezníček wohl in eine schwere Lage. Denn einerseits wollte er verständlicherweise dem Hochverratsprozess entgehen, aber andererseits: warum sollte er seine politische Meinung verleugnen? „[...] warum schrieb ich auf die erste Seite meines Tagebuches das Motto des Hus: ‚Liebe die Wahrheit... bis zum Tod‘?“⁶⁰

Jan Řezníček trat innerlich ja tatsächlich aus Überzeugung für die Schaffung eines tschechischen Staates ein – und kam damit in Konfrontation mit Österreich. Eine innerliche wie äußere Leugnung des Hochverratsvorwurfs durch österreichische Behörden wäre gewissermaßen ein Hochverrat gerade an seiner tschechischen Identität, die ihre Erfüllung in einem eigenständigen tschechischen bzw. tschechoslowakischen Staat sah, gewesen.

In seinem Verhör wurde Řezníček vom Untersuchungsrichter Dr. Zechmeister auch darüber „belehrt“, dass er froh sein solle, nicht – in Anspielung an den Wunsch vieler Tschechen – in Russland, sondern in Österreich zu sein. „Ich hätte am liebsten nach der Wahrheit geantwortet, dass ich mir wünschte, dass Österreich möglichst bald zerfallen möge, aber in der Not habe ich mir mit dem Vater des Volkes, Palacký, geholfen und dabei gedacht, dass Dr. Zechmeister die Richtigkeit meiner Ansichten noch erkennen würde.“⁶¹

⁵⁹ Ebd., 92.

⁶⁰ Ebd., 90.

⁶¹ Ebd., 93.

Bei seiner Urteilsverkündung begründete das k.k. Landwehrdivisionsgericht seinen Beschluss bezüglich Řezníček folgendermaßen:

„Johann Řezníček habe im Frühjahr u[nd] Sommer 1915 in Basel die Schriften u. Zeitungen:

1. das v[on] 25. März bis 15. Juli geführte Tagebuch, dessen Inhalt den wiederholten Wunsch nach Vernichtung der österr[eichisch-ungarischen] Monarchie u[nd] die Anpreisung der uns feindlichen Staaten enthält, endlich den gegen Österreich gerichteten Verrat als Pflicht hingestellt,

2. das Notizbuch beginnend mit den Worten ‚Petersburg, 3.3 ... u[nd] endend mit der Zusammenstellung seiner Einkünfte u[nd] Ausgaben v[on] 1. 10. 1912-12. 7. 1915, beinhaltend österr[eich-]feindliche Korrespondenzen aus Petersburg, Nisch, Rom, Paris, Mailand, London, Cettinje, die Verluste u[nd] Niederlagen der österr[eichisch-ungarischen] Armee tendenziös schildern,

3. die der ‚Baseler Nachrichten‘ entnommenen Zeitungsausschnitte aus folgenden Nummern: [...], ferner die Zeitung ‚Le Rire‘ [Das Lachen] [...] und ‚Le Miroir‘ [Der Spiegel] [...], beinhaltend österr.feindliche Artikel, deren Inhalt sind: Unruhen in Böhmen, Verspottung Österreichs u[nd] der österr[eichisch-]ung[arischen] Armee durch Karikaturen, Frauenrevolte in Prag, Eintritt von 9.000 Böhmen in die russ[ische] Armee, deutsche Rechtfertigungsversuche, Verhaftung von Dr. Kramář, Lob der tschechischen Freiwilligen durch Minister Millerand im französ[ischem] Senat, das den Dreibund verspottende Bild u[nd] eine Majestätsbeleidigung bildende Karikatur angefertigt, gesammelt u[nd] dieselbe auf der Reise von der Schweiz nach Österreich am 25. Juli [19]15 in der Absicht der Weiterverbreitung derselben mitgenommen, außerdem,

4. den in der Zeitung ‚Baseler Nachtrichten‘ v[om] 25.3.15 erschienenen Artikel [...], in dem er ausführt, dass die Schilderung der Verhältnisse in Böhmen in rosigen Farben u. die Nachricht von einer unerhörten Begeisterung der Tschechen gar nicht der Wirklichkeit entsprechen, dass solche Nachricht vom Blatte ‚Hlasü Národa‘ [Stimme des Volkes], welches vom Staate bezahlt u[nd] im Namen des ganzen tschechischen Volkes zu sprechen nicht berechtigt sei, herrühren, indem er also das Ausland über die staatsfeindli-

che Gesinnung der Tschechen u[nd] die Unrichtigkeit der loyalen Berichterstattung aufzuklären versucht, verfasst u. veröffentlicht.“⁶²

Das militärische Untersuchungsverfahren kommt dementsprechend zum Schluss: „Franz Věchet u[nd] Johann Řezníček haben hierdurch als unmittelbar Mitwirkende etwas unternommen, was auf die Losreissung eines Teiles von dem einheitlichen Staatsverbände oder Länderumfange des Kaisertums Österreich oder auf Herbeiführung oder Vergrößerung einer Gefahr für den Staat von aussen oder einer Empörung oder eines Bürgerkrieges im Inneren angelegt war.

Sie haben hierdurch das Verbr. des Hochverrates nach Par. 58 [c] STG. [Strafgesetz] begangen u[nd] werden gem. Par. 59 b 1. Abs. STG. [Strafgesetz] zum Tode durch den Strang verurteilt. [...]“⁶³

Miroslav Pokorný wurde zu zwei Jahren schweren Kerkers verurteilt. František Věchet und Gustav Valchář wurde hingegen vom Vorwurf, dass sie sich durch ihre Immatrikulation in Basel „missbräuchlich den Anspruch auf Enthebung vom Ldst.Dienste [Landsturmdienst] geltend machten,“ freigesprochen.⁶⁴ – Eine Nichtigkeitsbeschwerde gegen das Urteil über Jan Řezníček und František Věchet wurde vom Obersten Landwehrgerichtshof abgelehnt, sodass das Urteil Rechtskraft erhielt.⁶⁵

Konfessionelle Implikationen

Der Hochverrat von Jan Řezníček und den anderen reformierten Theologen gab jedoch über die Einzeltat hinaus Anlass zu Nachforschungen. Řezníček erinnert sich, dass der Untersuchungsrichter am Militärgericht in Wien, ein gewisser Dr. Zechmeister, „das ganze umfangreiche Material vorbereitete, das ihm in meinem Fall zur Verfügung stand, damit er einen Plan des Prozesses gegen die tschechisch-evangelischen Theologen ausarbeitete, und dass er – viel-

⁶² K. k. Landwehrdivisionsgericht in Wien GZ.: Dst. 2039/15/285 v. Wien, 23. März 1916; in: ÖStA-KA MKSM 1917 Nr. 118.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Vgl. ebd.

⁶⁵ Vgl. K. k. Minister für Landesverteidigung, Abteilung - V, Nr. 11.283 ex 1916 v. Wien, 4. Jän. 1917; eingel.: M. K. S. M. Nr. 118 von 1917; in: ÖStA-KA MKSM 1917 Nr.118.

leicht zum ersten Mal in seinem Leben – sich für die ganze tschechisch-evangelische Kirche zu interessieren begann.“⁶⁶

Offenbar war es gerade die Teilnahme der Studenten an der Hus-Feier gewesen, auf die die österreichischen Behörden besonders aggressiv reagierten. Nicht nur, dass diese Teilnahme österreichische Staatsbürger in Beziehung zu einem – vom offiziellen Österreich so beurteilten – Staatsverräter, Masaryk, brachte, weckte sie auch Assoziationen zu den weltanschaulichen Gegensätzen am Ende der Monarchie.

An der Jahrhundertwende wurde – nach Ansicht des offiziellen Österreich – politisches, antiösterreichisches Gedankengut in religiösem Gewand vertreten, denn ein Agieren gegen die dominierende katholische Kirche wurde dabei als Kampf gegen Österreich verstanden. Das bezog sich unter den Deutschen vor allem auf die Los-von-Rom-Bewegung, in der streng Nationale aus der katholischen Mehrheitskirche austraten, um in die evangelische Kirche einzutreten.⁶⁷

Ein ähnlicher Vorgang – wenn auch anders gelagert – war unter den Tschechen zu beobachten: Hier fanden sich nationalreligiöser Vorstellungen in Form des Neohussitismus, dessen bekanntester Vertreter František Palacký war.⁶⁸ Am 5. Juli 1903 war in Prag (Praha) der Grundstein zu einem Hus-Denkmal gelegt worden. Die Feiern, die anlässlich dessen stattfanden, boten einen guten Rahmen, die Bedeutung des Reformators für die tschechische Geschichte auch öffentlich zu betonen. Der Verein „Evangelická beseda“ [Das evangelische Gespräch] versammelte mehrere tausend tschechische Evangelische und Katholiken. Der Superintendent der Reformierten Kirche Mährens, Ferdinand Cisař, hielt das Hauptreferat zum Thema „Ist denn Hus vergeblich gestorben?“ Cisař verurteilte darin jedoch die häufige Missdeutung Hus' in der Gegenwart als einem „patriotischen Demagogen“ durch die „übertriebenen Chau-

⁶⁶ Řezníček, *Ve věži smrti*, 87.

⁶⁷ Vgl. zur Los-von-Rom-Bewegung zusammenfassend: Karl-Reinhart Trauner, *Die Los-von-Rom-Bewegung. Gesellschaftspolitische und kirchliche Strömung in der ausgehenden Habsburgermonarchie*, Szentendre 1999, v.a. Kap. VI. Die politische Los-von-Rom-Bewegung, 228–308.

⁶⁸ Vgl. Jiří Kořalka, Protestantismus und tschechisches Geschichtsbewusstsein im 19. Jahrhundert; in: Johannes Dantine/Klaus Thien/Michael Weinzierl (Hg.), *Protestantische Mentalitäten*, Wien 1999, 153–166.

vinisten“ eines „exzentrischen modernen Nationalismus.“⁶⁹ Dennoch wurde die Feier in Wien als Ausdruck eines erwachten tschechischen Nationalbewusstseins empfunden.

Diese Ähnlichkeiten – bei aller Unterschiedlichkeit – führte auch zu Kontakten zwischen Vertretern der deutschen Los-von-Rom-Bewegung und der aufkommenden tschechischen Übertrittsbewegung.⁷⁰ Pastor Paul Braeunlich, ein maßgeblicher Exponent der vom reichsdeutschen Evangelischen Bund getragenen Los-von-Rom-Bewegung, nahm deshalb auch Kontakt zu Masaryk auf, der zu einem der Vordenker einer tschechischen Los-von-Rom-Bestrebungen wurde.⁷¹ Über seine persönliche religiöse Einstellung und seine Konfessionalität schrieb Masaryk an Braeunlich 1902: „Als Laie und weil ich auch die evangelischen Kirchendogmen nicht voll acceptieren konnte, hielt ich mich reserviert; den Kampf gegen Rom führte ich selbst, individuell und als Theoretiker, Philosoph.“⁷²

Durch die Los-von-Rom-Bewegung hatte die evangelische Kirche in Österreich bei den Behörden einen negativen Beigeschmack. Unter den deutschnationalen Evangelischen hatte jedoch der Ausbruch des Weltkrieges – wohl auch, weil Österreich-Ungarn nun in „Waffenbrüderschaft“ mit dem Deutsche Reich Hand in Hand kämpfte – diese Spannungen geglättet und zu einer verstärkten Solidarität mit dem Habsburgerstaat geführt.⁷³ Diese kam eben auch in

⁶⁹ Ferdinand Cisař, *Ist denn Hus vergeblich gestorben?* Mit den Resolutionen der tschechischen Protestanten vom 28. 9. 1903, Leipzig 1904, 3.

⁷⁰ Vgl. Trauner, *Die Los-von-Rom-Bewegung*, Kap. IX. 1. Eine Evangelische Bewegung unter den Tschechen, 549–565.

⁷¹ Vgl. dazu ebd., 557–559.

⁷² Masaryk an Braeunlich v. 20. 1. 1902; zit. nach Lothar Albertin, *Nationalismus und Protestantismus in der Österreichischen Los-von-Rom-Bewegung um 1900* (Diss. phil. Manuskript/Universität Köln), Köln 1953, 139; vgl. auch zu seinem Glaubensverständnis: Thomas G. Masaryk, *Rußland und Europa. Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Soziologische Skizzen*, 2 Bde., Jena 1913, 2. Bd., 453ff.-Anm. 2.

⁷³ Eine deutschorientierte Publikation bringt das sehr treffend zum Ausdruck: „Der Ausbruch des Weltkrieges bringt noch einmal im Schwung der ungeheuren Begeisterung, mit Deutschland Schulter an Schulter den Entscheidungskampf führen zu dürfen, das Deutschtum in die Führung Österreichs. Zu spät erkennen Krone und Regierung, daß die Hauptlast des Krieges wohl nur auf den Schultern des deutschen Volksstammes ruhen könne.“ (Rudolf Hübler, *Die deutsche Südostmark*; in: *Deutsche Politik. Ein völkisches Handbuch*, hg. v. Wilhelm Berensmann/Wolfgang Strahlberg/Friedrich Koepp, Frankfurt/Main 1926, 4. Teil, 31–37; hier: 37).

der Kriegsfreiwilligmeldung der Wiener evangelischen Theologiestudenten zum Ausdruck, als „patriotische und opferwillige Gesinnung der Hörschaft der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien,“ wie das das k. k. Ministerium für Landesverteidigung feststellen konnte.⁷⁴ Ganz gegenläufig – so offenbar der Verdacht der österreichischen Behörden – wirkte aber der Kriegsausbruch auf die tschechischen Protestanten, wie der Fall Řezníček zeigt.

Während der k.k. Oberkirchenrat A. u. H. B. in Wien gerade angesichts des Prozesses gegen Řezníček bemüht war, „der Regierung zu zeigen, dass die ganze damalige evangelische Kirche mit Leib und Seele der Dynastie und dem Reich ergeben ist,“ so konnte doch andererseits eine breite Skepsis gerade der tschechischen evangelischen Kreise gegenüber der Monarchie nicht übersehen werden. Als ein Beispiel für die loyale Haltung des Oberkirchenrates führt Řezníček fälschlicherweise gerade die Freiwilligmeldung der Theologiestudenten an, die auf Betreiben der Kirchenleitung geschehen wäre, was in dieser Form keineswegs stimmt.⁷⁵

Die Tendenz der unterschiedlichen Haltung zwischen den deutschen und den tschechischen Studenten ist aber auch für Řezníček bezeichnend: „Gegen diese taktische und fehlerhafte und überhaupt leere Geste des k. k. Oberkirchenrates erhob sich die einzelne Stimme des Pfarrers R[udolf] Medek aus Bučina, in ‚Hlasy ze Siona‘ [Die Stimmen von Sion] (vom 25. II. 1915, Jahrgang 55.), der ‚bei uns‘ in der Schweiz eine solche Verstimmung hervorgerufen hat, dass wir diesen Artikel ins Deutsche übersetzt haben und wir diesen Artikel als Agitationsmaterial gegen Österreich benutzt haben.“⁷⁶

Der Protestantismus war zwar auch nur eine kleine Minorität; er wies allerdings bei den Tschechen mit rund 2,5 % den höchsten Anteil im Vergleich mit allen anderen Nationalitäten der Habsburgermonarchie auf.⁷⁷ Selbst in Wien regte sich tschechisches refor-

⁷⁴ Erlass/Schreiben des Ministeriums für Landesverteidigung an die Hörschaft der k.k. evang. theolog. Fakultät (zu Händen des Herrn cand. theolog. Josef Rudolf Beck) v. Wien, 18. Jän. 1915; in: K. k. Minister für Landesverteidigung, Departement – XIV, Nr. 1594 ex 1914 v. Wien, 18. Jän. 1915; in: ÖStA-KA k.k.Min.f.LV 1914 Dep. XIV Nr.1594.

⁷⁵ Vgl. Řezníček, *Ve věži smrti*, 121.

⁷⁶ Ebd., 121.

⁷⁷ Vgl. Kofalka, *Tschechen im Habsburgerreich*, 81.

miertes Leben: Denn neben der dominierenden katholischen Bewegung gab es in Wien dementsprechend auch eine – allerdings mit Existenzschwierigkeiten kämpfende – evangelische Gruppe, aus der 1891 der „Spolek pro zřizení ev. ref. sboru ve Vidni“ [Verein zur Schaffung einer [tschechischen] evang. reformierten Gemeinde in Wien] hervorging.⁷⁸ „Der ideologisch-politische Einfluß des tschechischen Protestantismus auf die neuzeitliche tschechische Gesellschaft überbot jedoch seinen Prozentanteil an der Bevölkerung um ein Vielfaches. Etliche bedeutende Persönlichkeiten des tschechischen Nationallebens, wie Pavel Josef Šafařík (Šafárik) und František Palacký, stammen aus bewußt evangelischen Familien. Tomáš Garrigue Masaryk trat erst als dreißigjähriger Universitätsdozent 1880 zur reformierten Kirche über, umso stärker jedoch wußte er die geschichtliche Tradition der Tschechen im antikatholischen Sinne zu interpretieren.“⁷⁹

„Dr. Zechmeister fragte [...] nach dem Hus-Fest, nach Masaryk, nach den Schweizer Evangelischen, nach den Kollegen und schließlich kam er auch auf unsere Kirchenverhältnisse zu sprechen.“⁸⁰ Es wurde in weiterer Folge zu diesem Verhör sogar ein eigener Offizier – Oberleutnant Dr. Preminger, „ein bekannter militärischer Vorsitzender aus dem Prozess Kramář und Machar“⁸¹ – beigezogen, der „nach der Organisation unserer Kirche (fragte), vom Presbyterium bis zum k. k. Oberkirchenrat. Er fragte nach den Namen einiger Pfarrer, dann nach den Senioren. Am meisten interessierte er sich für Superintendent Dr. Č[eněk] Dušek, aber über ihn konnte ich ihm nur sehr wenige Nachrichten geben, weil ich ihn nur zweimal gehört habe und ihn nicht näher kannte.“⁸²

„Das Landwehrdivisionsgericht war sich aber nicht sicher, wie man die österreichischen Protestanten betrachten sollte. Der k. k. Oberkirchenrat in Wien zeigte sein loyales Denken in den zahlreichen Erlässen ganz offen, dagegen waren die Privatnachrichten der tschechischen Evangelischen das genaue Gegenteil dazu. Es war

⁷⁸ Vgl. Brousek, *Wien und seine Tschechen*, 25.

⁷⁹ Kořalka, *Tschechen im Habsburgerreich*, 81.

⁸⁰ Rezníček, *Ve věži smrti*, 119.

⁸¹ Ebd., 121.

⁸² Ebd., 119.

nötig, diese Sache klarzustellen. Das Gericht hätte sich sehr gerne Quellen vom tschechischen Protestantismus besorgt, aber weil es den k.k. Oberkirchenrat trotz seiner Loyalität wohl nicht für genug neutral hielt, fragte es bei der Cyrilisch-methodistische Druckerei in Prag [Praha] an, ob sie entsprechende Unterlagen angeben könne. Diese wandte sich [damit] in Briefen (vom 19. November 1915) an zwei katholische Kirchenhistoriker, Dr. F[rantišek Xaver] Stejskal und Dr. F[rantišek] X[aver] Kryštůfek [...] damit um auf Anfrage des Militärgerichtes Angaben über tschechische Protestanten machen zu können. Beide katholischen Historiker antworteten mit Briefen vom 20. und 21. November 1915, in denen sie die betreffenden Historiker und ihre Werke anführten, wie: Müller, Tardy, Czervenka, Hrejsa, Lukášek, Loesche, Palacký, Denis, Kryštůfek und andere.⁸³

„Außerdem suchte das Militärgericht eine Broschüre des Dr. Č[eněk] Dušek ‚Protestantismus a český národ‘ [Der Protestantismus und das tschechische Volk], auf die es von jemanden hingewiesen wurde. Wegen dieser Broschüre ordnete es eine Hausdurchsuchung in Trnovany (am 23. Oktober 1915) an, die ohne Erfolg blieb.“⁸⁴

Für Řezníček war es nicht erstaunlich, dass gerade Dušek von besonderem Interesse war, „wenn ich mich an seine Rede erinnerte, die er bei seinem Besuch in Vysoká bei Mělník im August 1914 gehalten hat. Für eine solche Rede würde er sicher in den Arrest gehen, wenn ihn jemand anzeigen würde. Damals sprach Dušek offen in der Kirche von den Metzgern, die unsere Soldaten als Vieh zur Schlacht führen. Ja, so haben unsere evangelischen Führer in der Zeit gesprochen, in der die römischen Bischöfe in ihren Hirtenbriefen den tschechischen Leuten zu sagen versuchten, dass für die zwei teuren Leben, die in Sarajewo vernichtet wurden noch nicht genug Blut geflossen ist ... Übrigens hat unser evangelisches Volk von seinen Führern keine andere Rede erwartet.“⁸⁵

Die besondere Aufmerksamkeit der österreichischen Behörden gegenüber der Evangelischen Kirche hing jedoch vornehmlich mit

⁸³ Ebd., 119f.

⁸⁴ Ebd., 120.

⁸⁵ Ebd., 119.

den politischen Bestrebungen Masaryks und den Hus-Feierlichkeiten zusammen. Für Österreicher war der Besuch solcher Feiern, die auch in Österreich geplant, aber wegen ihrer national-religiösen und damit politisch antiösterreichischen Tendenzen nicht genehmigt wurden, streng untersagt.

In der Anklagebegründung wird dementsprechend ausgeführt: „Damit wir eine Übersicht der Tendenzen und Taten der evangelischen Tschechen in der Schweiz darstellen können, [...] damit wir begreifen können, wie der Zusammenhang zwischen den Taten, die die Angeklagten setzten, und dem oben erwähnten Hus-Feier ist, und schließlich die Verbindung der Angeklagten und ihrer Kollegen mit dem tschechischen Professor Masaryk [...], ist es notwendig, kurz die Entstehung des tschechischen Hussitentums und dieser andauernden religiös-nationalen Bewegung bis in die heutige Zeit darzustellen.“⁸⁶

Man vermutete behördlicherseits offenbar eine österreichfeindliche tschechisch-reformierte Verschwörung. Folgerichtig wird deshalb Řezníček besonders nach Geheimabzeichen bzw. Erkennungszeichen der vermeintlich konspirativen Kreise verhört. „In meinem Tagebuch habe ich nämlich vermerkt, daß ich ein Abzeichen, ähnlich einem Kelch aus einem böhmischen Granat, das vor dem Krieg einige Mitglieder des Jugendverbandes trugen, verloren habe. Dr. Zechmeister hat mich sehr eifrig nach diesem Zeichen gefragt, weil er glaubte, dass er ein geheimes Zeichen der evangelischen Verschwörer gefunden hatte und schrieb ins Protokoll, dass die tschechischen Evangelischen hinter den Grenzen einen kleinen roten Kelch aus Granat trugen, damit sie sich erkennen konnten.“⁸⁷

Eng verbunden ist die Vermutung einer tschechischen Verschwörung, die ihre Klientel aus der reformierten Kirche schöpft, mit der Person Masaryks. „In der ganzen protestantischen Bewegung in Tschechien spielte Prof. Dr. Masaryk, der von ihnen als Führer anerkannt wurde, in den letzten Jahren die Hauptaufgabe [...]. In seiner Untersuchung ‚Palackého idea národa českého‘ [‚Palackýs Idee des tschechischen Volkes‘ bzw. ‚Die tschechische Volksidee bei

⁸⁶ Zit. nach ebd., 161 [Rückübersetzung aus dem Tschechischen!].

⁸⁷ Ebd., 118.

Palacký⁸⁸], wo er im Ganzen deutlich seine politischen Ansichten ausdrückt, hält er die hussitische Reformation für den Gipfel der tschechischen Geschichte und der nationalen Entwicklung.⁸⁸ – Masaryk führt in der angesprochenen Schrift aus, dass die hussitische Reformation als Spitze der tschechischen Geschichte und der nationalen Entwicklung zu betrachten sei.

Die Behörde kam demnach zum Schluss: „Die Wünsche und Tendenzen bestimmter Schichten des tschechischen Volkes gruppieren sich um die Idee ‚los von Österreich‘ als vermeintlichen Träger der Gegenreformation. Diese Ideen standen bei den Festen auch im Vordergrund, die das tschechische Volk bei der Teilnahme fremder Nationen zur Verehrung des 500. Todestages des Hus vorbereitete.“⁸⁹ – Diese Einschätzung der Behörden mag wohl treffend gewesen sein.

Interessant ist noch zu bemerken, dass es nicht nur in der Schweiz, sondern auch in anderen Staaten Hus-Feierlichkeiten gegeben hat: „In England, das durch die Gestalt des Wiclif sich an die tschechischen Hussiten annäherte, waren Hus-Feiern bedeutende Manifestationen der englisch-tschechischen Freundschaft und es eigneten sich unmittelbar Manifestationen des politischen Programms der Tschechen. In Frankreich wurden zwei Hus-Feiern abgehalten, und das in Paris an der Sorbonne, wo man über Hus als Schöpfer der tschechischen Nationalidee und die Tugenden des tschechischen Helden sprach. In Serbien brachten alle Zeitschriften Artikel über Jan Hus, über das tschechische Volk und seine Bemühungen. In Russland wurde die Hus-Feier in Moskau [...] in großem Stil veranstaltet, unter Betonung der politischen Manifestation und dem Ausdruck der slawischen Solidarität an erster Reihe.“⁹⁰

Es ist dabei interessant, wie wenig offenbar die österreichischen Behörden über Hus und auch Masaryk Bescheid wussten. Es schien eine Notwendigkeit, in der Anklageschrift eine recht ausführliche Biographie des Reformators Hus wie auch Näheres zur Person Masaryks anzufügen.⁹¹ Zum Teil sind sie Angaben jedoch nicht präzi-

⁸⁸ Zit. nach ebd., 163 [Rückübersetzung aus dem Tschechischen!].

⁸⁹ Zit. nach ebd., 164 [Rückübersetzung aus dem Tschechischen!].

⁹⁰ Zit. nach ebd., 164f. [Rückübersetzung aus dem Tschechischen!].

⁹¹ Ebd., 161ff.

se, wie z.B. die unrichtige Angaben zu Masaryk, dass dieser Anglikaner gewesen wäre.⁹²

Abklang

Mit dem Tode Kaiser Franz Josephs 1916 und dem Regierungsantritt Karls erfolgte auch eine Welle von Begnadigungen. In seinem Vortrag vor dem Kaiser referierte der Minister für Landesverteidigung, Generaloberst Friedrich Frh. von Georgi, auch im Fall Řezníček über die „bei der gemäß § 303 MStPO. [Militärstrafprozessordnung] in der Gnadenfrage gepflogenen Beratung“ des Kriegsgericht verhandelten Milderungs- und Erschwerungsgründe. Als mildernd wurde das bisherige „Wohlverhalten und die Verführung durch andere (Milieu, Professor Masaryk)“ angeführt, als erschwerend hingegen die „mehrfache Begehung des Verbrechens, dazu noch in Kriegszeiten, und die besondere Gefährlichkeit wegen der Berufseigenschaft der Verurteilten als zukünftige Jugendbildner. Den Řezníček belastet überdies, daß er der Reservefeldwebel Kadettaspirant des k. und k. Infanterieregiments Nr. 21 ist, infolge dieses Militärverhältnisses zu besonderer Treue verpflichtet war, weiters die Beharrlichkeit, mit welcher er seine Übeltat fortgesetzt hat, und die aktive Rolle, die er in dem hochverräterischen Unternehmen gespielt hat, indem er insbesondere den Artikel in der Basler Zeitung vom 25. März 1915 veröffentlichte.“⁹³

Das Oberste Landwehrgericht schlug deshalb schließlich die Umwandlung der Todesstrafe in eine achtzehnjährige verschärfte Kerkerstrafe vor. Diesem Vorschlag schloss sich der junge Kaiser an.

⁹² Ebd., 163. Masaryk war 1880 evangelisch geworden, hatte dann aber die hussitische Reformation entdeckt. Nach seiner Emigration schloss er sich in Nordamerika einer englisch-sprachigen Brüdergemeinde an, was die österreichischen Behörden offenbar zum Fehlschluss eines Übertritts zum Anglikanismus verleitet hatte. Im evangelischen Pfarrhaus zu Nawsin in Österreichisch-Schlesien traf er des Öfteren mit Pfarrer Franz Michejda zusammen; sein Pfarrhaus war Treffpunkt von slawischen Persönlichkeiten, so neben Masaryk auch für Henryk Sienkiewicz oder Antoni Osuchowski. Vgl. Herbert Patzelt, *Geschichte der Evangelischen Kirche in Österreichisch-Schlesien* (= Schriften der Stiftung Haus Oberschlesien 5), Dülmen 1989, 204.

⁹³ K. k. Minister für Landesverteidigung, Abteilung - V, Nr. 11.283 ex 1916 v. Wien, 4. Jän. 1917; eingel.: M. K. S. M. Nr. 118 von 1917; in: ÖStA-KA MKSM 1917 Nr. 118.

Die handschriftliche Erledigung vom 10. Jänner 1917 des Aktes lautet: „Aus Gnade sehe Ich den Franz Věchet und Johann Řezníček die wegen Verbrechens des Hochverrates nach § 58 c St. G. [Strafgesetz] über sie verhängte Todesstrafe nach [...]“⁹⁴

Doch die Todesstrafe wurde nicht umgehend vollzogen. „Gem. dem Erlasse vom 12./4. 1917, Abtlg. V, No. 2673 ex 1917 wird gemeldet, dass der Kerkersträfling II. Kategorie Johann Řezníček am 20./4. 1917 an die Männerstrafanstalt in Garsten und der Kerkersträfling II. Kategorie Franz Věchet am 20./4. 1917 an die Männerstrafanstalt in Graz übergeben wurde.“⁹⁵

In seinem Vortrag vor dem Kaiser erwähnte der Minister für Landesverteidigung auch, dass bei der Militärkanzlei – allerdings bereits nach Beratung des Obersten Landwehrgerichtes zur Umwandlung der Todes- in eine Gefängnisstrafe – ein Majestätsgesuch von Jan Řezníček eingelangt sei, „in welchem dieser um Begnadigung bittet und diese Bitte damit begründet, daß er nur ein Opfer der Verführung geworden sei. Er bereue seinen Treubruch aufrichtigst und verspreche, nunmehr von seinem nationalen Irrwahne geheilt, ein österreichischer Patriot im vollen Sinne des Wortes zu werden“.⁹⁶ Daraufhin wurde Řezníček 1917 schließlich endgültig amnestiert.

Die Bestrebungen und Hoffnungen der national denkenden Tschechen erfüllten sich jedoch: Die Habsburgermonarchie zerfiel als Folge des Weltkrieges, Böhmen und Mähren einschließlich Österreichisch-Schlesien konnte gemeinsam mit der von Ungarn losgelösten Slowakei im Oktober 1918 einen tschechoslowakischen Staat gründen.⁹⁷ Masaryk wurde 1920 zum Staatspräsidenten des

⁹⁴ Karl (eigenhändige Erledigung des Aktes), Baden, v. 10. Jän. 1917; in: K. k. Minister für Landesverteidigung, Abteilung – V, Nr. 11.283 ex 1916 v. Wien, 4. Jän. 1917; eingel.: M. K. S. M. Nr. 118 von 1917; in: ÖStA-KA MKSM 1917 Nr.118. Vgl. auch den gleich lautenden Eintrag in: K. k. Obst.Ldw.Ger.Hof G. Z. R. 226/16/19 v. Wien, am 22. Jän. 1917; Beil. zu: K. k. Landwehrdivisionsgericht in Wien GZ.: Dst. 2039/15/285 v. Wien, 23. März 1916; in: ÖStA-KA MKSM 1917 Nr.118.

⁹⁵ K. k. Ministerium für Landesverteidigung, Abt. V – 3199 von 1917 an das k.k. Landwehrdivisionsgericht in Wien, Dst. 2039/15 v. Wien, 24. April 1917; in: ÖStA-KA MKSM 1917 Nr.118.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Paradoxerweise hatte die neu entstandene Tschechoslowakei von Anfang an das gleiche Grundproblem zu bewältigen, das Österreich-Ungarn zum Verhängnis gewor-

neuen Staates gewählt und in dieser Funktion 1927 und 1934 bestätigt. 1925 veröffentlichte er sein politisch-philosophisches Hauptwerk, „Die Weltrevolution“ [Svetová revoluce za války a ve válce 1914–1918], seine Erinnerungen an die Kriegszeit und zugleich sein letztes Buch. Er erörterte darin die Kriegsgründe und zeigte den erfolgreichen Entstehungsprozess der Tschechoslowakischen Republik unter dem Blickwinkel seiner Geschichtsphilosophie auf.

Im Dezember 1918 sagten sich die tschechischen Gemeinden in einer Generalsynode von der altösterreichischen Kirche A. u. H. B. los. Vorangetrieben wurde diese Entwicklung vom reformierten Senior Josef Souček, auf lutherischer Seite vom Prager Pfarrer Ferdinand Hrejsa, sowie von dessen Vikar Josef Hromádka. Sie bildeten schließlich die Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder (Českokobratrská cirkev evangelická).⁹⁸

Die Evangelisch-Theologische Fakultät in Wien, schreibt der Wiener Kirchenhistoriker Georg Loesche 1930 in seiner Geschichte des Protestantismus in Österreich, „ist nun eine rein deutsche [...]“. Jetzt hat sie drei Nebenbuhlerinnen in Prag [Praha], Preßburg (Bratislava), Warschau [Warszawa], deren Sterne allerdings meist erst aufleuchten sollen.⁹⁹ In allen Nachfolgestaaten wurden theologische Ausbildungsstätten gegründet, soweit nicht schon solche bestanden.

Professor Gustav Adolf Skalský, der nach Kriegsende in Wien pensioniert worden war, optierte für die Tschechoslowakei, und ließ sich reaktivieren, als er den Auftrag erhielt, eine evangelisch-theologische Ausbildungsstätte in Prag (Praha) aufzubauen. Er wurde der Gründungsdekan der Prager Hus-Fakultät. Skalský eröffnete im November 1919 den Lehr- und Studienbetrieb. Masaryk, den Skal-

den war: sie war ein Vielvölkerstaat. Gemäß Volkszählung von 1921 waren von den knapp 13,5 Mio. Einwohnern 50 % Tschechen (6,7 Mio.), 23 % Deutsche (3,1 Mio.), 15 % Slowaken (2 Mio.), 5,5 % Ungarn (750 Tsd.) und 3,5 % Karpathorussen (460 Tsd.).

⁹⁸ Vgl. Karl Schwarz, *Der Untergang der Donaumonarchie und seine Auswirkungen auf den Protestantismus. Ein Überblick*; in: Peter Švorc/Michal Danilák/Harald Heppner (Hg.), *Velká politika a malé regióny. Malé regióny vo veľkej politike, veľká politika v malých regiónoch. Karpatský priestor v medzivojnovom období (1918–1939)* [Die große Politik und die {kleine} Region. Die Region in der großen Politik, die große Politik in der Region. Das Karpatengebiet in der Zwischenkriegszeit (1918–1939)], Prešov [Eperies]-Graz 2002, 30–48; hier v. a.: 35–38.

⁹⁹ Loesche, *Geschichte*, 622.

ský sehr schätze, erhielt im Jahr 1923 das Ehrendoktorat der Hus-Fakultät, wobei Skalský die Laudatio hielt.

Jan Řezníček bewarb sich nach dem Krieg um die Pfarrstelle im ostböhmischen Chotzen (Choceň) nahe der Sprachgrenze, wo er im Dezember 1920 zum Pfarrer und später auch zum Senior gewählt wurde. Im Jahre 1928 gab er seine Erinnerungen heraus, die so erfolgreich waren, dass 1936 eine zweite, erweiterte Auflage veranstaltet wurde.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Jan Řezníček, *Ve věži smrti* [Im Turm des Todes] (Praha [Prag] Vlg. Kalich ¹1928 [398 S.]; Choceň [Chotzen] Vlg. nákl.vl. ²1936 [348 S.]) 1946 veröffentlichte Řezníček sein zweites Werk: Jan Řezníček, *Jako zrno hořčičné. Začátky českobratrské církve evangelické v severočeském pohraničí. Hrst osobních vzpomínek* [Wie ein Senfkorn. Keim der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder im nordböhmischen Grenzgebiet. Persönliche Erinnerungen], Chrudim [Chrudim] 1946.

UNDERSTANDING MUSIC?

Anthony F. G. Noble, London

Each field of artistic endeavour, indeed each artistic creation, stands in some sense unique: William Pater, writing towards the end of the nineteenth century, says: "It is the mistake of much popular criticism to regard poetry, music, and painting - all the various products of art - as but translations into different languages of one and the same fixed quantity of imaginative thought."¹ But for music might be claimed one special feature setting it apart from the other 'products of art': it uniquely unites its content and form. It is for this reason that Pater notes that "all the arts in common [aspire] towards the principle of music; music being the typical, or ideally consummate art."² Pater goes on to explain this thus "in all other works of art it is possible to distinguish the matter from the form, and the understanding can always make this distinction, yet it is the constant effort of art to obliterate it."³

Understanding what is meant by *understanding music* is difficult precisely because music so completely obliterates any distinction between matter and form: there is nothing external to the music on which an understanding can be built. In other words music is never merely an artistic representation of something that could exist in a non-artistic form, as, say, a portrait may be of a person. As Pater puts it "In its ideal, consummate moments, the end is not distinct from the means, the form from the matter, the subject from the expression; they inhere in and completely saturate each other."⁴

The true significance of this unification of matter and form, at least for the destination of the present argument, is that understanding mu-

¹ Walter Pater, *The Renaissance: Studies in Art and Poetry*, sixth ed., London 1901, p. 130.

² *Ibid.*, p. 134

³ *Ibid.*, p. 135.

⁴ *Ibid.*, p. 138.

sic may mean substantively different things for different groups of people. For the untutored viewer of a picture, sculpture, play or film, or for the general reader of a book or poem, a lack of technical understanding may diminish their understanding of the artwork, but the content, in some essential state at least, remains available to them. For expert and neophyte understanding begins with content. For music, however, it might seem fair to say that for the listener who has not the necessary technical knowledge to understand the formal elements of a piece of music there will be a concomitant failure to grasp the matter, or content, of the piece. If this is truly the case a curious situation exists; one in which a large number of people regularly partake in, and enjoy an activity from which they gain no understanding or insight. Now, such a situation is certainly unlikely and so some further brief investigation of the rôle of technical knowledge in musical understanding seems necessary.

Firstly it should be remarked that most people have been exposed to music continually from birth, and that, as a language may be absorbed without any conscious understanding of its grammatical structure, so too the conventions of musical form sound familiar even if they remain inexplicable. Here, then, the failure of technical understanding does not absolutely preclude some level of material or even formal understanding; this is a problem with labelling not with experiencing.

Secondly, perhaps precisely because of the lack of externally identifiable content, music has long been susceptible to claims of a type of emotional comprehension that requires no technical understanding from the general listener. In 1752 the Newcastle based organist, composer and musical commentator Charles Avison wrote in his *An Essay on Musical Expression*, one of the first English books on music and aesthetics, "As the public inclination for music seems every day advancing, it may not be amiss, at this time, to offer a few observations on that delightful art."⁵ Although many of these observations are aimed specifically at composers and performers, his introductory section, 'On the Force and Effects of Music,' seems, along with the rest of Part I of the essay, destined for a much wider audi-

⁵ Charles Avison, *An Essay on Musical Expression*, London 1752, p. 1.

ence. Of particular relevance here are his comments concerning "the capacity of receiving pleasure from... musical sounds." He draws a line directly from the sounds to the emotions which seems to bypass the need for any technical understanding, saying: "It is their peculiar and essential property to divest the soul of every unquiet passion, to pour in upon the mind, a silent and serene joy, beyond the power of words to express, and to fix the heart in a rational, benevolent, and happy tranquillity."⁶

There are, then, at least two ways in which some form of musical understanding, appreciation or insight might be had without any particular technical knowledge. Music might reveal simply through what is heard, emotional meaning, and/or, albeit inexplicably, formal meaning. For those with a little knowledge (the amateur), similar experiences may result from a direct, uninterpreted and unquestioning, recreation in sound of information apparently contained in a musical text.

And yet Theodore Adorno seems to suggest that technical understanding is indeed essential for the appreciation of music at the highest level. This higher level he considers the domain probably only of professional musicians.⁷ Nicholas Cook too sees the need for advanced technical knowledge, at least when dealing with certain types of music. Of Stravinsky's *Aldous Huxley in memoriam*, a work whose compositional processes are not explicit in the sounds they make, Cook notes: "It may be impossible for the listener to grasp this musical object without an analytical reading of the score."⁸

As noted earlier, then, musical understanding may not exist in a single form or at a single level. Here is not the place to get too deeply entangled in the field of aesthetics, and the foregoing points represent only the most superficial consideration of the topic. Nonetheless, it seems clear that, whilst there may well be modes of musical understanding which require little technical knowledge, various levels of musical understanding depend on particular specialist knowledge. It is this knowledge and, in particular, its sources which are the main concern here.

⁶ *Ibid.*, pp. 2-3.

⁷ Theodore W. Adorno, *Zwölf theoretische Vorlesungen*, Frankfurt 1962, translated by E. B. Ashton as *Introduction to the Sociology of Music* (New York, 1976), pp. 4-5.

⁸ Nicholas Cook, *Music, Imagination, and Culture*, Oxford 1990, p. 8.

A passing reference was made earlier to the topic of the musical text. Some consideration of this is now necessary, for it is this text which is the starting point for any form of understanding of an individual musical work, and, as will be seen, it is the text which is now seen as being central to technical understanding.

It is a feature of Western Art Music that it is transmitted, paradoxically not by the sound that it is, but by the symbols that are used to record it. This is both its strength and its weakness. Without a score, a written text, the music of the past would be lost forever, yet the desire to fix sounds created in many different times and places within one simple and comprehensive system imposes a spurious uniformity. It is with this apparent uniformity that a process of contamination may begin, a process which tends to erode identity by concealing, or at least failing to reveal, details of sound and meaning which the conventions and contexts of the composer's time would have made manifest. The more distant in time the musical object, the more the text is likely to suffer from this process of contamination. With such musical objects, notably those that pre-date the nineteenth century, the scholar and the performer have a duty to uncover the appropriate conventions so as to make explicit the details of sound and meaning which may lead to a fully contextualised performance. And it is from the standpoint of a scholar and performer specialising in music of the seventeenth and eighteenth centuries that this paper is written.

In order to understand the changing status of the score during the nineteenth and twentieth centuries, and the particular causes and nature of the contamination of pre-nineteenth century texts, some historical perspective might be useful.

Since the nineteenth century the study of Western Art Music, at both performing and theoretical levels, has tended to draw on a particular repertoire of works. This repertoire has in turn taken on the status of a canon.⁹

The formation of this canon has had a powerful implication on the modern understanding of the nature of the musical work, and conse-

⁹ For an account of the early stages in the development of this canon see: W. Weber, 'The eighteenth-century origins of the musical canon,' *Journal of the Royal Musicological Association*, CXIV/1, 1989, pp. 6-17; W. Weber, *The Rise of Musical Classics in Eighteenth-Century England: A Study in Canon, Ritual and Ideology*, Oxford 1992.

quently on the way in which text is perceived. The musicologist Joseph Kerman says

The canon itself was a characteristic creation of the nineteenth century. Up to around 1800... the repertory consisted largely of contemporary compositions; it had scarcely any historical dimension. But after Hoffmann's generation had learned to venerate the music of Haydn, Mozart, and Beethoven, it was automatically assumed that the canon would continue to grow in the future - and indeed that sturdy roots for it could be discovered in the past if only musicologists would dig for them.¹⁰

Note the introduction of a "historical dimension," the fact that subsequent generations "learned to venerate" canonical works, the assumption that the canon would continue to grow - implicit in this perhaps, that it would take the existing canon as its model, and the idea that the application of musicology would retrospectively extend the canon.

What links these is the element of study or analysis. Marcia Citron, an American musicologist, suggests a series of possible indicators of the inception of the canon, including the complete Bach edition; the increasingly frequent repetition in the nineteenth century of works from the past, and the numerous essays on these works; the use of particular composers and works to define historical styles; and the publication of anthologies.¹¹ Again, what is central to all of these is that the concept of canon is reified through its study and through its presentation in a form that invites such study. The canon both encourages, and is in turn encouraged by, the analysis of its constituent members. This gives them, to quote Citron again, "a permanency comparable to a painting in a museum."¹²

Peter Johnson,¹³ interestingly, an academic musician working in an English Conservatoire, an institution principally dedicated to the development of performance skills, has discussed in some detail the

¹⁰ J. Kerman, *Musicology*, London 1985, p.70.

¹¹ M.J. Citron, *Gender and the Musical Canon*, Cambridge 1993, p.32.

¹² *Ibid.*, pp.32-33.

¹³ Johnson, 'Play school,' *The Musical Times*, CXXXVI/1828, June 1995, pp. 275-277.

gulf which, since Hanslick in particular, he sees as having divided theory from practice, or analysis from performance, and which has resulted in what he rather succinctly refers to as the "hegemony of score over performance."¹⁴

Thus the creation and preservation of the musical canon since the beginning of the nineteenth century has placed an attendant emphasis on the score-centred study, description and codification of that canon. This in turn has translated the concept of the musical work, and not just its transmission, from one of sound to one of visual symbols.

The implications of this for the modern understanding of music from preceding centuries will be clear: works that predate this concept of canonic tradition were not conceived in the same context of a text-centred perception of the musical work. In reality, of course, all music only truly exists as an artistic object in performance; if this were not the case music history would not be riddled with accounts of composers' struggles to get their works performed. However, the status of the score in this pre-canonic period makes clear that the text simply existed to enable performance, and the performer plays a crucial rôle in the re-creation of elements of the text which would later be fully notated. Composers within the canonic tradition (that is, from the nineteenth century onwards), on the other hand, sensed that their music would be judged on the basis of the score: they were, of course, far more likely to be physically removed from performances of their music than their eighteenth-century counterparts. It was thus increasingly important to notate as fully as possible every aspect of their created work.

This control over the finished product also reflects the growing cult of the artist as supreme and only creator that may be seen as culminating in the works of Wagner.¹⁵ Both these aspects are illustrated in a short story by that same E. T. A. Hoffmann whom Kerman mentioned in connection with the veneration of the great composers of the late eighteenth and early nineteenth centuries. Hoffmann's description of Ludwig¹⁶ admirably reflects the romantic artist's (self)

¹⁴ *Ibid.*, p.275.

¹⁵ The stage directions for a passage in *Walküre* cited by Bryan Magee in his essay 'Wagner as Music' form an extreme example of this. B Magee, *Aspects of Wagner*, Oxford, Second edition, 1988, p.89.

deification and desire to preserve his deepest musical thoughts on paper.

Only Ludwig sat in his back room, completely immersed in the magnificent, varicolored world that his fancy had revealed to him before the piano; he had just finished a symphony in which he had endeavoured to fix in black and white all the music of his innermost self, a work which, like Beethoven's compositions in this vein, was to speak in god-like language of the sublime wonders of that faraway romantic land in which we live perishing in inexpressible yearning.¹⁷

In the passage on the evolution of the canon previously cited, Kerman commented that it was a 'characteristic creation of the nineteenth century.' The importance in this evolutionary process of a detailed, consistent and uniform approach to notating a score, making it fit to hold the essence of the musical work, is also acknowledged above. Underlying Kerman's statement is the fact that this score-centred notion of the musical work depended on a much more general sense of uniformity and consistency. This philosophy of standardisation, so characteristic of the nineteenth century, is one of the more significant consequences of the industrial revolution.

This event seems to have inspired in all areas of human achievement and production a new expectation of accuracy and consistency. At the same time it also tended to undermine the individual's sense of involvement in, and influence over, their actions. The historian Roy Porter shows that this effect was manifesting itself in a variety of contexts by the end of the eighteenth century, and was as much due to the economic and social conditions created by industrialisation as by the mechanisation itself.¹⁸

This change in the understanding of consistency and self-determination, combined with all that canonicity implies, has had a profound influence on the modern perception of the score's status. From the

¹⁶ E. T. A. Hoffmann, 'The Poet and the Composer,' from *Die Serapions-Brüder*, in O. Strunk, *Source Readings in Musical History V*, London, 1981, pp. 42-57.

¹⁷ *Ibid.*, p.42.

¹⁸ R. Porter, *English Society in the Eighteenth Century*, Harmondsworth, 1990, p. 133.

mid nineteenth century at least, the musician has been encouraged to believe that the musical text contains accurately, authoritatively and completely all the information needed to perform the music, and that this remains true even when it conflicts with the apparent internal demands of that music. In simple terms the argument runs thus: because the score can be shown to enshrine the essence of a musical work as created by the great artist-composers of the canonic tradition ("fix[ing] in black and white all the music of his innermost self," as Hoffmann put it) all scores become sacrosanct, whether they fall inside or out of this tradition. Thus it becomes a modern convention, anachronistically applied, which forbids the user of an eighteenth-century score to tamper with it, in the belief that it represents, unless absolutely proven otherwise, the composer's best and total intentions with regard to both the text and the performance of that work. This may be described as the supremacy of text over context within the musical work – as opposed to the similarly modern triumph of the text in the nature of the work discussed above.

Understanding this means accepting that the score might be in some ways inadequate for performance. This is by no means restricted to music, and finds voice in a wide range of sources. Peter Burke says of the transmission of popular culture: "A text cannot record a performance adequately, whether it is a clown's or a preacher's."¹⁹ Dealing with music Jonathan Dunsby goes a stage further when he offers a three tier elaboration of this problem – 'music written down, music understood and music interpreted' – in which we are left with two inadequacies or 'oppositions.' The first is that "notation is very often not good enough for understanding," and the second is what happens "when understanding is not good enough for performance."²⁰ This second opposition is tested by the appropriateness of the performer's interpretation of the notation.

Dunsby relates these 'oppositions' to a piece by Stravinsky, a relatively recent work (1921) whose text may be considered to be comparatively complete. If here the notation is inadequate, then how much

¹⁹ P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Aldershot, revised reprint, 1994, p. 66.

²⁰ J. Dunsby, 'Acts of Recall,' *The Musical Times*, CXXXVIII/1847, January 1997, pp. 12–17.

more so is that of a work written before the creation of the canon and its attendant text-centred view of the piece's musical identity? An eighteenth-century score can be seen not as a complete and authoritative set of instructions for the performer which simply require what was earlier referred to as a "direct, uninterpreted and unquestioning, recreation," but rather as a record of those elements essential to the identity of the music. It is *expressive* of the work, rather than an *expression* of it. It leaves to the individual performer the interpretation of various details of performance which if missing would seriously harm the integrity of the piece, but would not render it unrecognisable. It is for these unwritten aspects of the piece's identity that the performer must look elsewhere, to the instruments and playing techniques of that time and place, to contemporary iconography, to musical and general writing, and to other musical works which may shed light on the practice of the period. The extensive contemporary and modern documentation and discussion of performance conventions and performer contribution in the recreation of an eighteenth-century work does much to validate this impression of the score's status.

The modern principle gives text pre-eminence over context. It hinges on the assumption that the notation is reliable, and has as a corollary a 'read only' approach to the score: the level of performer interference in the text should be restricted to nuances. As a response to this is offered an approach in which the text is validated by context at every level. Here the performer's understanding of the score transcends the symbols, rather as the reader of a written text of the period might comprehend the special resonances of certain words without wasting time on insignificant vagaries of spelling and punctuation.

In attempting to consider the process of moving from the text of, say, a mid-eighteenth-century work to its performance, there is a strong temptation, and in teaching terms perhaps even a need, to try and separate out areas relating to the transmission of the text, performer intervention in and completion of the text, and performance and instrumental techniques. It should be said here that in practice this is never easy. What appears to be a wrong note may be just that, demonstrable by a parallel passage in the work or simply by the usual treatment of that harmonic, melodic or rhythmic idea in that time and

place.²¹ However, there may be no mistake; it may be that what seems, for example, to be an error of rhythmic notation is actually a form of shorthand which presupposes performer intervention in the form of a reading derived from the conventions surrounding that genre.²² Or perhaps what appears at first to be an error in fact becomes a performance instruction: an organ pedal part that produces unidiomatic baroque harmony played with 16' pitched stops, the norm today unless specifically indicated otherwise, must in fact require a higher pitched stop so that it becomes a tenor, alto or even soprano part with the true bass played on the keyboard.²³

In the scores of a period where the greatest constant is inconsistency it is not enough to know what was intended; it is also necessary to identify what may not have been intended. In other words, it is the significance of the inconsistencies that matters.

For many years those editing music of the baroque period have attempted to divine the composer's intentions where details of the score seem ambiguous (although such ambiguity is far more likely to exist in the modern mind, seeking uniformity, than in that of an eighteenth-century musician). Some of these editors, requiring a score that matches in content those from within the canonic tradition, have imposed on the music such a wealth of performance indicators and so much consistency of detail that the music looks, and often begins to sound, just like a product of the nineteenth century – like, perhaps Brahms imitating Händel rather than Händel himself. Others dealing with music of the baroque have attempted to produce *urtexts*, where even obvious misprints reappear as laid down in a carelessly written or engraved original.²⁴ More dangerous still are those scores which,

²¹ For example E. Gambarini, *Six Sets of Lessons*, London 1748, Sonata III, i, p. 10, system 4, bar 1, bass, second quaver. See A. F. G. Noble, 'A contextual study of the life and published keyboard works of Elisabetta de Gambarini, together with a recording, facsimile of the music, and commentary,' PhD diss., King Alfred's College, University of Southampton 2000, vol. 1 pp. 181–182.

²² For example, the dotted simple time notation in the *Fuga Finalis* [gigue] of F. W. Zachow's Suite in b minor from the Möller Manuscript, fo. 80v–82.

²³ For example F. Couperin, *Pieces d'Orgue*, Paris 1690, 'Messe à l'usage ordinaire des paroisses,' p. 1, *Kyrie*.

²⁴ For some discussion of this see Noble, *op. cit.*, p. 184, n. 12, where editions of Gambarini's music by B. Harbach, Pullman, WA, 1994 and M. S. Asti, Bryn Mawr 1995 are considered.

whilst avoiding many of the errors of the other two camps, 'correct' or 'modernise,' often tacitly, details of presentation. Here they assume there to be no significance, for example, in such details as the inconsistent grouping of shorter note values. There may indeed be no significance, or, as in the elegant neumatic notation of early chant, they may represent a subtle performance indicator.²⁵ In the end each performer must decide: they can only do this if the information they have is that made available to the composer's contemporaries.

In assessing the information contained in the text, even with a wide knowledge of the various contexts and conventions surrounding its recreation, it is still necessary to tread warily. The contamination of intervening time on the process of understanding is often very subtle in its deceiving.

Robert Donington, one of the great forces in the move towards performing music according to the conventions and contexts of its own time, asserts: "It is no service to a composer being scrupulously faithful to a written text which is not scrupulously notated, but deliberately left open to the performer's initiative."²⁶ The fundamental point, with which one cannot but agree, is the scrupulousness or otherwise of the notation. As we have seen, it was indeed the case that scores produced before the full effects of the industrial revolution were felt, tend to be markedly less consistent and careful in their notation. The element, or degree, of deliberateness involved in this is another matter. Donington repeatedly refers to the intentionality behind these incomplete or inconsistent aspects of the score, and notes that they should be "imaginatively realized" or "remain performer's options."²⁷ The much more extensive collaboration of the performer in the completion and recreation of the text of early music has been previously mentioned, but so too has the general mind set that existed before the nineteenth century. As David Wulstan, another English performer and musicologist involved in the revival of period performance practice, succinctly puts it

²⁵ See Noble, *op. cit.*, p. 78 f.

²⁶ R. Donington, *A Performer's Guide to Baroque Music*, London 1978, p. 29.

²⁷ *Ibid.*, pp. 29-31.

inconsistency of notation has little relevance in an age when even the most meticulous (as he thought) composer was actually disorderly to a degree often amounting to disarray. Yet they knew what they meant, and doubtless most of the performers within their ambit did also: it is merely up to us to piece together the clues to the various conventions and exceptions.²⁸

To assume therefore that all inconsistencies are "deliberately left open to the performer's initiative" is only permissible in any circumstance where the text, in whatever aspect, allows. It may seem to be the twentieth-century mind, however, that elevates all omissions, inconsistencies or inaccuracies from a neutral level (that is from a convention of passive ambiguity of text where there was not the same modern expectation of completeness, accuracy, and consistency) to a positive, even structurally or compositionally significant, status. It is, in effect, simply another aspect of 'text triumphing over context' on a new, more subtle, level: *everything* in the score is intentional, including omissions and inconsistencies.

This paper has, thus far, been largely taken up with the problems arising from using a musical text in order to arrive at some form of musical understanding. It is perhaps worth considering briefly another closely related impediment to such understanding, one deeply bound up with that previously discussed contributor to the misunderstanding of the text, the musical canon. A case has been made for re-investing the identity of the musical object in its performance, or performances, and for allowing the contexts and conventions to influence the reading of the text from which the performance is derived. Nothing has so far been said about the range or choice of texts so treated, and its impact on our understanding of musical works from the past.

The traditional understanding of musical history, embodied in many popular histories of music of the type widely used in the formative stages of most musicians' understanding of their subject,²⁹ is one very largely predicated upon the practice of attempting to define the

²⁸ D. Wulstan, 'Glorious Uncertainty,' *Early Music*, XIV, 1986, p. 409.

²⁹ For instance: D. J. Grout, *A History of Western Music*, London, revised edition, 1973/77; G. Abraham, *The Concise Oxford History of Music*, Oxford 1979.

whole nature of the subject through particular examples. The reason why this process is widely accepted and valued as a means for understanding music is precisely that it is descriptive: it constructs an overview of musical history out of relatively few examples from a wide range of possibilities. The description, however, is necessarily confined to the examples and these are frequently selected according to canonically derived criteria retrospectively applied.

By its very nature then, this descriptive process has as a first corollary that it is also to an extent prescriptive. The prescriptive aspect of this approach in turn fuels the process of the creation of the musical canon. This has dictated not only the repertoire which is available, but also the way in which it is received and understood. The reception accorded to musical products of previous eras and our understanding of them tend to rest on a linear model. The study of musical works within the context of this model provides a valuation of their musical worth and meaning, formed by their position in the time-line relative to certain significant works or moments. This science-derived linear approach, containing as it does the suspicion that progression equates to progress, may readily be seen to sit uneasily alongside the more usual notions of art history, yet its full implications are not always obvious. The philosophy thus constructed from this linear assemblage of prescribed examples seems likely to impose a uniform set of standards, a philosophy of values. These standards relate not only to the previously discussed issues of the notation and presentation of the score, performance conventions, and the rôle of the performer in the recreation of the work, but to such fundamental aspects as musical content and form. Although intended for universal application, such a generalised philosophy of values is precisely relevant to no one work or portion of the repertoire.

As a first corollary to this descriptive process it was suggested that it is also prescriptive in its approach. As a second corollary it is now posited that it is a proscriptive process: the force of the linear model and the emphasis given to the selected examples mean that that which is omitted effectively becomes proscribed. In other words the foregrounding of the history by examples and consequent creation of a self-sufficient overview have led to various periods, genres, styles, groups and individuals, which failed, for whatever reasons, to form a

significant part in the construction of that overview, being backgrounded, side-lined, or ignored.

In the introduction to her seminal collection of essays on feminist issues in Western Art Music, *Feminine Endings*, Susan McClary writes:

I began my career with the desire to understand music. I suppose this must also be true of most other music professionals. Yet what I desired to understand about music has always been quite different from what I have been able to find out in the authorized accounts transmitted in classrooms, textbooks, or musicological research.³⁰

This desire to understand music differently, to look beyond the 'authorized accounts' of a traditional, linear history of music, and to look beyond corresponding score-centred views of the musical work is what has fuelled what has become known as the authenticity movement. This movement, made up of performers, musicologists, instrument makers and organologists has, in the last half century or so, seen its members immersing themselves in the contexts and conventions of the music they play, and in the society and its many products and environments in which that music was performed. By this process they have negated the damaging effects of mis-applied tradition. They have seen texts for what they are, not what a later generation tried to make them. They have sought to perform these texts in a way which reflects the expectations of the time and place in which they were created, rather than using processes associated with later, and differently conceived, schools and genres. This has allowed a revision of the standards by which music is judged, making them appropriate to the music's true context. And all of this has resulted in new pieces of music from the past being brought to life, and in new life being brought to familiar music.

At the outset of this paper mention was made of the rôle of technical knowledge in understanding music. For many of those advocating such knowledge as a prerequisite for appreciation at the highest level the definition of technical understanding seems to be quite narrowly,

³⁰ S. McClary, *Feminine Endings: Music, Gender, and Sexuality*, Minnesota 1991, p.4.

and suitably post canonically, theoretical and score centred. Carl Dahlhaus, for example, sees musical literacy as necessary for adequate musical hearing.³¹ The types and processes of understanding outlined here are still dependent on technical understanding, even though they serve only to produce those sounds of which Avison spoke so eloquently and which may themselves lead to some form of emotional understanding: where they differ is in the breadth of knowledge and understanding required.

Another modern musicologist, Eleanor Selfridge-Field, confirms this breadth of approach and the relationship between scholarship and performance as well as the inter-relationship between understanding the parts and the whole when she notes:

The performer of Baroque music will almost inevitably confront problems for which there is no definitive or widely accepted solution. At times he must be a technician, at times an interpreter and at times a creator, for many rules impinge on the alleged liberty with which he may present the music. His exploration of a specific group of works of one particular sort may ultimately be of value in ascertaining where and how a certain composer, or a certain repertory, consistently deviated from the norms suggested by sources external to the music.³²

However broad my search for meaning in music, I still cannot understand, for example, a fugue by Bach as I understand a letter he wrote or a portrait of him. At least, though, what understanding I do have of it is appropriate to a fugue written by Bach in the first part of the eighteenth century, and not to one written by Reger nearly two hundred years later.

³¹ C. Dahlhaus, *Analysis and Value Judgement*, trans. S. Levarie, New York 1983, p. 25.

³² E. Selfridge-Field, 'Introduction,' in H.M. Brown and S. Sadie, (eds.) *Performance Practice: Music After 1600 (The New Grove Handbooks in Musicology)*, Basingstoke 1989, p.17.

LA DÉMARCHE FONDATIONNELLE DE LA THÉOLOGIE DES RELIGIONS

Michel Dion, Québec

Introduction

Augustin affirmait que des personnes sont sauvées même si elles n'appartiennent pas explicitement à l'Église, car certaines semblent être dans l'Église, alors qu'elles se situent en dehors, par leurs actions, tandis que d'autres semblent être en dehors, alors que leurs croyances les placent à l'intérieur de l'Église.¹ C'est ainsi que s'est développée la doctrine du désir implicite de faire partie de l'Église. Sans référer à tout le débat auquel cette doctrine a donné lieu, il faut bien voir que le désir implicite d'être incorporé à l'Église, découlant d'une bonne disposition de l'âme de se conformer à la Volonté de Dieu (i.e. aux attentes de Dieu envers l'humanité, exprimées à travers sa révélation), doit être complété d'une "charité parfaite" que nous n'exigeons pas des chrétiens « du dedans, » qui se situent quelquefois, de facto, en dehors de l'Église. Il en découle que les non-chrétiens sont intégrés à l'Église, car disait Congar, ils ont rencontré Dieu sans le savoir (l'"incognito de Dieu"). Cela suggère aussi que l'orientation vers la vérité absolue, vers l'Infini, vers la Volonté de quelque Dieu que ce soit est une "préformation de la foi," et que la charité des non-chrétiens est une "préformation de la charité" (Congar). Dans les deux cas, nous présupposons une supériorité injustifiable de la forme chrétienne de la foi et de la charité. Comme Küng le suggère, le concept même de désir implicite ou inconscient de faire partie de l'Église est une insulte pour tous les non-chrétiens et ne correspond à aucune réalité, de sorte qu'il constitue une pierre d'achoppement d'importance dans le dialogue inter-religieux, auquel

¹ Augustin, *Cité de Dieu*, Livre I, 35; *Traité sur l'Évangile de Jean*, XXVII, 11; XLV, 12.

les chrétiens pourraient vouloir participer. Il est, par ailleurs, vrai que le don de soi, par la sortie hors de soi permet d'élargir l'application de la charité. À cet effet, le bouddhisme est très éloquent et pourrait enseigner au christianisme comment élargir le concept évangélique de charité, à partir d'un plus grand détachement du soi (I Co 13,5; Dhammapada VIII. 104-105). La véritable tolérance suppose la relativisation de sa propre compréhension de la vérité et du chemin que nous choisissons pour y arriver, pour l'atteindre. La véritable tolérance s'actualise envers les intolérants (Dhammapada XXVI. 406). C'est là aussi que la doctrine de l'ignorance invincible a fait et continue de faire du tort. Pour Pie IX, l'ignorance moralement invincible fait que les non-chrétiens de bonne foi (i. e. ceux qui n'ont cessé de rechercher la vérité) appartiennent "voto" à l'Église et peuvent être sauvés parce que Dieu ne refuse pas, à ceux qui, "sans faute de leur part," n'ont pu connaître pleinement et adhérer au message évangélique. Nous pouvons difficilement tracer les limites de cette ignorance, qui peut provenir de multiples conditionnements sociaux, culturels, politiques, etc. Le Concile Vatican II a réitéré cette doctrine (Gaudium et spes, no 16; Lumen Gentium, no 16; Ad Gentes, no 7). Même Rahner y a adhéré.²

La question du salut universel – ne distinguons plus entre salut chrétien et salut des non-chrétiens – fait ainsi face au dilemme suivant, du moins pour les chrétiens soucieux d'une rencontre authentique avec les autres grandes religions du monde: (A) ou bien tous, ou la plupart (à partir de critères chrétiens pré-déterminés) ne sont sauvés que dans le Christ;³ dans ce cas, les croyants d'autres religions ne seront pas portés au dialogue inter-religieux, car on les intégrera de

² Pie IX, *Allocution « Singulari quadam »*, 9 décembre 1854; Pie XII, *Encyclique « Mystici Corporis »*, Éd. Bonne Presse, 1943, p. 57; Lettre du Saint-Siège au Cardinal Cushing, 8 août 1949, *Documentation catholique*, 2 novembre 1952, 1395-1398; Yves Congar, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris, Coll. "Unam Sanctam," no 41, Cerf, 1964, p. 429; Yves Congar, *Vaste monde, ma paroisse. Vérité et dimensions du salut*, Paris, Éd. Témoignage chrétien, 1968, p. 127, 140, 165-166; Hans Küng, *L'Église*, tome 2, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 444-445; Hans Küng, *Être chrétien*, Paris, Seuil, 1978 (1974), p. 100-101; Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi*, 1983, p. 168, 172-174.

³ Notez que nous retrouvons une attitude similaire dans la Bhagavad Gita, où il est mentionné que ceux qui louangent d'autres dieux en fait louangent Krishna uniquement, sans le savoir (IX: 24).

force dans le Dessein du salut chrétien. Mais, surtout, comment alors dépasser le complexe de supériorité du christianisme sur les autres religions, fondée sur l'universalité insurpassable de l'événement Jésus Christ comme Incarnation et révélation entière, "une-fois-pour-toutes," de Dieu?; (B) ou bien nous acceptons de revoir le salut dans une perspective pluraliste, de sorte qu'aucune religion, y compris le christianisme,⁴ ne peut réclamer quelque supériorité que ce soit et que la révélation divine comme le salut ne supposent pas un médiateur unique. Mais alors, quelle conception de Dieu en découle-t-il? Dieu n'est-il pas ainsi rendu encore plus incompréhensible? Comment comprendre le Dessein de salut universel, si Bouddha, Confucius, Mahomet, Jésus y participent tous, chacun à leur manière et en toute égalité?

Nous avons choisi, dans cet article, de discuter de la seconde perspective, en tentant d'assumer les questions qui lui sont rattachées. Si nous voulions adopter une position « sotériocentriste » (centrée sur le salut universel) face aux grandes religions du monde, nous devrions faire face à quatre principes fondamentaux, qui seront ici discutés: (1) l'incompréhensibilité insurpassable de Dieu et les semences du Verbe; (2) le principe salvifique universel et spécifique; (3) l'éternité et la révélation « une fois pour toutes; » (4) la pluralité des voies de salut.⁵ C'est pourquoi nous définissons la théologie des religions comme une redéfinition systématique de la théologie elle-même, parce que la théologie des religions est préoccupée par les fondements même de la théologie chrétienne et qu'elle assume le défi d'être ce discours théologique qui assume le défi de redéfinir les fondements de la foi chrétienne, non pas seulement dans une perspective réformiste (mieux faire face aux exigences du pluralisme), mais plus encore dans une démarche « fondationnelle » (redéfinir les fondements pour les rendre plus compréhensibles qu'ils ne le sont déjà, à travers les cinq principes énoncés plus haut).

⁴ John Hick, « The Non-Absoluteness of Christianity », *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions* (John Hick and Paul F. Knitter, eds.), Maryknoll, Orbis Books, 1987, p. 16-36.

⁵ Pour une excellente présentation des différentes écoles de pensée en théologie des religions, voir l'ouvrage de Jacques Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997.

Premier Principe: L'incompréhensibilité insurpassable de Dieu et les semences du Verbe

"C'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être"

(Ac 17,26-28)

Dieu est Dieu et ne peut ni ne doit être, par quelque religion que ce soit, enfermé ou restreint dans son essence. Dieu échappe à toute identification par l'humain.⁶ Dieu est l'Incompréhensible, l'Inexprimable, l'Insaisissable, l'Ineffable (Svetasvatara Upanishad, chap. IV. 18). Le Tao qui peut être dit n'est pas le vrai Tao, disait Lao Tseu.⁷ Tout en lui est incompréhensible. Dieu est l'Indicible, aucune parole humaine ne peut dire qui Il est. Il est impossible à l'humain d'exprimer par son langage ce qu'est Dieu. Dieu est indicible et incompréhensible, même pour ceux qui ont le plus d'élévation et d'amour de Dieu, nous dit Grégoire de Nazianze. Comprendre Dieu, disait Tertullien, c'est l'impossibilité de le comprendre. Tertullien et Grégoire de Nazianze réfèrent à Platon (*Timée*, 28c), pour qui il est difficile de trouver l'architecte ("le fabricant et père") de l'univers; encore plus une fois l'avoir trouvé, est-il difficile de l'expliquer à tout le monde. Il n'est donc pas impossible à l'être humain de découvrir Dieu, même si cette nature humaine est insuffisante pour chercher Dieu et le découvrir. Nous connaissons peu de choses de Dieu. C'est même de la folie, disait Jean Chrysostome, de s'acharner à connaître Dieu dans son essence. Dieu échappe totalement à notre compréhension (Ps 145,3). Si nous ne pouvons comprendre les jugements de Dieu (Rm 11,33), nous ne pouvons donc pas le comprendre Lui-même. Même les dons qu'il nous fait sont inexprimables et incompréhensibles. La vérité sur Dieu nous dépasse parce que notre être est absolument dépassé par Dieu. On sait que Dieu existe, mais on ne sait pas qui Il est, dit Grégoire de Nazianze, en paraphrasant Platon (Phédon, 73d). L'inconnaissable ne peut être connu, disait Augustin.

⁶ Schillebeeckx, Edward, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, p. 39, 273-275; Küng, Hans, *Une théologie pour le troisième millénaire. Pour un nouveau départ oecuménique*, Paris, Seuil, p. 353-354.

⁷ Lao Tseu, *Tao Te King. Le livre de la Voie et de la Vertu*, Paris, Coll. "Christus," no 45, Bellarmin/Desclée de Brouwer, 1977, p. 17 (Chap. 1).

Dieu l'Inconnaissable est bien au-delà de tout ce qu'on en dit ou pense.⁸

...si tu ne te connais pas toi-même qui que tu sois (...), comment te mets-tu en tête de savoir exactement la nature et la grandeur de Dieu?⁹

Dieu est sans nom, parce que les noms s'appliquent à des choses engendrées, dit Justin. Le mot "Dieu" lui-même ne sert qu'à circonscrire l'ineffable, l'ineffable à des fins de langage. Aucun des termes humains utilisés ne peut circonscrire Dieu. On ne peut nommer Dieu que par emprunt aux choses créées. Dieu est Celui par lequel les êtres ont leur être (Ac 17,28). Tout ce qui est tient son être de Celui-qui-est.¹⁰ Dieu connaît les êtres à partir de Lui et non en connaissant les êtres eux-mêmes, car il en est la cause et le fondement. C'est en se connaissant lui-même que Dieu connaît toute chose, puisque tout procède de Lui et a préexisté en Lui.

Il n'est rien de ce qui est et on ne peut donc le connaître à travers rien de ce qui est, et il est pourtant tout en tout.¹¹

⁸ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, Paris, Coll. "Sources chrétiennes," no 211, Cerf, 1974, p. 155 (Livre III, 11, 5), 641-645 (Livre IV, 20, 5); Pseudo-Denys, *Oeuvres complètes*, Paris, Coll. "Bibliothèque Philosophique," Aubier/Montaigne, 1943, p. 93, 140, 182; Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, p. 87-99; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, tome V, Coll. "Sources chrétiennes," no 278, 1981, p. 153-155 (Chap. XII, 78,3-79,1), 159 (chap. XII, 81,3); Tertullien, *Apologétique*, Paris, "Les Belles Lettres," 1961, p. 40 (XVII, 2), 96 (XLVI, 8); Grégoire de Nazianze, *Discours 27-31*, Paris, Coll. "Sources chrétiennes," no 250, Cerf, 1978, p. 109 (Discours 28,4); Origène, *Contre Celse*, tome IV, Paris, Coll. "Sources chrétiennes," no 150, Cerf, 1969, p. 113-115 (VII, 42-43); Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Paris, Coll. "Sources chrétiennes," Cerf, 1951, p. 87-99; Augustin, *Traité de la Trinité*, Livre IX, 18); Pseudo-Denys, *Oeuvres complètes*, Paris, Coll. "Bibliothèque Philosophique," Aubier/Montaigne, 1943, p. 81, 84-85, 93, 140, 182.

⁹ Grégoire de Nazianze, *Discours 27-31*, p. 81 (Discours 20, 11).

¹⁰ Justin, *Apologies*, p. 161 (Deuxième Apologie, VI, 2-5); Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, p. 161 (chap. XII, 82, 1-2); Grégoire de Nazianze, *Discours 20-23*, p. 79 (Discours 20, 10); Pseudo-Denys, *Oeuvres complètes*, p. 140; Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, vi.

¹¹ Pseudo-Denys, *Oeuvres complètes*, p. 145.

Comment alors pouvons-nous connaître Dieu? Nous pouvons connaître Dieu par l'entremise de cinq (5) fondements:

(A) *la grâce de Dieu*: toute connaissance de Dieu par soi-même, à travers l'exercice de la raison finie (raison comme participation au Verbe) demeure insuffisante. On ne peut connaître Dieu qu'avec l'aide (la grâce) de Dieu (à cause de l'obscurcissement de la raison, dû au péché: Eph 4,18) et en avouant avoir besoin de Lui. Cette auto-révélation divine s'effectue, selon Irénée, "à qui le Père le veut, quand il le veut et de la manière qu'il le veut."¹² La grâce qui nous permet de connaître Dieu nous a été donnée en Jésus Christ, avant que le temps ne commence à s'écouler (i.e. dans l'Éternité divine). Jésus Christ a rendu visible cette grâce. Il s'est manifesté par la victoire sur la mort, et a fait "resplendir" la vie éternelle (2 Tm 1,9-11).

(B) *les fondements christologiques*: Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils.¹³ Le Fils de Dieu est « celui qui a traversé les cieux » (He 4,14). Le Fils est l'expression de l'être du Père (He 1,3). Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père (Mt 11,27; Lc 10,22). Nul ne connaît le Père si ce n'est ceux auxquels le Fils le leur a révélé (Mt 11,27; Lc 10,22; Jn 1,18): le Fils annonce Celui-qui-est. Nul ne peut venir au Fils "si le Père qui m'a envoyé ne l'attire" (Jn 6,44). Dieu est révélé à tous en rendant visible son Verbe, le Fils (Jn 14,9). Nous ne pouvons connaître Dieu sans l'auto-révélation divine à travers le Fils, qui est "la voie, la vérité et la vie," le chemin qui mène au Père (Jn 14,6). Dieu se fait connaître par le Fils.¹⁴ Nul ne connaît le Père sans l'« esprit de sagesse » qui a été donné aux êtres humains pour nous le faire découvrir (Ez 37,12-14; Eph 1,17-18). La sagesse conduit au salut, mais la foi en Jésus Christ demeure essentielle (2 Tm 3,15). L'esprit de sagesse consiste dans la force, le pouvoir qui a ressuscité Jésus et l'a placé aux côtés du Père dans le Ciel (Eph 1,19-23). L'esprit de sagesse a établi le Christ au-dessus de tout ce qui existe dans le monde actuel et futur, de sorte que le Christ a été

¹² Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, Livre IV, p. 455 (6,7), p. 639 (20, 5); Origène, *Contre Celse*, tome IV, Coll. "Sources chrétiennes," no 150, Cerf, 1969, p. 115 (VII, 42).

¹³ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, Livre IV, Paris, Coll. "Sources chrétiennes," no 100, 1965, p. 437 (6, 1).

¹⁴ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, Livre IV, p. 447 (6, 4-5); Origène, *Contre Celse*, tome II, Paris, Coll. "Sources chrétiennes" no 136, 1968, p. 113 (III, 47).

comblé par le Père de sa propre plénitude. « Dieu était avec lui » (Ac 10,38). De même, si l'Esprit de Dieu habite en nous, Dieu nous donnera la vie (éternelle) par son Esprit (Rm 8,8-11). La foi contribue toujours à l'obtention de la vie éternelle (Jn 11,25-26).

(C) *l'harmonie de la Création*: Nous pouvons connaître Dieu par les oeuvres de Dieu, l'ordre et l'harmonie de la Création. L'essence invisible de Dieu transparait dans son oeuvre visible, le Cosmos (Rm 1,20). Le Cosmos est un instrument de révélation universelle de Dieu.¹⁵ Lorsque nous lisons le premier chapitre de la Genèse, il est frappant de constater qu'après avoir créé une portion de l'Univers, Dieu « s'aperçoit que cela est bon »! Il s'agit ici d'une image anthropomorphique d'un Dieu artisan qui, une fois son oeuvre accomplie, est surpris de constater qu'elle est bonne. En fait, Dieu dit, à chaque fois qu'il crée une portion de la Création, que « cela est bon, » alors qu'à la toute fin de son oeuvre, il semble s'apercevoir que cela est « très bon. » Nous pouvons voir encore ici les impressions très réelles d'un artiste qui réalise un tableau ou une sculpture. Un artiste peut avoir une telle réaction face à une oeuvre qu'il vient de terminer. Il s'agit alors bien souvent d'un sentiment du beau et non pas de la bonté de l'oeuvre elle-même. Dans le cas de la Création, le rédacteur du chapitre premier de la Genèse reflète non pas un sentiment esthétique, mais un jugement moral que Dieu fait sur ce qu'Il a créé. Il faut y voir ici une justification a priori de la bonté de toutes choses, en dépit des sentiments négatifs et de la destruction dont le monde humain est capable. En ce sens, ce premier chapitre de la Genèse nous présente la Création comme ayant une harmonie primordiale que rien ne peut ébranler;

(D) *les écritures sacrées*: Nous pouvons connaître Dieu, puisque le Verbe meut les êtres et leur révèle l'existence de Dieu.¹⁶ Dans Is 9,5, nous retrouvons certains concepts par lesquels la tradition véto-testamentaire a approché l'essence divine: Conseiller (référence indirecte, et plus tard reprise, pour parler de l'Esprit Saint), Dieu fort

¹⁵ Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, London/New York, William Heineman/G. P. Putnam's Sons, 1931, p. 251-253 (VII, 147: sur Zénon); Athanase, p. 179-180, 185-189; Grégoire de Nazianze, *Discours 27-31*, p. 129 (Discours 28,13).

¹⁶ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, Livre II, Paris, Coll. "Sources chrétiennes," no 294, Cerf, 1982, p. 61 (Livre II, 6, 1); Livre IV, p. 647 (Livre IV, 20, 6).

(qualificatif autant accentué dans le christianisme que dans l'islam), Père à jamais (qualificatif typiquement chrétien, impliquant à la fois le lien intime entre Dieu et l'être humain et le caractère éternel de ce lien), et Prince de la Paix (qualificatif qui, bien que reprenant le Dieu de la paix vétéro-testamentaire, ne peut qu'ouvrir au message évangélique livré par le Christ);

(E) *les potentialités de la nature humaine*: Pour Clément d'Alexandrie, les "sages par la pensée" reçoivent de la Sagesse un "sens spirituel," qui permet de se faire une notion de Dieu. L'être humain est essentiellement à la recherche de Dieu (Sg 13,6). Il s'agit non pas tant d'un sens de découverte et d'invention (de science) mais d'un sentiment spirituel de Dieu, qui survient chez qui cherche à comprendre ce qu'est Dieu (Pr 2,3-7). C'est une lumière d'origine divine, nous dit Saint Paul, qui brille en nos coeurs pour nous faire connaître la gloire de Dieu (2 Co 4,6-7). Nous cheminons par et dans la foi (2 Co 5,7). Ceux qui sont justifiés par la philosophie (grecque), dit Clément d'Alexandrie, le sont par leur sens spirituel orienté vers la vénération de Dieu. Dès sa création, l'être humain a reçu en lui l'"idée de Dieu." Athanase mentionne la possibilité d'oublier l'idée de Dieu en se forgeant d'autres dieux de remplacement. Mais, l'"idée de Dieu" renvoie toujours à ce sentiment qui nous porte à chercher la vérité absolue. Cette idée de Dieu n'implique pas qu'une "main de Dieu" oriente les croyants dans leur pénétration des secrets de l'Univers ou dans leurs réponses aux énigmes de la condition humaine. C'est en ce sens que nous pouvons dire que tous, nous sommes des "fils de la lumière" (1 Th 5, 5). L'Esprit de Dieu est Sagesse, une sagesse mystérieuse de Dieu à distinguer de la sagesse de ce monde (ou des "princes" ou dirigeants de ce monde) (1 Co 2, 6-7). L'Esprit fait don de la sagesse à certains (1 Co 12,8). C'est par son Esprit que Dieu crée le Verbe en lui-même. L'Esprit ordonne toutes les choses créées par le Verbe, dit Irénée. Il est Vérité, Sagesse de Dieu (1 Jn 5,6). L'Esprit montre le Verbe de Dieu et est nécessaire pour le connaître.¹⁷

¹⁷ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, Livre II, 47, 2; Livre III, 38, 2; Livre IV, 20, 2; 34, 1; *La démonstration de la prédication apostolique*, nos 5, 7 et 10; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, tome I, Paris, Coll. "Sources chrétiennes," 1951, p. 63-64 (Chap. IV, 26,1-27,3); tome VII, p. 57 (chap. II, 2, 8; 8, 2); *Le Protreptique*, VI, 68, 2-3; Augustin, *La Trinité*, Livre IX, I, x.

L'Esprit de Dieu est Esprit de vérité (Jn 14,17; 15,26), Esprit de liberté (2 Co 3,17), l'Esprit qui sanctifie (1 Co 6,11), qui fait exister tous les êtres (Ps 104,30), qui nous conduit à la vérité tout entière (Jn 16,13), l'Esprit qui connaît et pénètre tout (Sg 7,24; 1 Co 2,10). Le livre de Baruch nous parle de « Celui qui sait toutes choses » comme ayant tout découvert par son intelligence. L'intelligence divine (réplique anthropomorphique de l'intelligence humaine) a tout découvert et tout compris à propos du Tout. Dieu a montré à Jacob le « chemin qui mène à la science » (Baruch 3,32-38). Si Dieu sait tout et a tout créé, il ne peut avoir rien découvert, puisque découvrir signifie dé-voiler. Or, rien ne peut être voilé aux yeux de Dieu. Sinon, Dieu n'est pas Dieu! Il s'agit ici d'un texte qui entend affirmer l'omniscience divine et la transmission d'une partie de cette science aux croyants. N'eût été de cette transmission, aucune science humaine n'aurait vu le jour, selon le livre de Baruch.

(F) *l'amour*: nous connaissons Dieu à travers l'amour, car Dieu est Amour. Si nous n'aimons pas, nous ne pouvons Le connaître car il est l'amour absolu, le fondement de tout amour particulier. L'expression ultime de l'amour, essence même de Dieu, réside dans l'envoi du Fils pour expier les péchés de l'humanité (1 Jn 4,7-10). L'amour est le grand commandement laissé par le Fils au nom de son Père, car dans Jn 15,9-17, Jésus dit bien: « tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître ». Le Fils est demeuré dans l'amour du Père et a observé ses commandements. De même, dit saint Jean, devons-nous demeurer dans l'amour du Christ et être fidèle à son message (celui de s'aimer les uns les autres).

(G) *les semences du Verbe*: Nous connaissons Dieu par le miroir de l'âme, le retour de l'âme sur elle-même, la révélation intérieure de la conscience, par le "germe du Logos" qui est en toute personne, dit Justin.¹⁸ Chez tous, nous pouvons trouver des semences de vérité, disait Justin. Il s'agit d'une participation du Logos dans la raison humaine, participation qui provient elle-même de l'action du Logos ("germe du Logos"). Cependant, le fait que les croyants se contredisent sur des points essentiels de la foi s'explique par leur incompré-

¹⁸ Justin, *Apologies*, Deuxième Apologie, VIII, 3 et XIII, 3. Cette idée est également reprise par Daniélou (Jean Daniélou, *Les saints « païens » de l'Ancien Testament*, Paris, Seuil, 1956, p. 22).

hension de la vérité qui a été semée en eux par le Verbe de Dieu (manifesté pleinement en Jésus Christ comme Logos total), ou par la méconnaissance du Verbe de Dieu.¹⁹ Dieu, dans l'islam, est vu comme la source de toute vérité (Sourate II, 142; III. 89; XVIII. 28; XIX. 51; XXVIII. 75), Celui qui nous oriente vers la vérité (Sourate X. 36), Celui qui est la vérité (Sourate XX. 113; XXII. 6; 61; XXIV. 25; XXXI. 29).

Le seul cultivateur du terrain qui est en l'homme, c'est celui qui, dès la fondation du monde semait les graines destinées à croître, qui a fait pleuvoir sur elles en toute occasion son verbe tout-puissant, tandis que les moments, les lieux, les terrains récepteurs ont engendré les différences.²⁰

Toutes les religions sont parsemées de semences du Verbe. Cela fit dire à Eusèbe de Césarée, auquel le Concile Vatican II a amplement référé, que les religions peuvent constituer une authentique préparation évangélique, car elles "apportent souvent un rayon de la Vérité qui illumine tous les hommes" (Nostra aetate, no 2), elles peuvent, "par un dessein bienveillant de la Providence divine, être une orientation vers le vrai Dieu ou une préparation à l'Évangile" (Ad Gentes, no 3).²¹ C'est alors non seulement sous-valoriser l'apport des religions elles-mêmes, mais négliger le fait que la philosophie grecque fut perçue elle-même comme semence de vérité. S'il en était ainsi, nous ne pourrions placer les religions du monde sur le même pied que la philosophie grecque, et conclure à une préparation évangélique! L'apport des religions du monde dans la compréhension et l'union avec l'essence divine va bien au-delà de celui de la philosophie grecque à cet égard. Il n'y a aucune comparaison possible, de sorte que nous pourrions conclure à la préparation évangélique dans le cas de

¹⁹ Justin, *Apologies*, Paris, Alphonse Picard, 1904, p. 91 (Première Apologie, XLIV, 10-11; p. 165 (Deuxième Apologie, VIII, 1), p. 169 (Deuxième Apologie, II, 10; VIII; X, 3). Nous retrouvons également cette opinion dans un texte du Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux (Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, *Dialogue et Proclamation*, 19 mai 1991, no 24).

²⁰ Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, p. 73 (chap. VII, 37, 2).

²¹ Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique*, I, 1. Le pape Paul VI (PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, no 53) et certains décrets de Vatican II (*Lumen Gentium*, no 16; *Ad Gentes*, no 3) reprennent la même opinion.

la philosophie grecque, mais nous devrions considérer l'apport essentiel des grandes religions du monde de façon beaucoup plus importante. Si la philosophie grecque a été vue comme une préparation évangélique envoyée par Dieu, combien les grandes religions du monde peuvent alors avoir un apport au salut beaucoup plus grand qu'une simple préparation à l'Évangile!

Justin emprunte le "Logos spermatikos" aux philosophes stoïciens. Pour Justin, la philosophie stoïcienne ou platonicienne a manifesté une vérité partielle mais s'est contredite sur des éléments essentiels, de sorte qu'elle démontre en cela méconnaître la vérité totale. C'étaient des chrétiens, sans qu'ils l'aient su, croyait Rahner en invoquant son "christianisme anonyme." Pour Clément d'Alexandrie, ces sages grecs ont volé des vérités à l'Écriture et les ont déformées, soit en les falsifiant, soit en faisant des erreurs d'interprétation, soit en y mêlant leurs propres pensées. Pour Clément d'Alexandrie, avant le Christ, la philosophie était nécessaire pour conduire les Grecs vers la justice. La philosophie est un travail préparatoire qui ouvre la voie à ceux que le Christ rend ensuite parfaits. Les philosophies, dit Clément d'Alexandrie, sont des "bébés tant qu'ils ne sont pas rendus majeurs par le Christ" (He 5, 13-14). La "philosophie" est ici uniquement ce qui est bon et juste dans la philosophie des stoïciens, de Socrate, de Platon, d'Épicure, d'Héraclite ou d'Aristote. Les vrais philosophes, dit Clément, sont ceux qui ont la passion de contempler la vérité.²² Clément d'Alexandrie présente trois modes différents selon lesquels la philosophie a été envoyée aux Grecs: (1) Dieu, la Vérité même, avait envoyé la philosophie (cf. Platon, *Timée*, 47 a-b), alors que depuis la venue du Christ, elle sert de formation préparatoire pour les conduire à vénérer Dieu, i.e. les convertir par la démonstration philosophique; (2) les Puissances ou anges déchus sous la gouverne du Diable ont appris des bribes de vérité et les ont inculquées aux humains, Dieu les regardant faire, Lui qui connaissait tous

²² Justin, *Apologies*, Première Apologie, 46; p. 177 (Deuxième Apologie, XIII, 3); Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, p. 65 (chap. V, 28, 1), 69 (chap. V, 32, 4), 73 (chap. VIII, 37, 1), (Chap. VII, 37, 6), 74 (chap. VIII, 37, 6), 87 (chap. XI, 53, 1-3), (Chap. XVII, 87, 2), 119 (chap. XIX, 93, 4), 122 (chap. XX, 97, 1); *Stromates* II, (Chap. I, 2, 4); *Stromates*, V, chap. XIII, 90, 3; *Stromates*, VI, (chap. VII, 55, 4; 58, 3).

les aboutissements du futur avant la fondation du monde, avant même la différenciation des êtres. Dieu a permis ce "vol de vérité" parce qu'il était utile aux humains, comme formation préparatoire dans la recherche de la vérité;²³ (3) Dieu, par l'intermédiaire des anges, a donné aux Grecs la philosophie. Chaque nation était vue comme ayant son ange, qui est l'intermédiaire par lequel une philosophie propre lui est donnée. Les anges étaient ainsi considérés comme les agents de l'inspiration provenant du Verbe.²⁴

Clément d'Alexandrie va jusqu'à affirmer qu'il y a une double préparation à l'Évangile: dans le monde juif par la Loi et dans le monde grec par la philosophie. Les grandes figures du monde non-chrétien sont ainsi suscitées par le Verbe. La philosophie est ainsi une préparation providentielle, un moyen pour s'ouvrir à la pleine révélation de Dieu en Jésus Christ, qui est vérité totale. La philosophie grecque, qui n'atteint que des vérités partielles, est une assistance, qui vient de Dieu, une véritable "alliance avec les Grecs," une assistance particulière de la Providence qui rend le salut accessible à tous. À chaque personne est donnée une manifestation particulière de Dieu, car Dieu opère tout en tous (I Co 12, 4-7; 15, 28).²⁵ Il peut y avoir de véritables miracles dans toutes les religions, en particulier ceux reliés à la naissance et à la vie des fondateurs de ces religions, qu'il s'agisse de Bouddha, de Confucius, de Mahomet ou de Jésus.²⁶

Origène, avec une pensée bourgeoise et patriarcale, en vient toutefois à manifester le principe de cette auto-manifestation divine à tous, de manière particulièrement éclairante.

L'action du Père et du Fils s'exerce aussi bien sur les saints que sur les pécheurs, sur les hommes raisonnables que sur les animaux muets et même sur ceux qui n'ont pas d'âme, absolument sur tout ce qui est; l'action du Saint-Esprit ne s'étend en aucune façon à ceux qui sont

²³ Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, p. (chap. XVI, 80, 5), 109 (chap. XVII, 81, 4-5), 112 (chap. XVII, 86, 3), 124 (chap. XX, 99, 2); *Stromates*, VI, chap. VIII, 66, 5; *Stromates*, VII, 2.

²⁴ Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VI, chap. 17; *Stromates*, VII, p. 53 (chap. II, 6, 4).

²⁵ Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, chap. I, 55, 1; *Stromates*, VI, chap. V; chap. VI, 8; 17; 67, 1; 153, 1; 158, 9; chap. VII, 57, 1; chap. X, 82, 2.

²⁶ Gustave Thiès, *Propos et problèmes de la théologie des religions*, Paris, Casterman, 1966, p. 109; Hans Küng, *Être chrétien*, p. 507.

sans âme, ni à ceux qui sont animés mais muets; elle ne se constate même pas chez ceux qui sont raisonnables, mais plongés dans la malice sans se retourner en aucune façon vers le bien (...) L'action du Saint Esprit ne s'exerce que sur ceux qui se tournent vers le mieux et marchent dans les voies du Christ Jésus, i.e. ceux qui agissent bien et demeurent en Dieu. L'action du Père et du Fils s'exerce sur les saints et les pécheurs, elle se manifeste ne ce que tous les êtres raisonnables participent à la Parole de Dieu, c'est-à-dire à la Raison, et pour cela portent en eux comme des semences de la Sagesse et de la Justice, ce qu'est le Christ (...) Cette participation du Père parvient à tous, justes ou pécheurs, êtres raisonnables et déraisonnables, et absolument à tout ce qui est (...) Tous ont la participation au Christ (...) Le Christ est dans le coeur de tous, en tant que Parole ou Raison, dont la participation fait les êtres raisonnables.²⁷

Second Principe. Le Principe salvifique universel et spécifique.
“Je suis la voie, la vérité et la vie” (Jn 14,6)

Le Christ est tout le Verbe de Dieu. Le Verbe de Dieu est à la fois ce par lequel toute chose est ou a été créée (Jn 1,1-3; Col 1,15-18; He 1,2), le fondement de toute vie (Jn 1,4; Ph 1,21), et le Fils de Dieu comme pouvoir et Sagesse de Dieu (1 Co 1,24), Celui qui vient dans le monde. Le Christ est mystère de Dieu en qui sont cachés tous les “trésors de la sagesse et de la connaissance” (Col 2,3). Le Christ est le même à travers le temps (He 13,8). Il est le Premier-né de toute créature (le Verbe par qui toute chose a été créée) et le Premier-né d'entre les morts (Celui qui ouvre la voie à la résurrection et à l'éternité: il est la cause du salut éternel, pour tous ceux qui lui obéissent (He 5,9), le Logos originel du Père qui est antérieur à tous les êtres, un mystère gardé dans le silence depuis les origines, mais qui s'est manifesté dans le Christ (Rm 16,25-26). Son pouvoir lui vient à la fois du Ciel (de Dieu) et de la Terre (des êtres humains qui suivent son exemple) (Mt 28,18). Le Logos, comme auto-révélation de Dieu, connaissance de Dieu donnée par Dieu lui-même, n'est caché de personne et brille

²⁷ Origène, *Traité des Principes*, tome I, Paris, Coll. “Sources chrétiennes,” no 252, 1978, p. 153-155 (I, 3, 5-6).

pour tous (Jn 1,9). Le Verbe, disait saint Bernard, habite en nous; "...et nous viendrons à lui et nous établirons chez lui notre demeure" (Jn 14,23). Il habite en nos coeurs, par la foi (Eph 3,17), mais c'est la pureté du coeur qui nous permet de voir Dieu (Mt 5,8). Il habite dans notre mémoire, notre pensée, notre imagination. Nous reconnaissons sa présence en nous par les effets positifs qu'elle produit dans notre âme, sur nos vices et nos passions, dit saint Bernard. Cet avènement intérieur du Christ (Ga 4,19), qui vient nous instruire dans la Sagesse est un avènement intermédiaire ("medius adventus"), entre le premier avènement du Christ (il est notre rédemption) et la Parousie (il est la voie vers l'éternité).

L'avènement de Jésus Christ dans l'existence est une sortie hors de soi effectuée de l'intérieur même de l'essence divine. Comme il est au dans Ph 2,6-11, Jésus Christ est « de condition divine » et a pris la « condition de serviteur, devenant semblable aux hommes, et, reconnu à son aspect comme un homme ». Quand dans Mc 1,38, il est affirmé que les apôtres cherchaient Jésus et qu'ils le trouvèrent au désert, en train de prier, Jésus leur répond une phrase qui apparaît, au premier abord, avoir un sens littéral. Il dit: « Allons ailleurs dans les bourgs voisins, pour que j'y proclame aussi l'Évangile, car c'est pour cela que je suis sorti. » D'où est-il sorti? Était-ce de la maison de Simon et d'André où il couchait ce soir-là (Mc 1,29)? Il est pourtant dit qu'il alla annoncer l'Évangile dans toute la Galilée. Jésus prêchait déjà l'Évangile bien avant ce soir-là! En fait, il ne peut s'agir d'une « sortie d'un lieu physique. » Car la prédication de Jésus était déjà commencée. Il ne s'agissait pas de son premier acte d'évangélisation. Par ailleurs, nous pourrions prendre cette sortie d'un point de vue psychologique: sorti de sa jeunesse (à l'écart) et amené dans sa vie adulte (et publique). Mais, nous serions ici tout près d'une contradiction. Car bien que Jésus ait évangélisé surtout dans sa vie adulte, le peu que nous ayons de textes bibliques sur sa jeunesse nous montre qu'il le faisait, à sa manière, durant son adolescence. Aussi, y a-t-il continuité entre l'une et l'autre période de sa vie, et non pas une rupture au sens où sa vie adulte lui aurait permis de faire et de penser des choses dont il aurait été incapable auparavant. Peut-être y-a-t-il ici une part de vérité psychologique. Mais, nous sommes portés à croire qu'il s'agit ici d'un troisième type de sortie: une sortie ontolo-

gique et spirituelle. Le Christ est « sorti » de l'essence divine et s'est projeté dans l'existence humaine sous la forme de Jésus. C'est pour annoncer la Bonne Nouvelle qu'il est ainsi sorti de l'essence de Dieu pour vivre humainement, tout en conservant sa divinité. Dans Jn 8,42, nous voyons Jésus affirmer ce principe d'une sortie ontologico-spirituelle de manière très claire: « ...car c'est de Dieu que je suis sorti et que je viens; je ne suis pas venu de mon propre chef, c'est Lui qui m'a envoyé ». Lorsque Paul définit le Christ, dans la première Lettre aux Corinthiens (1 Co 15,45), comme étant « devenu » l'être spirituel qui donne la vie, il place ainsi dans l'être même du Christ une dimension spirituelle en devenir, une dimension qui nous semble difficile à admettre sans référence à la « sortie » du Christ de l'essence divine. En effet, comment comprendre que le Christ n'ait pas été, dans un espace-temps donné, l'être spirituel qui donne la vie et qu'à un autre moment, il le soit devenu? Cette transition temporelle ne se fait pas dans la fonction christique elle-même (celle de donner la vie) mais bien dans l'incarnation du Christ, qui suppose une sortie hors de l'essence de Dieu pour supporter les conditionnements de la vie humaine.

La Parousie est le retour du Christ au « temps fixé par Dieu dans son éternité, » ce qui présupposerait que d'une part, dans l'éternité divine, il soit possible à Dieu d'intervenir dans le temps humain – c'est bien ce que garantit la foi –, et que d'autre part, il soit possible de sortir de l'éternité pour s'inscrire dans l'écoulement linéaire du temps – c'est bien ce que présuppose l'Incarnation divine. Or, cette Parousie ne ferait pas qu'advenir dans un temps prédéterminé par Dieu (et inconnu des êtres humains), mais ne serait possible que par le pouvoir effectif du Dieu éternel (1 Tm 6,14–16). L'avènement intermédiaire (l'avènement intérieur du Christ) nous permet de mieux comprendre le sens spirituel du premier avènement.²⁸ L'avènement intérieur du Christ est implicitement affirmé par Jésus lui-même lors-

²⁸ Saint Bernard, *Oeuvres complètes de Saint Bernard* – « Troisième Sermon pour l'Avent de Notre Seigneur », no 3, Paris, Librairie de Louis Vivès, 1866, p. 573–574; « Cinquième Sermon pour l'Avent de Notre Seigneur », no 1, tome 2, 1866, p. 580; « Sermon sur le Cantique des Cantiques », LXXIV, 6, tome 4, 1867, p. 523–524; « Sermon pour l'Assomption de la Bienheureuse Vierge Marie », no 1, tome 6, 1867, p. 534; « Sermon pour la Nativité de la Bienheureuse Vierge Marie », nos 10–11, tome 3, 1867, p. 407–408.

qu'il dit qu'il sera avec nous tous les jours « jusqu'à la fin des temps » (Mt 28,20). La présence continue du Christ « avec nous » jusqu'à ce que le temps s'arrête suppose que la Parousie coïncidera avec la fin du temps humain et du temps tout court, puisque l'éternité sera universellement disponible à tout ce qui est. Mais elle implique aussi que cette présence christique est intérieure à l'âme humaine et qu'elle est donc inscrite dans l'espace/temps humain, ce qui suggère une irruption continue de l'Éternel dans le temporel, sous la forme d'une âme investie de son Seigneur.

Jésus, dit Barth, n'a pas existé comme homme en dehors de la réalité éternelle du Fils de Dieu (Jn 1,14). Il connaissait, bien sûr, l'humain de l'intérieur en étant lui-même humain, mais le connaissait aussi, étant le Fils de Dieu, dans toutes les potentialités, bonnes et mauvaises, qu'il y a dans la nature humaine (Jn 2,25). Cependant, cela n'implique pas que Jésus soit l'unique chemin vers Dieu (Jn 11,27), selon Schillebeeckx.²⁹ Tous ne sont pas sauvés dans et par le Christ. D'ailleurs, le symbole de Fils de Dieu, comme fils "unique" de Dieu doit être rapproché du sacrifice du fils unique, auquel Abraham avait été assujéti (Gn 22,1-18). De plus, la résurrection même, comme concept, était inconnue des Apôtres (Mc 9,9-10), puisque le passage qui en faisait originellement état (Dn 12,2) était rarement lu dans les synagogues. Les apôtres n'avaient pas idée que Jésus devait ressusciter d'entre les morts (Jn 20,9). Le caractère "unique" du Fils de Dieu apparaît ainsi comme un symbole ultime de la foi d'Abraham et du don qu'a fait Dieu de Lui-même à l'humanité, et la résurrection comme un concept qui ne fut véritablement saisi que bien après la résurrection de Jésus Christ.

Enfin, Jésus a prié Dieu "qui pouvait le sauver de la mort" (He 5,7), et il fut exaucé, i.e. libéré de la mort par sa résurrection parce qu'il avait appris, à travers ses souffrances, l'obéissance et parce qu'il était devenu parfait (He 5,8-9). Le fait que Jésus ait prié Dieu de le libérer de la mort, en le ressuscitant, et de lier cette résurrection à l'atteinte

²⁹ Karl Barth, *Dogmatique*, vol. 1, tome 2, 1954, p. 136; Edouard Schillebeeckx, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992, p. 37-38. Certains textes de Clément d'Alexandrie vont également dans le même sens (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VII, p. 55 (chap. II, 7, 4); Clément d'Alexandrie, *Le Proteptique*, p. 155 (IX, 88, 2), 190 (XII, 120, 3).

d'un état de perfection, n'est pas étranger aux concepts bouddhistes liés à l'atteinte du nirvana. Par ailleurs, une telle doctrine reflétée dans He 5,7-10 nous questionne sur le fait de la résurrection de Jésus comme conditionnelle à ce qu'il ait atteint un état de perfection (Jésus n'a jamais commis l'injustice ni proféré le mensonge: Is 53,9) et ait appris l'obéissance, à travers ses souffrances, comme si Dieu seul allait décider d'octroyer ou non à son Fils la résurrection. Un tel pouvoir de vie ou de mort sur son propre Fils peut nous apparaître surprenant, pour ne pas dire choquant. Nous retrouvons dans Ph 2,6-11 et dans Ac 10,40, une référence similaire au pouvoir qu'a Dieu de ressusciter, d'élever "souverainement" Jésus: parce que Jésus a obéi jusqu'à la mort sur une croix, Dieu lui a conféré le Nom, le titre de Seigneur que tout être humain vénérera. Dieu peut ressusciter Jésus, car il l'a consacré par l'Esprit Saint et demeurait toujours en Lui (Ac 10,37-38). Dans He 5,7-9, il est dit que Jésus « a offert prières et supplications avec grand cri et larmes à celui qui pouvait le sauver de la mort. » Dieu exauça son Fils « en raison de sa soumission, » nous dit l'auteur de la Lettre aux Hébreux. En dépit du fait qu'il est le Fils de Dieu, Jésus Christ a appris, par ses souffrances humaines, l'obéissance à Dieu. Saint Paul nous dit que Jésus Christ est de condition divine, i.e. qu'il appartient à l'essence de Dieu, qu'il est dans la condition essentielle (non-existentielle) de Dieu. Il ajoute qu'il n'a pas cherché à être considéré comme l'égal de Dieu, puisqu'il a pris la condition humaine jusqu'à la mort. Dieu l'a élevé, lui a conféré un Nom qui est au-dessus de tous les noms historiques (issus de l'histoire humaine). Dieu a élevé Jésus, lui-même de condition divine, parce qu'il a accepté dans sa condition divine de se faire humain jusqu'à subir la mort physique. Un Être divin en élève un autre, lui confère des "honneurs" parce que ce dernier a accepté l'abaissement, la condition kénotique. Nous pourrions aussi ajouter que le commandement que Jésus a reçu de son Père est que seul Dieu le Père a pouvoir sur la vie et la mort, i.e. a le pouvoir de donner la vie et de la reprendre. Et ce pouvoir absolu sur la vie et la mort s'applique également à son propre Fils incarné dans l'existence humaine (Jn 10,16-18).

En fait, tout cela a pour effet d'accentuer la transcendance divine et de montrer Jésus comme le chemin à suivre pour tous les êtres humains: un chemin d'obéissance, à travers les souffrances, et d'at-

teinte de la perfection. Le Christ est ressuscité par le pouvoir de son Père. Mais, ajoute saint Paul, notre mort ressemblera à sa mort, et notre résurrection à la sienne. Il ne s'agit que d'une ressemblance, pas du tout d'une expérience identique (Rm 6,4-5). Le Christ a tracé la voie, de sorte que ceux qui la suivent ne peuvent vivre la même expérience que Celui qui l'a tracé. Jésus dit qu' « il est né et est venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité » (Jn 18,37). Qui-conque appartient à la vérité, ajoute-t-il, sera ainsi capable et intéressé par son message. L'amour évangélique ne suppose pas tant des paroles, mais des actes et une conformité à la vérité (1 Jn 18-19). C'est ainsi, dit saint Jean, que les autres reconnaîtront que nous appartenons à la vérité, et cette attitude nous procurera la paix intérieure. Car Jésus Christ est l'Être-de-vérité, affirmant, par ses paroles et ses actes, que seule la vérité rend l'être humain libre. L'Être-de-vérité est la vérité ultime elle-même autant que le chemin pour l'atteindre. En tant que Vérité-même, il ouvre la voie à tous les êtres en quête de vérité, à quelque religion qu'ils puissent appartenir. Une perspective sotériocentriste des grandes religions du monde doit tenir compte de l'ensemble de ces constats dans l'approche qu'elle adopte pour traiter du salut universel. Le principe christique devient, avec Panikkar, présent dans toutes les religions. Le Christ comme principe salvifique universel est, dit-il, le but ontologique poursuivi par toutes les religions. Tous les croyants, de quelque religion que ce soit, seraient ainsi sauvés par le principe christique. Des tentatives ont été faites d'intégrer dans la christologie des concepts issus de religions asiatiques. C'est uniquement en comprenant le Christ comme l'Être-de-vérité que ces tentatives deviennent compréhensibles et fructueuses.³⁰

Lorsque nous lisons Eph 3,4-6, nous pouvons percevoir que le mystère du Christ est explicitement dit comme ayant déjà été révélé aux « hommes des générations passées, » même si Dieu ne l'a pas fait connaître « comme il vient de le révéler maintenant par l'Esprit à ses saints apôtres et prophètes. » La dernière partie du verset 5 affirme indirectement que la révélation du mystère du Christ s'est réalisée dans le passé, même si de manière très différente de l'auto-manifes-

³⁰ Voir à cet effet: Michel Fedou, *Regards asiatiques sur le Christ*, Paris, Coll. "Jésus et Jésus Christ," no 77, Desclée, 1998.

tation du Christ Jésus. C'est le verset 6 qui nous fournit une explication de ce « principe de manifestation pré-christique du Christ: » il y a eu une manifestation du mystère du Christ, et elle doit même avoir eu lieu, précisément « parce que les païens sont admis au même héritage, membres du même corps, associés à la même promesse, en Jésus-Christ, par le moyen de l'Évangile. » La manifestation du principe christique avant l'incarnation du Christ en Jésus doit être pré-supposée pour que l'annonce de l'évangile aux païens ait un sens. Le principe christique était déjà manifesté avant la naissance de Jésus, de sorte que ceux et celles qui en ont compris quelque chose ont tout ce qu'il faut pour saisir le message évangélique. Voilà ce que nous apprend cet étonnant passage de l'épître aux Éphésiens.

Les bouddhistes voient généralement Jésus comme un bodhisattva (ayant atteint l'illumination, la véritable connaissance de la réalité et qui est rempli de compassion pour l'humanité souffrante), ou un arahan (celui qui a atteint le nirvana, mais d'une manière différente, inférieure à celle qui caractérisait le Bouddha).³¹ Jésus a su se libérer d'impulsions non contrôlées (chanda), comme la colère et l'orgueil, de la haine (dosa), de la peur (bhaya) et de l'illusion (maha).³² Jésus a démontré la non-violence, une grande compassion pour les plus pauvres, une douceur amoureuse universelle (metta), qui sont les conditions d'une croissance dans la moralité (sila), la sagesse (panna) et la vérité (dhamma). Le processus de salut bouddhiste (dhamma-nikaya) suppose cette identification entre la vérité et le bien. Dans ce contexte, il est intéressant de voir comment Seiichi Yagi (1993) identifie l'expérience de Jésus Christ aux trois corps du Bouddha: (1) la Réalité Ultime (dharma-kaya): Logos chrétien; (2) la manifestation de la Réalité Ultime (sambhoga-kaya): Christ; (3) la figure historique: Jésus.³³

Dans l'hindouisme, Jésus est rapproché des concepts de « jivanmukti » (dont l'expérience mystique confirme la vérité divine révélée dans les Védas), d'« avatara » (incarnation de Vishnu), de « yogi » et

³¹ Aloysius Pieris, « The Buddha and the Christ: Mediators of Liberation », *The Myth of Christian Uniqueness* (1987), p. 162-177.

³² Dhammapada, nos 197, 205, 221, 223, 231-233, 256, 258, 291, 358.

³³ Seiichi Yagi, « Christ and Buddha », *Asian Faces of Jesus* (R. S. Sugirtharajah, éd.), Maryknoll, Orbis Books, 1993, p. 25-45.

d'«advaitin» (celui qui a parfaitement accompli l'expérience de la non-dualité entre son Atman et le Brahman: "Le Fils et le Père ne font qu'un").³⁴ Il a fait l'expérience de l'unité fondamentale de tous les êtres, et est une voie vers la Vérité éternelle. Il est uni au Brahman éternel par sa vie de droiture et est par conséquent libéré du cycle aliénant de réincarnations. Il a incarné la vision du Yogi de l'harmonie: son principe de non-violence (ahimsa) découle de la compréhension de l'unité fondamentale de tous les êtres, qui consiste à voir dans l'autre son propre soi.³⁵ Dans l'hindouisme, Jésus n'est qu'un « avatara » (une révélation du divin) à côté d'autres comme Krishna et Bouddha. Le processus de salut hindouiste (moksha) suppose l'adhésion totale à certaines vertus. Le Mahabharata (Adi Parva, XC, 10) définit les sept barrières à franchir: ascétisme, bienveillance, tranquillité d'esprit, contrôle de soi, modestie, simplicité et douceur universelle. La poursuite du moksha peut se faire autant par un retrait du monde (nivr̥tti) que par un engagement dans le monde (pavrt̥ti) par la recherche de la droiture (dharma), de la prospérité (artha) ou du plaisir des sens (kama).

Dans le cas du confucianisme, on utilise le concept de sens moral ou bienveillance (jen). La bienveillance suppose d'aider les autres à se changer eux-mêmes, disait Confucius. C'est une manière de se dépasser soi-même. La bienveillance est faite d'affection, d'amour, de respect envers les autres, de sagesse, de droiture et de fidélité en toutes choses, selon Mencius. Cette sagesse commence par la connaissance du fondement de toutes choses et l'application des principes de vie dans sa propre existence. Le confucianisme transmet également la valeur de sincérité (ch'eng), qui suppose de ne tromper ni soi-même ni les autres. Enfin, il suppose la connaissance innée du bien (liang-chih), qui caractérise le sage. Dans le confucianisme, la Voie (Tao) est vue comme la somme de toutes les vérités sur l'Uni-

³⁴ Voir à cet effet l'oeuvre de Swami Akhilananda (1894-1962).

³⁵ Manusmriti, XII, 118-119; Mahabharata, Livre I, sec. 87, 1; Vana Parva, CCV-CCVIII; Gaudapada Karika, chap. IV, 78-80; Bihadaranyaka Upanishad, Partie IV, chap. IV, 6; Taïtiriya Upanishad, Partie II, chap. I, 2; Isa Upanishad, 6-7; Chhandogya Upanishad, Partie VI, chap. 12, 3; Bhagavad Gita, II, 7, 24; IV, 35; V, 18-19, 25; VI, 9, 29-30, 32; VIII, 15-16; IX, 29; XIII, 27-28; XVIII, 66.

vers et sur l'être humain, comme la source de notre transformation personnelle.³⁶

Le Tao est la fin ultime de l'être humain. Dans le Taoïsme, tout est ontologiquement et axiologiquement égal dans l'Univers, parce que tout est le résultat de transformation de soi et des autres. En ce sens, le Tao est le processus universel de changement qui est présent en toute chose. Le Tao vient du "Tzu-jan," source de vie de toutes choses. Le "Ch'i" est la source primordiale de l'être et du devenir, de sorte que le Tao, c'est le mouvement du Ch'i. Le Ch'i est ce qui conduit à l'actualisation des choses et à la concrétisation des événements. C'est l'énergie vitale, transformatrice, universelle, n'ayant pas de forme déterminée. Pour Kadowaki (1992), la Voie est le fondement de l'Univers et remplit chaque être: Jésus est "la" Voie.³⁷ Définir Jésus comme "la" Voie parce qu'il est la source de Vie serait verser dans une christologie normative, ce qui est inacceptable pour une approche sotériocentrique. Quand il est dit qu'Il est la Voie, la vérité et la vie (Jn 14,6), on doit comprendre, dans une perspective sotériocentrique, que Jésus est un chemin qui mène à Dieu, qui nous maintient dans la vérité et qui nous ouvre à l'éternité. D'ailleurs, saint Paul disait que ceux qui suivent le Christ sont des fils de lumière, des personnes que le Christ illuminera. Or, cette lumière du Christ ne produit que bonté, justice et vérité (Eph 5,8-9). Tant que le Christ opère dans le monde, il lui donne sa lumière (Jn 9,5). En ce sens, tout médiateur, tout principe de salut spécifique à une religion donnée est une expression, une manifestation de la Voie. La Voie demeure sans nom. Jésus n'est qu'une expression de l'Infini de la Voie. Seul l'être humain peut donner un nom à la Voie en l'individualisant, en lui donnant une identité définie. Jésus, comme toute autre expression de

³⁶ Confucius, *Liki*, chap. XXXI, 20; XLII; *Analects*, Livre I, 4; Livre IV, 8 et 15; Livre V, 16; Livre VI, 30; Livre XII, 7 et 22; Livre XIII, 6; Mencius, *The Book of Mencius*, New York, Dover, 1970, Livre I, Partie I, chap. VIII, 5; Livre II, Partie I, chap. VIII, 2-3; Livre IV, Partie I, chap. IV, 1; chap. X, 2; Partie II, chap. XXVIII, 1-5; Livre V, Partie I, chap. III; Livre VI, Partie I, chap. XI, 1; chap. XVI, 1; Livre VII, Partie I, chap. IV, 2; IX, 3-4; XV, 3; XXI, 4; XLVI, 1; Partie II, chap. XVI; HSÜN TZU, *Basing Writings*, New York, Columbia University Press, 1963, sect. 1, par 1; sect. 2, par. 3.

³⁷ John K. Kadowaki, *Le Zen et la Bible*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 310-311; Heup Young KIM, « Jen and Agape: Towards a Confucian Christology », *Asian Journal of Theology*, vol. 2, October 1984, p. 335-364.

la Voie, a un caractère dynamique: il manifeste que le monde est le résultat de la transformation de soi et des autres. Il est l'expression du Tao comme ce qui nourrit, soutient et transforme tous les êtres ("Te"), de sorte que toutes les choses dans l'Univers sont inter-reliées. Saint Bernard, en affirmant que Jésus est la Voie définissait la voie comme l'humilité qui conduit à la vérité et à la vie: "... je suis doux et humble de coeur..." (Mt 11,29). Il définissait la douceur comme l'humilité dans l'ordre de la connaissance et l'humilité du coeur comme l'humilité dans l'ordre de l'affection, celle du "serviteur." L'humilité résume l'humiliation du Verbe incarné dans la condition humaine et son amour sauveur. Le chemin du Christ humilié est celui que nous devons nous-mêmes suivre comme chrétiens (Mt 23,12).³⁸ L'humilité du Christ est ainsi une dimension de la Voie exprimée dans la vie de Jésus, comme la vie du Bouddha, de Mahomet ont révélé d'autres dimensions de la Voie.

Dieu comme fondement de l'être présuppose que Dieu est le fondement de l'existence de tous les êtres. En ce sens, nous pouvons reprendre l'expression d'Isaïe: « il n'y a rien en dehors de moi » (Is 45,6). En dehors de Dieu, dit saint Jean, nous ne sommes capables de rien faire (Jn 15,5). En dehors de Dieu, c'est le néant, puisque tous les êtres n'existent que par Lui, et que tout ce qui environne les êtres (les écosystèmes) est le fruit de la Création divine. Le néant serait ainsi ce qui serait en dehors de ce qui pénètre tout ce qui existe dans l'Univers. Mais comment penser le néant, si Dieu pénètre tout ce qui existe? Le néant ne peut alors être qu'un cadre de référence abstrait pour comprendre la plénitude de ce qui est. Il n'y a quelque chose que parce que ce quelque chose est fondé en Dieu, et parce qu'autrement, cette chose ne serait pas, i.e. qu'elle tomberait dans le néant. Rien ne tombe, en fait, dans le néant s'il n'y est déjà. Le non-fondement de toutes choses en Dieu est une hypothèse théorique qui présupposerait la non-existence de Dieu. Voilà pourquoi le néant sert seulement de cadre de référence pour comprendre tout ce qui existe. Il n'est aucun néant qui se remplit ou se vide, à travers moult mouvements d'êtres existants qui perdraient leur fondement en Dieu. Car

³⁸ Saint Bernard, *Oeuvres complètes de Saint Bernard* – « Traité des degrés de l'humilité et de l'orgueil », chap. 1, 1, tome 2, 1866, p. 333-334; « Quatrième Sermon pour l'Avent de Notre Seigneur », no 4, tome 2, 1866, p. 578.

cette perte est impossible. La perte du fondement en Dieu signifierait la perte de l'essence infinie de Dieu.

Dieu comme fondement de l'être comporte un principe salvifique universel (ou de libération intégrale de l'humanité, qui emprunte plusieurs noms selon les religions concernées: moksa dans l'hindouisme, nirvana dans le bouddhisme, salut dans le christianisme). Si nous oublions le qualificatif "christique" et donc la référence absolue au Christ, alors nous pourrions dire que ce principe de salut s'est révélé dans Isvara pour l'hindouisme (Svetasvatara Upanishad, chap. I. 9). En fait, Isvara est Brahman qui se manifeste sous la forme de différents avatars. Il est identique à Brahman mais en même temps distinct de lui (car il est son pouvoir d'auto-manifestation dans l'existence). En ce sens, Isvara joue un rôle similaire au Christ dans le christianisme, comme médiateur entre l'Absolu et le monde humain. Jésus est une émanation de Dieu qui retourne à l'essence divine, à travers le processus de la résurrection. Il y a émanation d'un principe salvifique spécifique (Jésus), puis son essentialisation, i.e. son retour en Dieu lui-même (Jn 13,3). Ce processus est similaire à l'Atman, comme émanation du Brahman, compte tenu que lorsque le cycle de réincarnations se termine, l'Atman retourne à son essence et se fusionne au Brahman, auquel il a toujours appartenu. Chaque nom et chaque expérience qui est faite de la réalité spirituelle sous-entendue par le nom divin réfèrent à un même principe de salut universel et en constituent une manifestation spécifique. Chaque nom constitue en lui-même un principe salvifique spécifique, comme manifestation du principe de salut universel et manifeste une partie du mystère divin, dit Panikkar.³⁹ Il y a une même "intentionnalité ontique" en toute religion, dit Panikkar: l'union avec l'Absolu et l'offre d'un cheminement de perfection pour arriver à cette union.⁴⁰ Le principe salvifique de Dieu est le point de rencontre ontologique de toutes les religions, dans la mesure où nous définissons Dieu comme fondement de tous les êtres. Dieu est l'origine de tous les êtres et ce vers quoi retournent les êtres (Prasna Upanishad, chap I. VI; Mundaka Upanishad, II,

³⁹ Raimundo Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany*, Maryknoll, Orbis Books, 1981, p. 22-29.

⁴⁰ Raimundo Panikkar, *Le Christ et l'hindouisme. Une présence cachée*, Paris, Le Centurion, p. 11-93.

chap. I. 1). Ce Dieu fondement de l'être⁴¹ est le plus petit dénominateur commun des grandes religions du monde. Le concept de "fond de Dieu" chez Maître Eckhart peut également être utile à identifier ce plus petit dénominateur commun. Le fonds de Dieu, c'est l'essence même de Dieu en tant qu'elle est identique à son Être. Pour Dieu, l'essence est son Être. Ce fond de Dieu ("grunt gotes") est présent dans l'âme, il la pénètre dans tout ce qu'elle est (fond de l'âme), car l'Être pénètre tous les étants. C'est parce que le fond de Dieu est déjà présent dans le fond de l'âme que l'âme peut s'unir à Dieu.

Il n'y a qu'un seul principe divin de salut. Dieu veut le salut de tous (1 Tm 2,4), à travers son unique principe de salut qui émane de Lui et qu'il offre sous différentes formes à l'humanité. Le principe salvifique unique n'est donc pas la propriété exclusive du Christ. En fait, chaque manifestation de ce principe, en Yahvé, Allah, Isvara, Bouddha et Christ est "suffisante" pour le salut total des croyants dans leur religion respective et n'a pas besoin d'être complété par quelque principe salvifique extérieur à la religion du croyant. Chaque manifestation du principe salvifique est "nécessaire" et fait partie intégrante du Dessein de Dieu, de sorte qu'en chaque religion, Dieu a implanté un principe salvifique spécifique qui lui convienne (chaque principe spécifique n'étant qu'une expression du principe universel). Chaque manifestation du principe salvifique manifeste "totalement" la présence de Dieu et le révèle entièrement. Enfin, chaque manifestation du principe salvifique universel est "complémentaire," i.e. nous apprend quelque chose de plus sur l'essence divine.

Le principe salvifique universel est aussi porteur et expression du sens de Dieu, une manifestation qui dépasse les possibilités de l'intelligence humaine, mais qui, à la manière d'un texte nous appelle à le déchiffrer. Déchiffrer le sens de Dieu, c'est en libérer la parole qui y est contenue. À chaque rencontre de Dieu, dans chaque religion, nous sommes appelés à lire le "texte de l'Être divin" à partir de son principe salvifique spécifique. Le texte de l'Être divin n'est accessible à la compréhension humaine que si nous tentons de nous transporter dans le point de vue du texte lui-même de manière à nous

⁴¹ Jn 14,6; Ac 17,28; Mundaka Upanishad, chap. I. 6; Svetasvatara Upanishad, chap. I. 7; Mandukya Upanishad, I. VI).

ouvrir au sens qu'il porte et à le mettre en rapport avec notre propre point de vue, notre situation existentielle. Nous participons alors dans un sens qui est nous commun. Dans nos tentatives de comprendre le principe salvifique spécifique, propre à notre religion, nous manifestons être cet être fini qui court vers la mort (Heidegger), et c'est précisément ce projet vers la mort qui oriente notre compréhension. Quand nous essayons de comprendre le principe salvifique propre à notre religion, nous nous engageons dans un dialogue avec le divin, un dialogue qui suppose de continuellement se protéger contre l'arbitraire des idées préconçues et des habitudes de pensée et d'orienter son regard vers le texte de l'Être divin lui-même. Nous devons nous laisser déterminés par ce texte, cheminer sans nous laisser égarer par nous-mêmes. Nous ne devons pas nous laisser diriger par nos pré-conceptions qui empêchent de lire le texte de l'Être divin. Qui veut comprendre le texte de l'Être divin opère toujours une projection: on projette devant soi un sens pour le tout de l'Être divin, à partir d'une pré-compréhension du texte lui-même. Notre interprétation du texte de l'Être divin est fondée sur des pré-concepts, des pré-jugés à propos de l'Être divin. Reste à l'interprète, au croyant d'opérer une légitimation de ces pré-jugés afin de leur donner la validité nécessaire à obtenir le statut de "jugements," de sorte que le point de vue du texte de l'Être divin deviendra lisible. Pour comprendre le texte de l'Être divin, nous devons nous laisser dire quelque chose par ce texte, ce qui suppose une assimilation consciente de nos pré-conceptions et pré-jugés. Le texte de l'Être divin ne sera accessible que dans la mesure où nous ne serons plus l'esclave de nos pré-conceptions et pré-jugés (suspension fondamentale des pré-jugés). Sinon, on ne trouvera dans le texte de l'Être divin que ce que nous y aurons préalablement mis nous-mêmes. Nous ne devenons libres par rapport à nos pré-jugés qu'en dialogue avec la Tradition qui les a vu naître ou créé.

Chaque acte d'interprétation du principe salvifique spécifique est une réintégration de notre compréhension dans la chaîne d'interprétations historiques données par notre propre Tradition religieuse, une chaîne de propositions considérées vraies dont nous devons, pour les interpréter correctement, nous remémorer l'horizon historique. La compréhension est déterminée, nous dit Gadamer, par l'influence continue qu'exercent les oeuvres du passé sur notre présent. Les Tradi-

tions passées seraient inutiles si elles n'avaient pas à nous apprendre quelque chose que nous ne pouvons tirer de nous-mêmes, en dépit du fait que l'être humain a toujours la possibilité de rompre, critiquer ou éliminer une tradition. Comprendre une tradition passée, c'est accéder à des vérités auxquelles nous pouvons participer, acquérir des conceptions.⁴² Comprendre ce que notre Tradition religieuse nous dit de notre principe de salut spécifique, c'est l'entendre en ce qu'elle veut nous dire de valable pour aujourd'hui, de sorte que chaque affirmation considérée vraie à propos de ce principe de salut propre à notre religion comporte une question historique, à laquelle nous devons revenir constamment pour comprendre ce que cette question historique a à nous dire présentement. Chaque acte d'interprétation du principe salvifique universel est interprétation d'interprétations passées, perception de la perception (Aristote), tentative de présenter une parfaite unité de sens à l'intérieur de notre interprétation. Cette parfaite unité de sens exprime, chez l'être humain, des attentes transcendantes de sens issues elles-mêmes de notre rapport à la vérité. Nous comprenons les interprétations passées du principe salvifique spécifique (ex: le Christ) à partir d'attentes de sens qui nous viennent de notre rapport avec ce principe salvifique (Jésus comme Christ), de sorte que la compréhension s'instaure dans une polarité entre la familiarité et l'étrangeté du principe salvifique propre à notre religion. Nos attentes de sens impliquent que toute unité parfaite de sens identifiée dans le texte de l'Être divin est la pleine révélation de cet Être mais aussi la vérité pleine et entière. Nous pouvons élargir notre compréhension de la vérité, celle qui est faite à partir de notre principe salvifique spécifique), par la rencontre d'autres horizons de sens, d'autres compréhensions de la vérité propres aux grandes religions du monde. On ne peut pas reconnaître la pleine vérité, à cause de nos pré-jugés, de nos pré-conceptions, de nos pré-supposés qui nous cachent la vue d'autres horizons de sens. Nous ne pouvons nous approcher de la vérité (sur le principe de salut) qu'en mesurant l'étendue de cette pré-connaissance et en tentant d'en vérifier la validité par rapport à ce que nous concevons être la réalité divine. En étant cons-

⁴² Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Coll. "L'ordre philosophique," Seuil, 1976 (1960), p. 7-24.

cient et surtout débarrassé de ce qui domine (inconsciemment) notre pensée et notre connaissance, nous devenons des croyants véritablement libres. Des croyants qui sont ouverts à la multiplicité d'horizons de sens, comme autant de questions qui appellent une réponse existentielle de leur part.

Nous lisons le texte de l'Être divin, en tant qu'être-de-langage (Gadamer). Cela signifie que dans notre rapport au principe salvifique propre à notre religion, nous rendons apparent ce qui n'est pas immédiatement présent, de sorte que nous puissions en témoigner aux autres, que d'autres que soi le perçoivent aussi. Nous ne pensons le texte de l'Être divin qu'avec notre propre langage de manière à ce que quand le principe salvifique nous rejoint, il le fasse dans un langage, avec des codes, des signes que nous lui avons préalablement imposé. Toute connaissance du principe salvifique spécifique à notre religion est toujours encerclée par notre langage propre, car le langage est notre chez-soi. Quand nous parlons du principe salvifique spécifique (ex: Allah, Isvara), nous en parlons en demeurant inconscients de l'influence décisive qu'exerce notre langage sur ce qui est dit de ce principe de salut. Dans le langage sur Dieu, comme sur tout autre objet, nous n'avons pas conscience de la force distorsionnante de notre langage. Par ailleurs, cet oubli du soi parlant se voit remplacé par l'union symbiotique et homéostatique entre le croyant et "son" principe de salut, de manière à ce qu'ils forment ensemble un "nous," où l'on ne reconnaît plus ni l'un ni l'autre (union symbiotique) mais qui ne réduit en rien ni la finitude du partenaire humain ni l'infinité du partenaire divin (union homéostatique). Le dialogue suppose la quête et la réalisation (plus ou moins grande) de cette union. Le dialogue entre le croyant et "son" principe de salut spécifique est un échange de dits et de non-dits, car il ne peut y avoir de dire que dans le contexte d'un non-dit. C'est ce qui rend ce dialogue sans fin, et qui suscite chez les croyants une infinité de questions et de réponses, qui constitueront les interprétations historiques qu'il fait du principe salvifique inhérent à sa religion.

Troisième Principe: Éternité et révélation "une-fois-pour-toutes"

"... pour le Seigneur, un seul jour est comme mille ans et mille ans comme un jour" (2 P 3,8)

La révélation de Dieu en Jésus Christ, comme ayant été faite "une fois pour toutes" (He 7,27; 9,12; 10,10), i.e. une révélation totale de Dieu qui ne se répétera pas dans le temps humain, est le fondement de toute christologie normative. Le christianisme, disait Daniélou, est une révélation et un événement auxquels sont confrontés les gens de toutes les religions. L'événement Jésus Christ constitue l'irruption de l'éternel dans le temporel et ainsi une nouveauté absolue que l'on ne rencontre en aucune autre religion que le christianisme, selon Daniélou. Congar va dans le même sens en affirmant que la révélation de Dieu une fois pour toutes a pour centre Jésus Christ et s'avère ainsi close. Rahner dit que Jésus Christ est la dernière Parole de Dieu qui est là en Jésus, car il n'y a plus rien à dire ensuite: Jésus est Celui qui apporte absolument/historiquement/eschatologiquement le salut, ajoute-t-il. Même Dupuis aborde dans le même sens: Dieu s'est incarné une fois pour toutes en Jésus de Nazareth, de sorte que son existence humaine est pour toujours le sacrement de la rencontre entre Dieu et les humains.⁴³ Il en découlerait qu'il n'y a de salut qu'en Jésus Christ, ce qu'aucune approche sotériocentrique (ni même théocentriste) ne peut accepter.⁴⁴

Dans 1 P 3,18-20, il est fait mention que « le Christ est mort pour les péchés, une fois pour toutes, » et cela dans le but de nous « introduire devant Dieu. » Il ne s'agit pas ici de la révélation divine « une fois pour toutes, » mais d'une toute autre unicité temporelle. En effet, lorsqu'il est dit que le Christ est mort pour les péchés une fois pour toutes, nous pourrions croire qu'il est fait référence à l'impossibilité d'une seconde mort pour les péchés, due à une seconde incarnation

⁴³ Jean Daniélou, *Les saints « païens » de l'Ancien Testament*, Paris, Seuil, 1956, p. 15; Jean Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Seuil, 1953, p. 107-113; Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi*, p. 314-315, 356-359; Yves Congar, *La Parole et le Souffle*, 1989, p. 202; Jacques Dupuis, *Jésus Christ à la rencontre des religions*, Paris, Coll. "Jésus et Jésus Christ," no 39, Desclée, 1989, p. 245.

⁴⁴ S. J. Samartha, *One Christ - Many Religions. Toward a Revised Christology*, Maryknoll, Orbis Books, 1991, p. 92-93.

du Christ. Cette interprétation est pourtant absurde et ne cadre nullement avec les intentions de l'auteur telles qu'elles sont révélées dans sa lettre. L'expression « une fois pour toutes » reflète le fait que les péchés (et non la mort du Christ) sont rachetés par la mort du Christ pour toujours, sans besoin d'un autre acte rédempteur qui doive arriver dans l'horizon temporel des humains. C'est pourquoi l'auteur de la lettre parle du Christ comme allant « proclamer son message à ceux qui étaient prisonniers de la mort, » i.e. à ceux qui sont assujettis au péché fondamental (dont la mort du Christ, seule, peut les délivrer). Saint Paul, dans 1 Co 15,12–19, nous démontre en quoi la résurrection des morts est intrinsèquement liée à la résurrection du Christ. Paul nous établit cette relation à partir des deux axiomes suivants: (a) la résurrection du Christ est le fondement qui rend possible toute résurrection de morts ultérieurs: le Christ comme premier ressuscité, le Ressuscité; (b) si les morts ne sont pas ressuscités, c'est donc que le Christ lui-même ne fut pas ressuscité; autrement c'est Lui qui aurait rendu leur résurrection possible. Si les morts ne sont pas ressuscités, Jésus comme Christ est un mort comme les autres qui n'a pas ressuscité. Le caractère « une fois pour toutes » n'est pas mentionné dans le texte de Paul, mais c'est comme s'il y était, car la résurrection du Christ pave la voie à toutes les générations à venir, sans qu'il y ait d'autre moment historique aussi central qui puisse même être pensable. C'est d'ailleurs une promesse que nous voyons clairement établie dans Ph 3,20–21, où est affirmé le pouvoir du Christ de transfigurer, à notre mort, notre corps pour le rendre semblable au corps glorieux du Christ (non identique à celui-ci: comme nous sommes faits à l'image de Dieu, mais ne sommes pas Dieu lui-même; de même, notre corps transfiguré n'a pas la même gloire que celui du Christ lui-même).

Replaçons l'affirmation "une-fois-pour-toutes" dans le contexte temporel, en nous référant d'abord au temps, dans une perspective heideggérienne. Le temps est la perspective fondamentale que se donne l'être voué-à-la-mort pour s'auto-révéler. Cette auto-révélation de l'être suppose une durée, l'avant et l'après de l'être qui se révèle. La durée elle-même a besoin d'un espace pour s'exprimer. Il n'y a pas de temps sans durée, et pas de durée sans espace. Le temps est ainsi la structure auto-attribuée de l'être voué à l'extinction de sa temporalité.

té. Ce que cela signifie d'être, disait Heidegger, c'est d'être dans le temps, de sorte que le temps est le fondement de l'existence humaine. Avoir un futur signifie attendre, anticiper, aller vers. Si le futur était simplement un pas-encore, il ne pourrait avoir de signification pour nous. Le futur est signifiant pour moi, parce que c'est le mode de ma propre existence. Le futur est la prise de conscience du soi comme anticipation (futur authentique: le futur signifie ma capacité d'avoir différents modes d'être, mon être-capable-d'être; il projette mes possibilités, tout en étant conscient de ma finitude et de ma responsabilité), ou comme attente (futur inauthentique: le futur est vu en termes de circonstances et événements qui entourent les activités journalières). Le futur suppose la prise de conscience d'aller vers ne-plus-être, d'être l'être-vers-la-mort. Quant au passé, il est signifiant au sens de "Je suis comme ayant été." Le passé est signifiant pour moi, si je suis capable de me remémorer (passé authentique: le passé comme un ensemble de possibilités qui sont encore significantes) et d'oublier (passé inauthentique: le passé en termes d'une série d'événements qui ne sont plus actualisés) ce que j'ai été. Finalement, c'est ce que nous faisons actuellement à tout moment qui fait de ce moment un moment présent qui est signifiant. Ce que cela signifie pour moi d'être dans le présent est d'accomplir des actions et d'être dans des situations. Le présent est le fondement par lequel les actions et situations sont rendues possibles. Le présent peut faire un usage particulier du moment et de la situation par une action qui reflète notre liberté (présent authentique: le présent en termes de possibilités librement choisies et déterminées), comme il peut ne voir les situations et actions que comme parties d'un certain type d'activité (présent inauthentique).⁴⁵

Comment dès lors comprendre l'affirmation que Dieu est l'Être éternel (Ps 102,25-28), compte tenu qu'il intervient dans l'histoire humaine, donc dans le temps? L'affirmation "Je suis celui qui je serai," "Je suis celui qui était, qui est et qui sera" (Ap 1,8), ou "Je suis celui qui est," ou "Je serai qui je serai" (cf. Ex 3,14) suppose en Dieu éternel, que chacun des éléments temporels (ce que J'étais, ce que Je

⁴⁵ Martin Heidegger, *Being and Time*, New York, Harper and Row, 1962 (1927), p. 383-423.

suis, ce que Je serai) a le même sens et le même contenu que l'autre. Le passé, le présent et le futur se confondent en Dieu. Mais, comment alors comprendre le concept de "patience de Dieu" (1 P 3,20)? Bien que l'expression biblique suggère que Dieu diffère sa colère, qu'il est capable de supporter la faute, la révolte (contre Lui) et le péché et qu'il laisse du temps pour que la conversion s'effectue (Ex 34,6-7), que cette expression devient la référence comportementale pour les croyants (être patients, persévérants, courageux à l'image de Dieu lui-même), il demeure que le concept ne peut éviter d'inclure la dimension temporelle en Dieu. La patience suppose le temps qui s'écoule pour l'être qui démontre de la patience (Dieu) comme pour l'être envers qui l'on est patient (les humains). Si Dieu est patient, c'est que pour lui, le temps s'écoulerait. Mais, pourquoi alors disons-nous que Dieu ne change pas (Mt 3,6)? Il n'y a aucun mouvement en Dieu Éternel (Jc 1,17). Dieu est éternellement le même (He 1,12). Nous voyons dès lors combien le concept même de patience de Dieu fait éclater son éternité. Dieu ne peut être éternel s'il est patient. Il en est de même lorsque nous disons que « Dieu se rappelle de nous, » faisant ainsi référence à une quelconque mémoire éternelle. Le souvenir ne devrait logiquement pas faire partie de la condition éternelle, du moins pour les humains décédés. Il serait hautement spéculatif, même comme théologien, d'affirmer que l'âme, après avoir quitté le corps, garde une souvenance de sa condition terrestre, et que ces souvenirs se perpétuent lorsque l'âme entre dans l'éternité. Mais pour Dieu, Créateur de l'Univers – et donc du Temps, car avant la venue de l'Univers à l'existence, le Temps lui-même n'existait pas, puisqu'il n'y avait aucun mouvement réel –, le dilemme peut être plus facilement résolu. Car Dieu ne se souvient de rien. Si Dieu devait se souvenir de quelque chose, c'est que le Temps le dominerait d'une certaine manière. Or, Dieu est l'Éternel, il ne peut être, d'aucune manière, dominé par le Temps. Sa mémoire consiste à tout connaître, depuis le début du Temps jusqu'à sa fin. Dieu ne se rappelle pas de nous. Nous sommes dans Sa pensée, à tout le moins depuis le début du Temps.

Dieu nous a envoyé son Logos (son Fils qu'Il a choisi: Lc 9,35) devenu homme afin qu'il nous apprenne comment nous pouvons devenir Dieu, disait Clément d'Alexandrie. Le Verbe était dans le mon-

de (sous la forme du Christ envoyé par Dieu), le monde ne fut, n'est et ne sera que par le Verbe (Jn 1,10). Le Christ incarné est venu pour nous sauver et nous diviniser, i.e. pour nous libérer du temps et nous introduire dans l'éternité (Ps 82,6). Dans Jn 6,54-58, Jésus nous montre comment la participation en Lui nous donne la vie éternelle (v. 54), de sorte que nous demeurons en Lui, et Lui demeure en nous, un mode de coexistence humano-divine qui ne peut se réaliser ultimement et pleinement que dans l'éternité (là où le temps humain s'est éteint). À la question « Que doit-on faire pour obtenir la vie éternelle? », Jésus répond qu'il faut se détacher de tous les biens terrestres et ne s'attacher qu'à Lui (Mt 19,16 et 29). Quiconque croit dans le Fils de Dieu, Celui que Dieu a envoyé pour nous sauver, celui-là a la vie éternelle, nous dit l'apôtre Jean (Jn 3,15-17). Jésus promet la vie éternelle à toute personne qui participera en Lui, i.e. qui croit en Lui et se conforme à la Bonne Nouvelle qu'Il annonce (Jn 3,36; 6,51-54). La vie éternelle consiste, nous dit l'apôtre Jean, dans la connaissance du seul vrai Dieu et de son Fils qu'Il a envoyé pour nous sauver (Jn 17,3). Mais, il semble distinguer le moment de la résurrection de celui de l'obtention de la vie éternelle, comme si nous obtenions d'abord la vie éternelle et qu'au moment du Jugement Dernier seulement, nous serions, par Lui, ressuscité (v. 54). Il semblerait, à prime abord, y avoir contradiction, puisque discontinuité, entre le moment de l'octroi de la vie éternelle (qui fait suite à la cessation du temps humain) et le moment où nous sommes ressuscités (qui ne peut qu'advenir dans l'éternité). La contradiction est pourtant uniquement apparente. Car la discontinuité temporelle est réellement actualisée entre le temps humain et la réception de la vie éternelle. Mais, une fois introduit dans l'éternité, il ne peut y avoir pour nous qu'une totale continuité, puisqu'il n'y a plus de temps possible. D'ailleurs, nous pouvons observer la même discontinuité apparente lorsque Jésus implore son Père de le glorifier. Cette requête présuppose, selon l'apôtre Jean, que le Fils a pouvoir sur toute chose créée et que la glorification du Fils par le Père est requise pour que le Fils puisse accorder la vie éternelle à tous ceux dont le Père lui a donné la charge (Jn 17,1-2).

Lorsque nous disons, dans un rite funéraire, accompagner une âme à son « repos éternel, » nous entretenons une confusion. En fait, la

temporalité est constituée de mouvement, alors qu'il n'y en a pas dans l'éternité. Mais, comme le repos succède au mouvement, l'éternité succède à la temporalité. Il y aurait ainsi un sens à parler de repos dans l'éternité. Mais, le repos est non seulement une absence de mouvement; cette absence est elle-même intrinsèquement liée au mouvement qui l'a précédé et lui reste rattachée tant qu'un nouveau mouvement n'est pas initié. Le repos « éternel » n'a plus ce lien intrinsèque avec le mouvement caractérisant la temporalité. Aussi, l'expression « repos éternel » risque-t-elle de contredire l'essence même de l'éternité.

Dieu est venu nous délivrer du temps, mais à travers le temps. Dans 1 Co 2,7, il est fait mention de cette « mystérieuse sagesse de Dieu que Dieu lui-même, avant que le temps ne commence à s'écouler, avait prédestiné comme devant ad-venir au cœur même de la condition humaine. C'est un mystère « tenu caché tout au long des âges » (Col 1,26), l'expression précédente faisant voir que la Volonté de Dieu était que le mystère ne soit révélé que conformément à Ses desseins. Il s'agit ici bel et bien de cette délivrance du temps, qui implique un processus historique (l'Incarnation du Christ) et transhistorique (l'ouverture du temps sur l'éternité) et qui est reflétée dans le fait que le Seigneur, nous dit le prophète Isaïe, « fera disparaître la mort pour toujours » (Is 25,8). La disparition finale de la mort est comme la porte qui permet la délivrance que fait Dieu de notre enracinement temporel. Elle est assurée aux croyants qui « gardent la parole du Christ », i.e. qui se conforment à son message (Jn 8,51; 11, 26). Mais on n'atteint l'éternité que par et à travers notre engagement temporel. Quiconque croit en Jésus, Fils de Dieu, obtient la vie éternelle (Jn 3,16-17). La résurrection symbolise le passage du temps à l'éternité, même si ce passage a pu s'effectuer « bien avant », puisqu'il n'existe aucun avant ni aucun après, dans la vie éternelle. Dans ce contexte, Dieu, source de toute durée, n'est soumis à aucune (2 P 3,8), afin d'être le Maître de l'Univers. Dans l'éternité, il n'y a plus de temps.⁴⁶ Dieu existe hors de l'espace et du temps, disait Abé-

⁴⁶ Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, Paris, Coll. "Sources chrétiennes," no 62, Cerf, 1959, p. 32-33 (no 3); Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique*, Paris, Coll. "Sources chrétiennes," 1949, p. 63 (I, 8, 4); Grégoire de Nazianze, *Discours 20-23*, p. 73 (Discours 20,7).

lard.⁴⁷ Mais qu'est-ce alors que l'éternité? Pour l'être temporel, l'éternité est soit objet de foi (en Dieu), soit objet de désir (pour les spiritualités sans Dieu). L'éternité consiste en un temps sans durée, et donc sans espace. L'éternité est la perspective fondamentale qui permet l'auto-révélation de l'être éternel (Celui-qui-n'est-pas-voué-à-la-mort). C'est aux yeux seuls de l'Être éternel – par exemple, Allah (Sourate XII. 2) ou Brahman⁴⁸ – que l'éternité prend sens et substance, comme il en est pour l'être temporel et le temps. Qu'arrive-t-il alors de l'Incarnation de Dieu en Jésus Christ? Il s'agit, dans la perspective de la foi et sans nier que Jésus Christ soit la pleine manifestation de l'essence divine), de dépasser le caractère "une-fois-pour-toutes" de l'Incarnation qui n'est pas essentiel pour sauvegarder l'unicité (relative) de Jésus Christ (à l'intérieur uniquement du Christianisme). Puisque l'Incarnation de Dieu en Jésus Christ se serait faite "une-fois-pour-toutes" (He 5,10), cela impliquerait une durée. Or, dans l'éternité, tout se passe comme s'il n'y avait qu'un seul instant qui perdure, de sorte qu'il n'y a aucun avant ni après. Quand il est question d'accomplissement du temps (Mc 1,15), il s'agit de l'irruption de l'Éternel dans le temporel, mais non pas d'une irruption unique et définitive. Si donc Dieu éternel s'incarne, i.e. fait irruption dans le temps sous la forme de Jésus, ce ne peut être une-fois-pour-toutes, car cela impliquerait un avant, un présent et une rupture décisive de l'après. Dans l'éternité, rien de cela n'est possible. Tout n'est qu'un seul instant continuellement auto-transcendé, sans jamais donner lieu à d'"autres" instants. Si nous acceptons le caractère "une-fois-pour-toutes", nous affirmerions que Dieu, dans son auto-révélation, s'est laissé conditionné par le temps. Jésus, bien sûr, a subi tous les conditionnements temporels en tant qu'homme. Il ne s'agit pas de cela, mais plutôt du processus même de l'Incarnation divine par lequel si nous admettions le caractère "une-fois-pour-toutes," Dieu aurait choisi de rendre déterminé, conditionné par le temps ce processus même (et non pas le résultat qui, lui, était temporellement conditionné: Jésus comme homme). En raison de l'éternité de Dieu, il est

⁴⁷ Abélard, *Oeuvres choisies* – « Dialogue entre un philosophe, un Juif et un Chrétien », Paris, Aubier, 1945, p. 302.

⁴⁸ Prasna Upanishad, chap. III, 2.36; 33.47; IV, 23; Katha Upanishad, Partie I, chap. III, 2; Svetasvatara Upanishad, chap. VI, 2, 16.

difficile de supporter l'idée que Dieu abandonne son essence éternelle au moment de son incarnation en Jésus. D'ailleurs, le mouvement d'extériorisation divine (Le Fils sort du Père pour venir dans le monde) et le mouvement d'essentialisation (le Fils quitte le monde et retourne au Père) n'impliquent aucunement quelque changement dans l'essence divine, et donc dans son éternité (Jn 16,28; 17,5; 20,17). La conséquence du rejet du caractère "une-fois-pour-toutes" est que même si l'unicité de Jésus Christ demeure vraie (puisque'il est la pleine révélation de Dieu), d'autres processus d'auto-révélation de Dieu sont possibles après Jésus Christ, et principalement à l'intérieur des grandes religions du monde. Nous n'avons plus à chercher leur rapport avec Jésus Christ, puisque celui-ci n'est plus la révélation une-fois-pour-toutes de Dieu. L'éternité essentielle de Dieu comme conditionnement sursumé de l'Être divin, demeure respectée, et le temps humain en vient à prendre plus de signification du fait que l'éternité divine continue à se manifester dans le processus même d'auto-révélation divine. Que reste-t-il alors du contenu de l'éternité divine? L'éternité a le pouvoir d'embrasser tous les temps et tous les lieux; ce pouvoir d'"éternisation" (au sens où l'éternité pénètre tout ce qui est, mais le transcende tout autant) pouvait être attribué aux Idées platoniciennes, aux existentiels, à l'Amour chez Sainte Thérèse de Lisieux (l'Amour divin comme précédant tout ce qui est: 1 Jn 4,8-16). L'important à retenir est que le temps est rempli et envahi par ce qui le dépasse ultimement, de sorte que l'éternité divine est en fait ce qu'il y a de plus près comme de plus loin de soi.

Quatrième Principe. Pluralité des voies de salut
"Que le sage écoute et il augmentera son acquis" (Pr 1, 5)

Dieu nous sauve de mille manières, disait Clément d'Alexandrie. Dieu est le sauveur de tous, des croyants comme des incroyants. Nous retrouvons chez Origène l'affirmation du Christ sauveur de tous les hommes, "qu'ils soient intelligents ou simplets," des gens "niais, vulgaires, stupides" autant que "ceux qui leur sont supérieurs." En dépit du caractère dénigrant de cette affirmation, nous voyons là exprimée l'universalité du salut, mais aussi l'accessibilité du principe salvifique à tout être humain, quelles que soient ses potentialités spécifiques.

Dieu savait d'avance que les êtres humains allaient créer de faux dieux, disait Théophile d'Antioche. Les autres dieux, dit le Coran, sont des dieux imaginaires, des inventions humaines qui ne sont que vanité.⁴⁹ Il a envoyé des prophètes pour prévenir l'humanité. Dieu a produit, dit Pseudo-Denys, une multitude de dieux, tout en demeurant Dieu unique (Ex 15,11; Ps 95,3; Ga 4,8).⁵⁰ Toutes les religions sont légitimes et voulues par Dieu, selon Schlette, puisque l'histoire générale du salut ne peut être que voulue par Dieu, bien qu'on ne puisse exprimer les limites de cette légitimité dans le cas de religions spécifiques.⁵¹ Le Coran affirme que si Dieu l'avait voulu, tous croiraient et ne formeraient qu'un seul peuple professant la même religion (Sourate X. 99; XLII. 6).

Pour Hans Urs von Balthazar et Henri De Lubac, l'unité du plan divin est inconciliable avec l'idée d'une pluralité de voies de salut. L'Église devrait ainsi purifier, approfondir, porter à sa perfection, et faire aboutir les efforts religieux, les éléments de vérité, les traces du bien présentes dans les autres religions, et cela grâce à la révélation divine dont elle a le dépôt. Le christianisme prétend purifier les autres religions de toute erreur, en ce qu'il accomplirait leurs vérités imparfaites à travers la sagesse chrétienne, affirme Daniélou. Pour Hans Urs von Balthazar, la recherche de Dieu dans les autres religions, peu importe les éléments de vérité qu'on y trouve, ne peut trouver sa réponse que dans l'universalité chrétienne.⁵² Paul VI, dans son encyclique "Evangelii nuntiandi," avait bien exprimé cette manière de

⁴⁹ Sourates XI. 52; XII.; 40; XVI.; 20; XXV.; 3; XXVIII.; 62, 74-75; XXXI.; 29; XLVI.; 27.

⁵⁰ Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, p. 65-66 (chap. V, 29, 4), 74 (chap. VII, 38, 6); *Stromates*, VII, p. 57 (chap. II, 7, 6), 65 (chapitre II, 11, 1-2); Théophile d'Antioche, p. 167 (Livre II, 28), 187 (Livre II, 34); Origène, *Contre Celse*, tome II, 1968, p. 117 (III, 49); tome III, Paris, Coll. "Sources chrétiennes," no 147, 1969, p. 211 (VI, 13); tome IV, Paris, Coll. "Sources chrétiennes," no 150, 1969, p. 111 (VII, 41); Pseudo-Denys, *Oeuvres complètes*, p. 88-89.

⁵¹ H. R. Schlette, *Pour une « Théologie des Religions »*, Paris, Coll. "Quaestiones Disputatae," Desclée, 1971, p. 86, 114.

⁵² Jean Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 118-119; Henri de Lubac, *Le fondement théologique des missions*, Paris, Seuil, 1946, p. 72; *Lumen Gentium*, no 17; *Ad Gentes*, nos 3 et 8; Henri de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Paris, Aubier, 1967, p. 148-150; Paul VI, *Evangelii nuntiandi*, no 53; Hans Urs von Balthazar, *La Dramatique Divine. II. Les personnes du drame. 2. Les personnes dans le Christ*, Paris/Namur, Ed. Lethielleux/Culture et vérité, 1988, p. 332-335.

voir les autres religions, en affirmant que le christianisme instaure avec Dieu un rapport authentique que les autres religions ne réussissent pas à établir.⁵³

Si nous acceptons qu'il y a plusieurs voies de salut, nous devons présupposer: (1) l'existence d'une foi, explicite ou non (He 11,6), sous l'influence de l'Esprit divin, (2) l'actualisation de valeurs construisant l'individu autant que la communauté: des valeurs dont le sens n'est pas restreint à l'Évangile. Ainsi, la compassion et la non-violence bouddhiste dépassent le concept néo-testamentaire en l'élargissant au monde des êtres non-humains, car tous les êtres vivants recherchent le bonheur. Peut-être certains mystiques chrétiens, comme Hildegarde de Bingen et François d'Assise ont-ils réussi à atteindre cette paix comme un fleuve ("fluvium pacis"), dont parle Is 66, 12.⁵⁴ L'histoire du salut inclut les expériences salvifiques présentes dans toutes les religions du monde. Il y a un Dessein universel salvifique de Dieu. Tout parole de Dieu (locutio Dei) est manifestation de Dieu (Dei manifestans). Toute révélation divine est un acte salvifique de Dieu. Toutes les religions font partie intégrante de l'histoire du salut. Il ne faudrait cependant pas en conclure que l'économie chrétienne du salut est plus parfaite que les autres économies de salut propres aux religions non-chrétiennes. Les religions, dit Schillebeeckx, sont les lieux où l'être humain prend conscience de la manifestation du principe salvifique de Dieu dans l'histoire du monde.⁵⁵

Dieu est l'Absolu, de sorte qu'aucune religion ne puisse prétendre à l'absoluité. Même si nous affirmions que chaque religion n'a pas la même valeur salvifique et que chacune doit être jugée pour elle-même, nous faisons face à l'impossibilité d'identifier les critères pour juger de la valeur salvifique des religions. Cela faisait dire à Schillebeeckx qu'il y a plus de vérité religieuse dans la somme de toutes les religions que dans une seule, prise isolément. Aucune religion n'a le monopole de la vérité, pas même la vérité sur Dieu, car Dieu seul a

⁵³ Nous retrouvons chez Athanase d'Alexandrie et Grégoire de Nazianze la même affirmation de la nécessité de purifier son âme de ses erreurs, afin de pouvoir contempler le Verbe, l'être pur (Athanase d'Alexandrie, p. 177-178; Grégoire de Nazianze, *Discours 20-23*, p. 63 (*Discours 20, 4*)).

⁵⁴ Brahmajala Sutta.8 et 10; Dhammapada X.131; XVIII.246; XIX, 270.

⁵⁵ Gustave Thils, *Propos et problèmes* (1966), p. 64-76, 91, 95, 184; Edouard Schillebeeckx, *L'histoire des hommes, récit de Dieu* (1992), p. 41-43.

toute la vérité. Les religions proposent des vérités généralement complémentaires, quelques contradictoires sur Dieu comme fondement de l'être; ces contradictions sont généralement conditionnées par les cultures ambiantes. Mais, la Vérité demeure immuable et éternelle, nous dit le Mahabharata.⁵⁶ Küng tente d'établir les critères herméneutiques de la valeur salvifique des religions. Même s'il affirme que toutes les religions sont vraies et authentiques, elles sont inégales quant à la part de vérité et d'authenticité qu'elles ont atteinte. Il élabore ces critères de vérité et d'authenticité des religions à partir de son *Sitz im Leben* chrétien. Dans toutes les religions, tout n'est pas également vrai et bien, dit-il. Certaines vérités s'accompagnent d'erreurs importantes, que ce soit dans les doctrines, les rites, les institutions religieuses. Küng applique aux religions trois critères définis et issus d'un contexte chrétien: (1) le critère éthique: des valeurs et normes de comportement qui valorisent l'humain, qui contribuent à la croissance du bien-être de l'humanité (cf. Droits humains fondamentaux, justice sociale, paix, dignité de la personne). Il semble dès lors faire table rase de l'apport du relativisme éthique comme prise de conscience de la relativité des discours moraux inscrits dans des cultures et/ou religions spécifiques dans un temps donné. Où peut-on tirer la ligne séparant une religion qui sert l'humanité et celle qui la dessert et propage l'inhumanité? Dans 2 Co 13,11-13, saint Paul nous donne les pré-requis pour que le Dieu d'amour et de paix se rende présent à nous: il nous faut: a) être dans la joie; b) chercher la perfection; c) s'encourager les uns les autres; d) s'accorder les uns avec les autres; e) vivre en paix. En d'autres termes, vivre d'amour et de paix nous rendra présent le Dieu qui est lui-même le fondement de tout amour et de toute paix; (2) le critère religieux universel: la fidélité de la religion par rapport à son enseignement normatif généralement issu de textes sacrés (Torah, Bible, Coran, Védas), et par rapport à sa figure représentative (Jésus, Mahomet, Bouddha, Confucius). À cet effet, tout bouddhisme "prend refuge dans le Bouddha," tout islam se réfère au Coran révélé à Mahomet. Où tirer la ligne entre une référence suffisante ou insuffisante à l'origine et au canon des textes sacrés?; (3) le critère spécifiquement chrétien: une religion doit laisser trans-

⁵⁶ Mahabharata, Santi Parva, CLXII, 2.

paraître, dans sa théorie et sa praxis, l'esprit de Jésus Christ. Küng mentionne que les autres religions ne sont vraies que dans la mesure où elles ne contredisent pas le message chrétien "dans ce qu'il a de plus décisif." C'est une manière indirecte de retomber dans la christologie normative, et d'imposer aux autres religions des balises de vérité qui sont typiquement chrétiennes. En fait, comme dit Knitter, les critères sont fournis par les médiateurs spécifiques du salut. En ce sens, Jésus est un sauveur universel, à côté d'autres sauveurs tout aussi universels. Pour Knitter, ce qui est commun aux religions, ce n'est pas tant le mystère du divin, mais celui du salut.⁵⁷

Conclusion

Le dialogue inter-religieux, vu dans une perspective sotériocentrique, suppose: (1) de ne pas forcer l'assentiment des incroyants ni taxer la foi de l'autre de "déraison;" (2) une étude attentive des diverses religions pour décider, après examen comparatif de ces religions, de suivre celle qui serait la plus rationnelle sur un point particulier (sans tomber dans la "religion à la carte") ou sur l'ensemble des données de la foi, auquel cas, le dialogue débouche sur une conversion à la religion de l'autre (cf. Pr 1,5); (3) de ne jamais accepter immédiatement ce qui est prêché dans sa religion, sans considérer les erreurs que peut répandre cette prédication; (4) de prendre pour acquis, a priori, que les doctrines contenues dans les textes sacrés des grandes religions du monde sont valides, avant d'exercer notre jugement critique, suite à une analyse rigoureuse de ces textes. Ces éléments furent déjà élaborés dans le célèbre "Dialogue entre un philosophe, un Juif et un Chrétien" par Abélard,⁵⁸ et sont d'une actualité saisissante. Ils manifestent bien le type de défi que représenterait le sotériocentrisme pour la foi chrétienne.

⁵⁷ Edouard Schillebeeckx, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, p. 39, 248-257; John Hick, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, New York, St. Martin's Press, p. 108-119, 148-149; Hans Küng, *Une théologie pour le troisième millénaire. Pour un nouveau départ œcuménique*, Paris, Seuil, p. 329-354; Knitter, « Toward a Liberation Theology of Religions », p. 190-194.

⁵⁸ Abélard, « Dialogue entre un philosophe » (1945), p. 214, 220, 258-259, 263.

The Influence of Liberation Theology in Brazil

John Burdick, *Legacies of Liberation: The Progressive Catholic Church in Brazil*, Ashgate: Aldershot/Burlington 2004, pp. XIII + 163, ISBN: 0 7546 1550 2

John Burdick is an American anthropologist with some twenty years of experience in Brazil. In 1993 he published a book entitled *Looking for God in Brazil*, based on his field work, in which he considered the roles of, respectively, the progressive Catholic Church, a Pentecostal Church, and *umbanda*, an Afro-Brazilian religion. He looked at how the latter two were apparently able to respond more closely to the needs of the poor people of the town in which he was living, by offering them a clear insight into why they were suffering and what they could do to transcend that suffering. This differentiated them from the Catholic Church, and made them more useful for the people, since the Catholic Church could only blame the structures and offer nothing to transcend them except their transformation, which clearly was not going to happen overnight.

This earlier book, written by someone with a lot of sympathy for liberation theology and the wing of the Catholic Church which had embraced that theology, was an important contribution to the literature on the Brazilian Church, pointing to at least one of the reasons why the revolution in the way of being Church in Latin America had failed to root itself in the lives of the poorest people of the region, at least in Brazil. It was, however, limited and only partially true. As with all anthropological work, it struggled between what was true for one particular locality and what was generally true, and was obviously set in a particular socio-economic context which even by the time of the book's publication was changing. It also offered only half the picture.

Thus it is that Burdick has written this second book, which can be seen as completing the work of *Looking for God in Brazil*. If the first book was "the bad news," *Legacies of Liberation* can be seen as "the good news." It concentrates on the ways in which the message and language of liberation theology, the commitment to being a church of and for the poor, of being a church actively engaged in the transformation of society from worship of the idols of death to working for

the establishment of the Kingdom, has continued to influence sectors of Brazilian society.

In this book Burdick focuses on three key areas in social change in Brazil, namely the role of black people in Brazilian society, the role of women, and the position of the landless. He devotes two chapters to each of these areas, and investigates the way in which the language of liberation and the commitment of the progressive, liberationist church, contribute to them. He starts with the question of racism, and the struggle of black people to move towards equality. This has for long been a difficult situation in Brazil, where the myth of racial equality was established early on, despite the continuous evidence to the contrary. For a long time the church colluded in this myth, and it is only in the past fifteen years or so that efforts to bring about change have begun. Burdick shows that it was by taking the language and logic of liberation as applied to macro-economic questions and applying them to the situation of poor black Brazilians that a process was begun which has seen, for example, a greater number of black candidates for the priesthood, or more black people having the possibility to study for university entrance.

The second area of social change is connected with the role of women. In his first chapter on this topic Burdick investigates the way in which greater church activity has led to the transformation in the status of many women. Effectively, the very participation in church groups has led women, first to spend more time out of the house, and secondly to find a language to articulate their own rights and potential against that of the men in their lives, especially husbands. The second of the chapters on women looks at the issues of domestic violence and abortion. Especially on the first, liberationist approaches have led to more awareness of this issue and more time dealing with it. On abortion, whilst in general traditional Catholic views hold sway, there has been an influence on awareness of and constructive attention to women's rights in regard to reproductive issues.

The final topic dealt with is the landless movement. It is well-known that many of the leaders of the MST, the main landless workers' movement in Brazil, came out of base ecclesial communities and similar groups. Burdick shows that the influence of the liberationist church on this movement continues to be strong, and that its lan-

guage and attitudes have been adopted and claimed as their own by many working in the MST settlements.

This is a very important book. Burdick argues from both personal contact and involvement and a good grasp of the literature. He is not a theologian or a sociologist, and in many ways his book is primarily anthropological. However, this is no bad thing, and he presents sound arguments to show that the influence of liberation theology and the church groups and movements inspired by it continues to play a fundamental role in efforts at social transformation in Brazil. In doing so, he offers a counter-argument to the rather flip dismissals of liberation theology found in conservative circles, and shows that it has succeeded in ways it may never have expected in giving a voice to people to move from oppression to liberation.

Tim Noble, Prague

The Biblical Canon in the Christian Tradition

Lee M. McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon*, Massachusetts, Hendrickson 1988 (Revised 3rd edition, 2003)

Lee M. McDonald is a professor at the Fuller theological seminary and a pastor of the Baptist Church in Alhambra, California. In 1988 he published the monograph *The Formation of the Biblical Canon*, and because of the vast publicity this monograph received, it was elaborated and republished for the third time in 2003. The aim of this monograph is the reevaluation of the church decisions about the biblical canon on the basis of the examination of ancient sources. At the same time, it is supposed to serve as a book of reference containing important information about the formation of the biblical canon for students, pastors and laymen, who are interested in discovering the historical process of the Bible formation, and who are courageous enough to ask questions without denying the essential message of the gospel as well. Verification based on historical research can arouse many questions and McDonald is aware of this. In spite of this, the basis of his research is not making ultimate conclusions - this task is left for readers.

In the first chapter, the author tries to step off from the academic world to the lay public and he reproduces what was said in the works of theologians specialized at formation of the biblical canon (Adolf von Harnack, Robert M. Grant, Hans von Campenhausen, A. C. Sundberg, James Barr and G. H. Hahneman). It is the thesis which claims the fact that already the early church distinguished the authority of the Old Testament, the revelation God's will, which was in scriptural collection that served for cultic and moral needs of the community. Hence, there was no need of any other authority for the 1st century-church. Terms like "old testament" and "new testament" which can be found in canonical scripts (Jer 31:31, Lk 22:20, 1 K 11:25 etc.) do not refer to any register of books yet. This was changed later during the period of the church fathers from 2nd to 4th century.

In the second chapter he deals with the discussion about defining the terms "scripture" and "canon." In addition to the opinions of other scholars, he mentions Farly's argument that defines the Holy

Scripture of the Old Testament as 1. scriptural collection 2. of divine origin 3. through which the will and truth is given to the chosen people 4. and the permanent source of the rules for common and individual life of the community (p. 11). McDonald comes to the conclusion that it is not possible to create a final definition of the term, because in contrast to Judaism, christian usage and understanding of the scripture of the Old Testament was christological. At the same time, some texts with eschatological orientation, which gained authoritative character, were appearing in the church. Because of this, there was some intersection between the terms "scripture" and "canon." These terms are easily interchangeable, but on the other hand they can be differentiated as well.

The term "canon" filled all of the areas of the ancient world (architecture, sculpture, music, philosophy, and especially grammar). In the christian tradition, this term developed gradually. In the writings of Clement of Rome it is used to indicate tradition, Irenaeus used it to indicate the rule of faith, Origen relates it to the collection of four gospels, and the meaning of the term that is similar to the contemporary one, can be found in the work of Athanasius. Canon has two meanings in the ancient world. The first is related to the rule, which is the "authoritative voice" resulting from written or oral tradition. The second one refers to writings that were temporary or permanently recognized in the church (p. 20).

The third chapter is dedicated to the emergence of the three-part canon of the Old Testament, with a hint at frequently quoted references in deuterocanonical and canonical writings.

In the fourth chapter, the author concentrates on the Jewish collection of the biblical writings, which include huge amounts of the non-canonical sources and reflects the successive process of the old-testament canon formation. This essential feature is evident in the writings of the New Testament and church fathers.

The fifth chapter is aimed at the "biblical canon of Jesus and early Christianity." McDonald adverts to the fact that Christian canon from the 2nd century includes a wider collection of the old-testament writings from the 1st century, which takes in a great amount of pseudo-epigraphic and apocryphal literature. This literature was eliminated from the Jewish collections because of the theory that it is not in-

spired, because the spirit of prophecy in Israel went out after the death of Judah of Maccabeus. On the contrary, there was an opposite opinion in the Christianity. Pseudo-epigraphic and apocryphal literature, as well as New Testament writings, were received as inspired. More than 150 quotes and references in the canonical books of The New Testament, in apostolic writings and the writings of the church fathers are a good evidence of this fact.

McDonald comes to the conclusion that Jesus, the apostles and the early Christianity had no fixed register of canonical writings of the Old Testament. In the 1st century; law, prophets and oral tradition about the life, deeds and the testimony of Jesus Christ played a great role. In the writings of the church fathers coming from the 4th and 5th century, some of the apocryphal writings still can be found, whereas some of the canonical books are not mentioned there.

The sixth chapter gives consideration to the origin of the New Testament writings and its emergence to Scripture. The author adverts to the reasons of inception of the first writings, which substitute oral tradition. The reasons are: 1. Failure of the oral tradition 2. Death of the apostles and delay of the parousia 3. Apologetic reasons 4. Necessity of the literature and instruction for the community of believers 5. Expanding of Christian mission to the pagan world and creation of the writings as compensation of the personal communication in the growing church (p. 138-142).

From the very beginning, Jesus' words had an equivalent value as the Old Testament had. The case of New Testament writings was different. They served as a scripture and were used authoritatively, but still, they were not indicated as Scripture. This chapter provides us with lots of documentation from the writings of the church fathers from the 2nd century (Epistle of Barnabas, Ignatius' letter to Philadelphians, 2 Clemens, Polycarpus' letter to Philipans, 2 Peter, Ptolemy's letter to Flora, Justin Martyr, The Martyrs of Lyons and Vienne, Irenaeus, Tatian, Theophilus) and it points to the diverse attitudes towards traditional writings from the era of early Christianity.

The seventh chapter talks about influences that had impact on the next formation of the New Testament canon. According to McDonald, Ireneus, who indicated Christian writing as scripture and sorted out the collection of New Testament and Old Testament writings, had a

great impact. Heretic movements, Diocletian's persecution of Christians and the era of an emperor Constantine had a great impact too.

The relevance of the eighth chapter is shown in its title - "ancient collections of Christian scriptures," which come from the 2nd to 4th century. The first collection that was documented was created by Markion in the middle of 2nd century, followed by collections from Gnostic Valentinus, Irenaeus, Clement of Alexandria, Origen, Tertullian, The Muratorian fragment, Athanasius of Alexandria, Cyril of Jerusalem, etc. By this broad list, the author wants to point out that the enclosure of the canon is a matter of 4th and 5th century and the following ones and that this process of canonisation has never been finished.

In the ninth chapter called "The criteria for the New Testament canon - another look" he recurs to the conditions of canonicity in the early church (apostolicity, orthodoxy, antiquity, inspiration, usage) and he revalues it again.

In the concluding 10th chapter the author summarizes mentioned arguments, he provides the basic orientation in new tendencies of canonical research and at the same time he presents some questions which result from this issue.

This publication contains 6 appendixes with huge amount of material that is suitable for further canonical studies. The bibliography includes 150 chosen monographs and articles of significant researchers in the area of the biblical canon. In this book, countless amounts of material are logically classified, the structure is elaborated, and it helps the reader with his next canonical research.

The role of the author stated at the very beginning was fulfilled. The book is written as a well-arranged introduction and at the same time a book of reference containing material about the formation of the biblical canon for laypersons and theologians as well. Translations of ancient sources, summaries of academic disputes and references to a wide range of literature are included as well.

This monograph is (beside Metzger's *The canon of the New Testament*) a great contribution. It pays attention both to the Old and New Testament and this is the reason why it is very relevant for those who want to study the canon more deeply.

Andrea Korečková, Prague

Über die Zeit, als Religion Europa spaltete

Diarmaid MacCulloch, *Reformation: Europe's House Divided 1490–1700*, London: Allen Lane, 2003 (Penguin Books 2004), pp. XXVII + 832, ISBN 0-140-28534-2

Im Jahre 2003 erschien das bis jetzt letzte Werk von Diarmaid MacCulloch, Professor für Kirchengeschichte an der Oxford Universität, mit dem Titel *Reformation: Europe's House Divided 1490–1700*. Der Autor, der vor allem mit dem viel gelobten Buch *Thomas Cranmer: A life* aus dem Jahr 1996 bekannt wurde, versucht nun möglichst eine plastische Einsicht in das Phänomen der Reformation anzubieten.

Das Buch ist in drei Teile gegliedert. Im ersten und zweiten Teil („A Common Culture“ und „Europe Divided“) befasst sich der Autor mit den Jahrzehnten vor der Entstehung der Reformationsbewegung, den zeitgemäßen Bräuchen, den Bewegungen, die zur Entstehung der Reformation beigetragen haben, den Ursachen und Umständen dieser Entstehung, den Persönlichkeiten und dem Auftreten der ersten Reformatoren und anderer wichtiger Personen. Es wird aber auch auf das Geschehen in den folgenden Jahrhunderten eingegangen. Der dritte Teil „Patterns of Life“ vervollständigt die geschilderten Ereignisse um die Einsicht in den Alltag des Menschen in der Reformationsepoche und geht ein auf mehrere Kulturphänomene, die das Europa der Reformation und des nachtridentinischen Katholizismus begleiteten. In seinem Buch stellt Diarmaid MacCulloch nicht nur die bunten Wege der europäischen Reformation dar. Er befasst sich auch mit der römisch-katholischen Kirche, die – wie er in der Einleitung vorausschickt – keine untergehende, ihren Zweck nicht erfüllende Institution war, wie sie viele Historiker präsentieren möchten.

Auf dem ersten Blick erstaunt das Werk von Professor MacCulloch vor allem durch die Komplexität, mit der es die historischen Ereignisse der Epoche der entstehenden und stabilisierten Reformation miteinander verbindet. Mit derselben Komplexität wird auch der Einfluss der Reformation in ganz Europa von Irland bis Moldawien dargestellt. Die einzelnen Ereignisse werden im gesamt-europäischen Kontext geschildert, so bleibt der Leser von isolierten Szenen aus verschiedenen Teilen des protestantischen Europas ver-

schont. Der Verlauf des Geschehens ist hervorragend um die Erläuterung der Ideen, die Reformation und „Gegenreformation“ bestimmten, ergänzt. Das Werk entbehrt aber auch nicht der üblichen Schwachpunkte aller historischer Synthesen. Der Verfasser, der sich mit den Ereignissen und Kulturphänomenen in derartiger Komplexität befasst, kann nicht von primären Quellen ausgehen, sondern ist auf andere Autoren und ihre Interpretation der Geschichte angewiesen. Solche historische Synthesen können kaum Ungenauigkeiten und Unklarheiten bei der Schilderung einiger Ereignisse der nationalen Geschichte vermeiden. Große Wichtigkeit hat auch die Auswahl der sekundären Quellen. Vielleicht wäre es besser gewesen, wenn der Autor die Werke der Historiker aus den einzelnen Ländern, deren Übersetzungen in den Weltsprachen zur Verfügung stehen, mehr gesichtet hätte, anstatt sich auf Werke englisch schreibender Autoren über nationale Geschichte und auf andere Synthesen zu konzentrieren.

In den biografischen Passagen macht sich MacCullochs unbestreitbare Begabung bemerkbar. Die führenden Akteure der Reformation werden sehr plastisch dargestellt und wiederum geschickt in den Kontext der historischen Ereignisse gesetzt. Die Schicksale der führenden Reformatoren und das soziale Milieu, aus dem sie herkommen, vervollständigen die Kapitel über die protestantischen Traditionen, die sich zu diesen Reformatoren bekennen. Große Zweifel weckt aber die Rolle, die er in seiner Interpretation seiner Lieblingsgestalt – Erasmus von Rotterdam – zuschreibt. Erasmus ist in MacCullochs Buch dargestellt nicht nur als die Person, welche die geeignete intellektuelle Umgebung für die Entstehung der Reformation vorbereitete, sondern auch als der Hauptinspirator der Aufhebung des Zölibats. Seine Werke sollen auch die Hauptrolle in der Durchsetzung der neuen puritanischen sexuellen Moral gespielt haben. Die Interpretation, die einer Person einen so großen Einfluss auf so einen riesigen Bereich wie der Veränderung moralischer Werte in ganz Europa zuschreibt, scheint mir unangemessen zu sein. Der Autor berücksichtigt bei der Aufhebung des Zölibats gar nicht die orthodoxe Kirche, mit der die christlichen Minderheiten schon seit dem Mittelalter oft Kontakte anzuknüpfen versuchten.

Meiner Meinung nach ist die wertvollste Passage von MacCull-

ochs Buch der letzte Teil, der sich mit der Sozial- und Kulturgeschichte befasst. Es ist gerade diese Dimension des Alltags, die andere historischen Synthesen so oft vermissen lassen, besonders im Fall der Kirchengeschichte, die den heutigen historiografischen Ruf nach Kulturthemen nicht zu erwidern scheint. Der Autor legt in dieser Passage eine überraschend vielseitige Abhandlung vor über das Leben des damaligen Menschen, die Erforschung der Mentalitäten, die am Beispiel des Phänomens der Hexenjagd präsentiert wird, über die Frauenrolle, die sexuelle Moral, die Familienmodellen und die vielen weiteren Fragen. MacCullochs Buch *Reformation: Europe's House Divided 1490-1700* sollte auch einen anspruchsvollen Leser befriedigen, der sich für die Reformation, die Ereignisse, die sie begleiteten, und Kultureinflüsse in diesem gesamteuropäischen Phänomen interessiert. Auch die unerwarteten Aktualisierungen, die der Autor in seinem Werk vorlegt, sollten den Leser bereichern.

In der Einleitung denkt Diarmaid MacCulloch über den Inhalt des Wortes *katholisch* nach und fragt sich, ob diese Bezeichnung, die so einen großen Bereich einschließt, ihren Aussagewert nicht verlieren kann. Wenn man an dieser Stelle den Begriff *katholisch* durch *Reformation* ersetzt, kann man nach dem Durchlesen dieser brillanten Studie erklären, dass dieses Buch über die europäische Reformation in der gesamten Breite handelt, ohne seinen Aussagewert in der Flut von Daten und Ereignissen zu verlieren.

Jiří Piškula, Prag