



*Sárospataki
Füzetek
Alapítva:1857*

KIADJA / PUBLISHED BY: Sárospataki Református Teológiai Akadémia

FELELŐS KIADÓ / PUBLISHER:

Szilveszter Füsti-Molnár, PhD

Tagjai / Members:

Dávid Csorba, PhD

József Lapis, PhD

Károly Zsolt Nagy, PhD

Gabriella Rácsok, PhD

KORREKTÚRA / PROOFREADING:

Izabella Gaál, PhD

Gyula Homoki

NYOMDAI ELŐKÉSZÍTÉS és BORÍTÓTERV /
PREPRESS and COVER DESIGN: József Asztalos

KÉSZÜLT A Kapitális Nyomdában
PRINTED BY Kapitális Printing House
Ügyvezető igazgató / Managing Director:
József Kapusi

ISSN 1416-9878

Szerkesztőség címe / Editorial Office:
Sárospataki Református Teológiai Akadémia
H-3950 Sárospatak, Rákóczi út 1.
Tel/Fax: +36 47 950828
e-mail: gracsok@titek.hu

PÉLDÁNYONKÉNTI ÁRA / PRICE per COPIES: 500 Ft / HUF
ÉVES ELŐFIZETÉSI DÍJ / ANNUAL SUBSCRIPTION: 2000 Ft / HUF

CÍMLAPKÉP / COVER IMAGE: Visit by Karl Barth. 1948, Sárospatak

CONTENTS / INHALT

From the Editor / Vom Herausgeber:

Gabriella Rácsok 5

Teach Me That I May Live! / Unterweise mich, so werde ich leben! 7

Mario Fischer: Ehre, wem Ehre gebührt. Vom Geist des Widmens 9

Articles / Studien – Studies on Karl Barth and Ingmar Bergman / Studien über Karl Barth und Ingmar Bergman: 13

Eberhard Busch: Die Lehre vom Alten Testament in Karl Barths KD I/2 15

Árpád Ferencz: Kirche, Raum der Freiheit? Impulse aus der Theologie von Karl Barth für die gegenwärtige Diskussion 27

Dick de Jong: De liefde van de naaste 41

Gyula Homoki: Participation in Christ: a Common Point between Barth and Eastern Orthodoxy? 59

Gabriella Rácsok: Film and Theology in Conversation on the Silence of God on the basis of Ingmar Bergman's *Winter Light* 67

Zoltán Szabó: The Hands of Bergman: Transcendence, Subjectivity and Intersubjectivity 81

Miscellaneous / Sonstiges: 97

Sándor Enghy: Die grammatischen Lösungen des Textes des Neuen Testaments und ihre Wurzeln im Alten Testament 99

Rob van Houwelingen: 'They displease God and are hostile to everyone' - Antisemitism in 1 Thessalonians 2:14-16? 115

Károly Zsolt Nagy: "Preserve their piety, their biblical preaching – this is our mission." Reformed Confessional Identity of Young People in Transcarpathia 131

Timeline / Zeitlinie: 151

Gabriella Rácsok: Laudation to Robert Ellison Lascelles Rodgers 153

Robert E.L. Rodgers: The Five Points of Lutheranism? A Tentative Proposal Based upon the Experiential Theology of Dr. Martin Luther 157

Authors / Autoren 171

From the Editor | Vom Herausgeber

The editor finds herself in a difficult situation when she is about to write a foreword to this issue since Mario Fischer, the new General Secretary of the Community of the Protestant Churches in Europe has written a wonderful meditation on the theme “dedication” with such circumspection and sensitivity that it could also serve as a perfect preface. So I would kindly advise our readers to start reading this issue with that piece and then come back to this page for some introductory notes.

The aim of this issue of the *Sárospataki Füzetek* is to discern the enduring relevance of Karl Barth’s theology in continuity with the past. On the one hand, we look back to crucial moments in the theological reception of his work in the 20th century. On the other hand, we also look forward to sketch the extent to which Karl Barth’s voice can still be heard in contemporary discussions on theology. In our call for papers, we particularly wished to encourage contributions exploring the themes in Karl Barth’s *Church Dogmatics II/2*, since he dedicated this volume to the Sárospatak Reformed Theological Academy as well, where he was granted honorary professorship in 1931.

We are grateful to the two Barth scholars for having responded positively to our call for papers. Professor Eberhard Busch, writing on Barth’s understanding of the Old Testament in *CD II/2* in light of his encounters with Jewish philosophers and theologians, argues for the conversation character of *Church Dogmatics*. Professor Árpád Ferencz invites us to make some discoveries in Barth’s ecclesiology, and offers us impulses of the “Church Father of the 20th century” that can still provide us with clues as to how theology and the church as an agent of “civil society” can position themselves under the new conditions in the post-secular society.

As the Sárospatak Reformed Theological Academy is part of the wide network of scholars connected to the International Reformed Theological Institute (IRTI), the attention of the editorial board was called to a paper on Barth’s concept of neighbourly love in *CD II/2*. The study relates to actual, relevant aspects of the practice of hospital care, in particular of the reciprocal relationship between caregivers and patients or clients, between helpers and those being helped. The fourth and last of our thematic essays, by one of our senior students, offers a discussion on Barth’s concept of election in relation to and in dialogue with the Eastern Orthodox understanding of *theosis*, looking for the objective and subjective aspects of salvation as presented by these two systems of thoughts.

2018 does not only mark the 50th anniversary of Karl Barth’s death, but also the centenary of the Swedish filmmaker, theatre director and writer (son of a Lutheran minister) Ingmar Bergman’s birth. On this occasion we also invited contributions that approach his extensive work from various perspectives (including theology) related to the international and varied contexts in which his work appeared and continues to appear. Both papers focus on the director’s films made in the 1960s. The first paper attempts to engage in a theological dialogue with Bergman’s cinematic

notion of the “silence of god”. The study concludes with referring to Bergman as a portrayer of horizontal transcendence. The second paper takes this theme a step further and demonstrates how the conception and relocation of the transcendental dimension shifted in the director’s films of the period: from the divine Other, first to the neighbour-as-Other, and from that to the self-as-Other.

As we move through the 501st anniversary of the Reformation, we gladly publish a former lecture of our new honorary professor, Robert E.L. Rodgers, on key doctrines that lie at the heart of Martin Luther’s experiential theology.

The readers will find studies from a former Erasmus Plus lecturer and from our faculty members as well, who are willing to share their findings in Old Testament and New Testament studies and the sociology of religion with a wider, more international circle in the hope of provoking some reflections. And we cannot do more than that; we offer this collection of papers and essays to create reaction: we need one another and must complement one another’s thinking and practice, and thereby live out something of the reality of the body of Christ.

Gabriella Rácsok

TEACH ME THAT I MAY LIVE!

UNTERWEISE MICH, SO WERDE ICH LEBEN!

MARIO FISCHER



Schoolyard. Skating rink on the 'Gym Square' with the gymnasium in the background. 1939/40

Mario Fischer

EHRE, WEM EHRE GEBÜHRT. VOM GEIST DES WIDMENS

Es war an einem schönen Spätsommertag des Jahres 1999 als José Carreras an der Universität von Camerino den Titel eines Ehrendoktors verliehen bekam. Auch wenn die Universität zu den ältesten Universitäten der Welt zählt und Camerino ein malerisches Städtchen in den italienischen Marken ist, wird der Name der Stadt mit ihren gerade einmal 7000 Einwohnern doch den wenigsten vertraut erscheinen. Als damals vorne am Rednerpult José Carreras für die überaus große Ehre dankte, mit dem Titel eines Doktors *honoris causa* ausgezeichnet zu werden, fragte ich mich, für welchen Partner die Ehre größer sei: für den weltberühmten Tenor, der spätestens seitdem er mit Luciano Pavarotti und Plácido Domingo in dem Gesangstrio „The Three Tenors“ auftrat, auch einem weiterem als nur dem an Opern interessierten Publikum bekannt war – oder für die altehrwürdige Universität einer Kleinstadt, die schon außerhalb der eigenen Region bei vielen Menschen unbekannt war?

Für Camerino bedeutete die Verleihung für einen Tag den Einzug in die Schlagzeilen der Hochglanzmagazine und der weiteren Medienlandschaften. Für Carreras war es eine Ehrendoktorwürde neben anderen: ein kurzes Aufleuchten inmitten des Blitzlichtgewitters eines mediengewohnten Lebens. Die Frage war wohl leicht zu beantworten.

Als sieben Jahre später José Carreras an der Philipps-Universität Marburg, der Universität, an der ich selbst prägende Jahre meines Studiums verbrachte, einen Ehrendoktor erhielt, fragte ich mich erneut, wer durch diesen Akt mehr geehrt würde. Und mir kamen Zweifel, ob meine eigene Universität, auf die ich doch so große Stücke hielt, in dem Vergleich gut abschneiden würde.

Meines Wissens hatte keiner der gegenwärtigen Professoren der Universität einen ähnlichen Bekanntheitsgrad wie der Sänger,

wobei überhaupt fraglich ist, wie viele Wissenschaftler überhaupt an Berühmtheit mit Menschen im Showbusiness mithalten können. Ich war jedenfalls weiterhin stolz auf die älteste protestantische Universität der Welt, die Landgraf Philipp der Großmütige 1527 errichtete. Er löste zahlreiche Klöster auf und mit den gewonnenen Gebäuden und Finanzmitteln gründete er Bildungseinrichtungen und Spitäler in Erinnerung an seine Vorfahrin, die heiliggesprochene Landgräfin Elisabeth von Thüringen, die 1231 in Marburg verstorben war.

Geboren wurde sie als ungarische Königstochter in Sárospatak, dem Ort, wo nur vier Jahre nach der Universität Marburg 1531 das Reformierte Collegium gegründet wurde, das bis heute (mit Unterbrechungen) als Theologische Akademie besteht. Ihr international guter Ruf widerspiegelt sich auch in ihrer Zeitschrift *Sárospataki Füzetek*.

Diese Ausgabe der *Sárospataki Füzetek* ist Karl Barth gewidmet, dessen 50. Todestag wir in diesem Jahr begehen. Die Zeitschrift vollzieht damit eine nächste Wendung in einer über Jahrzehnte ausgreifenden Spirale von Widmungen zwischen Karl Barth und der Theologischen Akademie in Sárospatak. Vor 80 Jahren erschien der zweite Halbband des ersten Bandes von Barths »Kirchlicher Dogmatik«. Das Buch war „als Zeichen des Dankes“ neben der Universität Utrecht, der Theologischen Fakultät der Reformierten Kirche von Siebenbürgen in Klausenburg und der Universität St. Andrews auch der Theologischen Akademie in Sárospatak gewidmet. Der Dank war sicher aufrichtig gemeint. Im Jahr 1931 hatte die Theologische Akademie in Sárospatak Karl Barth zum Ehrenprofessor ernannt. Die damit einhergehende Einladung durch Dekan Béla Vasady, Karl Barth möge die Urkunde persönlich in Empfang nehmen und mit einer Vortragsreise in Ungarn verknüpfen, konnte Barth jedoch zunächst nicht wahrnehmen. So blieb es bei dem Titel des Ehrenprofessors, ohne dass er in Sárospatak lehrte. 1936 jedoch konnte er eine Vortragsreise nach Ungarn und Siebenbürgen unternehmen.¹ Sicherlich sind einige der Diskussionen mit Kolleginnen und Kollegen in Ungarn auch in den damals gerade im Entstehen begriffenen Band 1,2 der »Kirchlichen Dogmatik« eingeflossen.

Was bedeutet es, jemandem etwas zu widmen? Ein Buch, eine Straße, eine Schule?

Es ist zunächst eine hohe Ehrbezeugung. Ich drücke damit aus, wie sehr ich eine Person schätze. Zugleich müssen allerdings auch das Werk der geehrten Person und der Gegenstand, den ich widme, in Einklang stehen. Es wäre ein Frevel, eine Schule einem ausgesprochenen Bildungsverächter zu widmen. Und andererseits darf das Produkt, das man widmet nicht so geringfügig sein, dass es die geehrte Person geradezu ins Lächerliche zieht. Blickt man zurück auf das Reformationsjubiläum im vergangenen Jahr, so lässt sich auch fragen, ob sich Luther nicht im Grabe herumgedreht hätte, bei all den Devotionalien und Merchandising-Produkten, die seinen Namen vermarkteten und bei denen sicherlich eher die Verkaufszahlen als die Ehr-

¹ Vgl. Árpád Ferencz, *Der Einfluss der Theologie Karl Barths auf die Reformierte Kirche Rumäniens. Unter Berücksichtigung der Impulse für eine osteuropäische Theologie der Befreiung* (Zürich, 2005), 163f.

bezeugung im Vordergrund standen: Luther-Bier, Luther-Schnaps, Luther-Socken, Luther-Nudeln und vieles mehr.

Zugleich kann man mit einer Widmung seinen Kontrahenten etwas ins Stammbuch schreiben, worauf sie nur schlecht reagieren können. Bei seinem Besuch in Ungarn wird Barth sicherlich auch auf Gegenstimmen getroffen sein. Es mag sein, dass er von ihnen gelernt hat, es mag aber auch sein, dass er durch die Diskussion mit ihnen seine eigene Position noch geschärft hat. Am Ende jedenfalls steht seine klare und scharfe Position zwischen zwei Buchdeckeln und ist den Gesprächspartnern gewidmet. Das mag heißen: Danke, dass ich durch das gemeinsame Gespräch zu diesen Positionen gekommen bin. Es mag aber auch bedeuten: Lest euch mein Buch gut durch! Jetzt wisst ihr, woran ihr an mir seid.

Wenn es um Ehrungen geht, geht es immer zugleich um die Frage, wer welche Stellung in der „ehrenwerten“ Gesellschaft hat und ob die persönliche Würde durch den Akt der Anerkennung durch eine rangniedrigere Person geschmälert wird.

Wird der Geehrte durch die Geringfügigkeit des Widmungsobjekts beleidigt? Stellt sich der Ehrende nicht immer rangmäßig über den Geehrten? Wer darf sich dann überhaupt herausnehmen eine große Persönlichkeit zu ehren? Die Fragen, die sich im zwischenmenschlichen Bereich stellen, wenn es um Ehrbezeugungen geht, werden im Gegenüber zu Gott völlig relativiert.

Der Mensch, der mit der Andersartigkeit Gottes konfrontiert ist, fragt sich vielmehr: „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?“ (Psalm 8,5) Der Mensch, der sich des kategorialen Unterschieds Gott gegenüber bewusst wird, kann nur wie der Zöllner ausrufen „Gott, sei mir Sünder gnädig!“ (Lk 18,13) Zwar wird der Mensch in der Bibel immer wieder als ein Wesen vorgestellt, das darauf angelegt ist, Gott zu loben. Doch stellt sich die Frage, ob nicht allein derjenige ehrlich loben kann, der auch die Möglichkeit hat zu kritisieren. Angesichts der absoluten Differenz zwischen Gott und Mensch stellt Deuterocesaja dem Menschen diese Möglichkeit in Abrede, indem er den Menschen als Geschöpf mit dem Ton vergleicht, Gott den Schöpfer aber mit dem Töpfer: „Weh dem, der mit seinem Schöpfer hadert, eine Tonscherbe unter irdenen Scherben! Spricht denn der Ton zu seinem Töpfer: Was machst du? und sein Werk: Du hast keine Hände!“ (Jes 45,9)

Karl Barth hat wie kein Zweiter im 20. Jahrhundert wieder und wieder betont, dass Gott der ganz Andere ist, dass zwischen Gott und Mensch eine Kluft besteht. Und gerade in dem Band der »Kirchlichen Dogmatik«, die er der Theologischen Akademie in Sárospatak gewidmet hat, geht er auf diese Fragen ein. Barth befindet sich in der »Lehre vom Wort Gottes« immer noch in den »Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik«. Und hier befasst er sich eben mit der Frage der menschlichen Unzulänglichkeit angesichts Gottes, konkret in der Frage nach der Religion und in der Frage nach dem Lob Gottes. Religion ist für Barth ein menschliches Phänomen im „Bereich der Versuche des Menschen, sich vor einem eigensinnig und eigenmächtig

entworfenen Bilde Gottes selber zu rechtfertigen und zu heiligen.“² Und so kommt er zu dem Schluss: Religion ist *Unglaube*; Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen: die Angelegenheit des *gottlosen* Menschen.“³

Vom Menschen aus lässt sich der Abgrund zu Gott also nicht überbrücken. Was das Lob Gottes anbelangt, so vollzieht Barth eine andere Wendung. Er setzt bei der Offenbarung Gottes an: Wenn sich Gott im Nächsten zeigt, so loben wir Gott gerade in unserem Umgang mit unserem Nächsten und unserer Nächsten.

Alle Fragen nach Rangunterschieden werden hinfällig, da Gott, der mir im Nächsten begegnet, ohnehin der ganz Andere, der Heilige, der Ewige ist. Wenn im anderen das Antlitz Gottes aufleuchtet, so ist er es wert, von mir beachtet, wertgeschätzt und gelobt zu werden. Ich darf frei heraus anderen Menschen ihren Raum der Ehre zugestehen. Ob in Camerino, in Marburg oder in Sárospatak.

Haben wir Mut zu einer Kultur, in der wir andere beachten, wertschätzen und loben. Denn darin loben wir Gott und stimmen ein in sein Urteil über die Schöpfung: „und siehe, es war sehr gut!“ (Gen 1,31) Ehre, wem Ehre gebührt!

² KD 1/2, 304.

³ KD 1/2, 327.

ARTICLES • STUDIEN

STUDIES ON KARL BARTH AND INGMAR
BERGMAN / STUDIEN ÜBER KARL BARTH
UND INGMAR BERGMAN

EBERHARD BUSCH

ÁRPÁD FERENCZ

DICK DE JONG

GYULA HOMOKI

GABRIELLA RÁCSOK

ZOLTÁN SZABÓ



The so-called „Delegation accommodation’ - Berna Lane. 1932

Eberhard Busch

DIE LEHRE VOM ALTEN TESTAMENT IN KARL BARTHS KD I/2

Laut Karl Barth hängt dieses Thema zusammen mit dem des Verhältnisses von Juden und Christen. Diese Verbindung sei bei dieser Darstellung seiner Lehre vom Alten Testament speziell ins Auge gefasst. Den Juden ist die Hebräische Bibel von wegweisender Bedeutung. Und hat das erste Testament auch für Christen wegweisende Bedeutung, dann kann Barth geradezu sagen: Gott redet „vollgenugsam auch im Alten Testament“¹ (1923). Sie sind mit ihrem Neuen Testament daher unlöslich an das Alte Testament gebunden und sind eben damit zugleich in die Nachbarschaft zu den Juden gerückt. Barth hat das ernstgenommen. Er gibt in seiner Vorlesung 1933² über das Alte Testament den Hinweis „ausdrücklich auf die Bücher israelitischer Zeitgenossen wie Martin Buber, ‚Königtum Gottes‘ 1932, Hans Joachim Schoeps ‚Jüdischer Glaube in dieser Zeit‘ 1932 und ‚Jüdisch-christliches Religionsgespräch‘ 1937, Emil Bernhard Cohn, ‚Aufruf zum Judentum 1934‘.“³ Die Kirchliche Dogmatik hat auch einen Gesprächs-Charakter. In ihr wird nicht nur geredet, sondern auch gehört – auf die biblischen Schriften und auf sonst Beachtenswertes. So hört sie jetzt auf das, was die Genannten zum Verständnis des Alten Testaments beitragen.

1. Hören auf Jüdische Stimmen

Barth hat in KD I/2 dieses Thema nicht unvorbereitet behandelt. Er sah es schon früh, und zwar im Zusammenhang mit dem Zeugnis von Juden. In der Zeit nach dem 1. Weltkrieg begegnete er in dem „Patmos“-Kreis ge-

¹ Karl Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge 1* (München: Chr. Kaiser, 1924), 194.

² Barth hat den 1933 vorgetragenen Text vor dem Druck 1937 noch einmal überarbeitet; inwieweit das der Fall war, ist mir nicht klar. Jedenfalls hat er dann den Hinweis auf neueste Literatur aufgenommen.

³ *KD (= Kirchliche Dogmatik) I/2*, 87.

tauften Juden. Sie stellten auch eine Verbindung her mit ihrem jüdischen Freund Franz Rosenzweig (1886-1929), der wie Barth bei dem jüdischen Philosophen Hermann Cohen studiert hatte. Der hatte 1914 einen Aufsatz geschrieben unter dem auf-rüttelnden Titel „Atheistische Theologie“. Darin hatte er dargelegt, dass die moderne jüdische und christliche Theologie atheistisch sei.

„Die Unterschiedenheit von Gott und Mensch, dieser furchtbare Anstoß für alles neue und alte Heidentum, scheint beseitigt; der beleidigende Gedanke der Offenbarung, dies Hereinstürzen höheren Inhalts in unwürdiges Gefäß, ist zum Schweigen gebracht. [Der] Kampf zwischen übermenschlicher Offenbarung und menschlicher Unbereitschaft [ist hier] ins Innermenschliche übersetzt“, in eine immanente Gegensätzlichkeit im Menschlichen selbst. Jedoch: Die „Theologie mag wissenschaftlich sein, wie sie will und kann: um den Gedanken der Offenbarung kommt sie nicht herum“.⁴

Weil der Inhalt der Offenbarung Gott selbst sei, darum gebe es nur *eine* Offenbarung, nur *einen* Weg der Erlösung: den Weg Gottes zu seinem Volk, seinen Weg zu der Welt. Die eine Offenbarung ist eine, aber in zwei Gestalten: die Christen leben in ihrer Sendung zu den Völkern und die notwendig blinden Juden leben in ihrem Schrei: „Gedenke des Eschaton“. Die Patmos-Gruppe sah hier eine Brücke zu der Theologie Barths. Er seinerseits fand in der Gleichgestimmtheit mit deren Mitgliedern eine hoffnungsvolle Verbindung.

„Gewiss ein Volk wie andre, das Volk Israel-Juda,“ aber eines, „in dem das steile Aufmerksamkeit auf ein ganz Anderes nie ganz ausgelöschen wollte. ... Der Blick auf das *unheimlich* bewegte und bewegliche Volk der Juden und Judenchristen, wie es noch in unserer Mitte lebt, mag uns darüber belehren, daß da einst auf alle Fälle neue, befremdliche Dinge am Werk gewesen sind. [...] Wir denken an Johannes den Täufer auf Grünewalds Kreuzigungsbild mit seiner in fast unmöglicher Weise zeigenden Hand.“⁵

Der Rabbiner Leo Baeck las Barths Hinweis auf Grünewald in seinem Kontext, wenn er ihn 1935 zitierte: Ja, diese Hand *ist* „das Eigentümliche der jüdischen Existenz“, dabei gefährdet, sich in ihrem Zeigen ablenken zu lassen⁶. Barth hatte eine Kopie dieses Bildes unmittelbar über seinem Schreibtisch vor sich hängen und schrieb in der

⁴ Franz Rosenzweig, *Die Schrift – Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, hg. von K. Thieme (Frankfurt/M. o. J., 1964), 172, 175f.

⁵ Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*, 78f. Barth sah Juden und Judenchristen zusammen, Paulus war ihm der Beleg dafür. Das ist heute bei den messianischen Juden in den USA aufgegriffen. Vgl. Mark S. Kinzer, *Post-Missionary Messianic Judaism. Redefining Christian Engagement with the Jewish People* (Grand Rapids: Brazos Press, 2005).

⁶ Leo Baeck, „Die Existenz des Juden,“ Vortr. vom 30.5.1935, *Leo Baeck-Institut Bulletin* 81 (1988), 10–12.

Dogmatik: Ja, es ist „Israels eigentümliche Ehre, die Kirche beim Wort vom Kreuz festzuhalten“.⁷ Rosenstock-Hüssy schenkte 1920 Barth ein Psalmen-Gebetbuch Rosenzweigs mit der Widmung: „Dem Judenchriste von Safenwil.“ *Das* war kritisch gemeint. Denn nach Rosenstock sinken bei Barth „die Heilstatsachen des Neuen Bundes auf das Niveau [...] des Alten Bundes“⁸.

In den zwanziger Jahren lernte er von Johannes Coccejus, dass es nach dem Alten und dem Neuen Testament nur *einen* Bund Gottes mit den Menschen gebe, aber diesen in zwei Austeilungen. Calvin erklärte seinerseits, dass der in Jer. 31,33 verheißene neue Bund kein anderer ist als der schon zuvor gegebene, sondern darin besteht, dass Gott in Erneuerung seines Bundes sein Gesetz seinem Volk ins Herz schreiben wird.⁹ Barth hat das in eigener Weise ausgelegt, so, wie es die Heilige Schrift in ihren beiden Testamenten bekundet: im Alten Testament als Zeit der Erwartung, die auch schon von vorläufigen Erfüllungen gesäumt ist, und im Neuen Testament als Zeit der Erinnerung, die von daher zugleich voll Erwartung ist. Diese Sicht steht der von Franz Rosenzweig nahe. Und sie weicht ab von der Auffassung Friedrich Schleiermachers, nach dem der christliche Glaube umso reiner sei, je mehr er vom Alten Testament getrennt sei.¹⁰

2. Das erste Gebot

Im März 1933 hielt Barth in Kopenhagen einen Vortrag, der seine Marschroute für die nächste Zeit angab: „Das erste Gebot als theologisches Axiom“.¹¹ 1934 unterstrich er dies erneut: „In Sachen des 1. Gebots ist heute Streit in der Kirche und haben wir zu ‚bekennen‘.“¹² In der Theologischen Erklärung von Barmen im Mai 1934 fügte er der in der Ordnung der deutschen evangelischen Kirche vorgegebenen Formel „Jesus Christus, wie er in der Schrift bezeugt wird,...“ dann gemäß dem ersten Gebot die alles entscheidenden Worte hinzu: „... ist *das eine* Wort“. In Kopenhagen erklärte er, dass Christen bei dem auch für sie verbindlichen ersten Gebot verstehen müssen, dass „der Gott des ersten Gebots ... der mächtige und gnädige Gott Israels“ ist. „Er hat einen Bund zwischen sich und ihm aufgerichtet. ... Israel existiert kraft dieses von seinem Gott aufgerichteten und schon gehaltenen Bundes.“¹³ Dabei ist zu beachten, dass das Gebot Gottes nicht identisch ist mit einem der menschlichen Gebote. So sagt es ja auch im Neuen Testament Mt 6,24: „Ihr könnt nicht Gott *und* dem Mammon dienen“. Ja, hier wird das Gebot erst recht ans Licht gestellt, *allein* an diesem Gott zu hängen, der sich laut dem Zeugnis des Evangeliums offenbart

⁷ KD II/2, 288.

⁸ Eugen Rosenstock-Hüssy, *Brief an Nelly Barth*, 20.11.1920, handschr., im Karl Barth-Archiv Basel.

⁹ CO (= *Calvini Opera*) 38, 691. Vgl. KD IV/1, 32.

¹⁰ Vgl. KD I/2, 87.

¹¹ In Karl Barth, *Theologische Fragen und Antworten, Gesammelte Vorträge 3* (Zollikon: Evangelischer Verlag, 1957), 127–143.

¹² Karl Barth, *Gottes Wille und unsere Wünsche*, *Theologische Existenz Heute 7* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1934), 6.

¹³ Barth, *Theologische Fragen*, 132f.

hat. Es ist der barmherzige Gott, wie er in Christus offenbart ist, der das gebietet. So bemerkt Barth: „Jesus Christus ist der Sinn des Sinaigesetzes, sofern es Gottes Offenbarung ist.“¹⁴

In dieser Zeit stand Barth im Kontakt mit dem jüdischen Theologen Hans-Joachim Schoeps, der schrieb: Barth habe ein Gespür für die „Gefährdung“ des eigenen Redens von Gott, so „dass man für den rechten Ausdruck der Wahrheit zittern muss“, weshalb er „auf den ersten hundert Seiten seiner Dogmatik sich nur Gedanken macht, überhaupt etwas über Gottes Wort aussagen zu wollen.“¹⁵ Es war wohl nicht zufällig eine jüdische Stimme, die eben das zum Ausdruck brachte. Schoeps' NS-treuer Antipode, Hans Blüher, meinte, Barth werde leider „mehr Juden in die Synagoge zurückführen, als Christen in die Kirche.“¹⁶ Beim Streit zwischen beiden wünschte Barth, Schoeps „die Hand zu drücken“ – in Freude darüber, dass dabei „die Sache der Kirche Jesu Christi bei dem Sprecher der Synagoge unverhältnismäßig besser ... als bei dem Sprecher des ‚Christentums‘“ aufgehoben sei. In dem jüdischen Theologen begrüße er einen, der „Gott ehrlich geben möchte, was Gottes ist.“¹⁷

Bezeichnend für das Denken im damaligen *Protestantismus* war das nachmals von Eberhard Bethge so genannte Betheler Bekenntnis. Darin stammte von Dietrich Bonhoeffer der Abschnitt über die „Ordnungen“ – des Volkes, des Eigentums, der Obrigkeit. In sie „zwingt Gott das menschliche Leben“, zum Schutz „vor der Zügellosigkeit“.¹⁸ Also wird „jeder Versuch“ verworfen, „aus dem Evangelium der Liebe ein Gesetz für den Aufbau einer neuen harmonischen Gesellschaftsordnung zu machen.“¹⁹ Es wird darum betont, dass der weltlichen Obrigkeit „jedermann Gehorsam schuldig sei“; denn sie „trägt das Schwert, um der Unordnung zu wehren,“ und steht insofern „im Raum des Todes“ - und sie ist gerade *so* „dem Volke als väterliche Obrigkeit gesetzt, die unser Leben schützt, die Zucht und Ehre wahrh.“. Damit tut sie, was die Kirche nicht „kann“, weil diese „irdisches Leben nicht schützen noch erhalten“ kann.²⁰

¹⁴ Barth, *Theologische Fragen*, 133.

¹⁵ Hans Blüher und Hans Joachim, *Schoeps, Streit um Israel. Ein jüdisch-christliches Gespräch* (Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933), 110f.

¹⁶ Blüher und Joachim, *Schoeps, Streit um Israel*, 90. Man vgl. die auf Barth gemünzte Aussage des deutsch-christlichen Theologen Walter Grundmann, *Die Entjudung des religiösen Lebens als Aufgabe deutscher Theologie und Kirche* (Weimar: Verlag Deutsche Christen, 1939), 22. dass „die Wirkungen der jüdischen Vertreter des Neuidealismus“ wie Cohen „nicht ohne Bedeutung für die Entstehung der Grundgedanken der dialektischen Theologie sind. Hier liegen u. U. Wurzeln für die theologische Begründung des Gegensatzes dieser Theologie gegen die Weltanschauung des Nationalsozialismus.“

¹⁷ Barths Zustimmung wird sich wohl besonders auf Schoeps These beziehen: „Ein Goy soll nicht Jude werden, aber zum Gott der Bibel, der der Schild Abrahams, Isaaks und Jakobs ist, soll er sich bekehren“ – in: Blüher und Joachim, *Schoeps, Streit um Israel*, 110.

¹⁸ Dietrich Bonhoeffer: *Gesammelte Schriften* 2, hg. Eberhard Bethge (München: Chr. Kaiser Verlag, 1965), 99.

¹⁹ Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, 101.

²⁰ Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, 113, 115.

Barth widersprach dieser Theorie von den “Ordnungen” – nicht erst wegen ihrer harten Konsequenzen, sondern schon wegen ihrem Ansatz bei einer verkehrten Zweireiche-Lehre. Es gelte unbedingt “der Beanspruchung des Menschen durch das Gebot Gottes Raum zu geben”. Denn

“der Anspruch des *einen* Wortes Gottes gilt auch und gerade gegenüber dem Bereich, den wir jeweilen für durch die schon erkannten ‚Ordnungen‘ schon geordnet halten. Warum reden Sie nicht zuerst und vor Allem ... von dem ‚konkreten Herrschaftsanspruch Gottes‘, der sich auch auf das bezieht, was unter uns Menschen als ‚Ordnung‘ ausgegeben wird, was aber nach dem ersten Gebot ... nicht beanspruchen kann, an sich und im voraus als *göttliche* Ordnung Geltung zu haben?!”

Die Pointe dieser grundsätzlichen Kritik an der dort vorgetragenen Zwei-Reiche-Lehre ist aber die, dass Barth das, was das Betheler “Bekenntnis” *theologisch* zum Thema Kirche/Israel sagt, hinsichtlich seiner nötigen *politischen* Konsequenz auf die Probe stellt:

“Ist die *Bürgerliche* Behandlung, die man den Juden im heutigen Deutschland systematisch zuteil werden lässt, eine solche, zu der ‚wir‘ nichts zu bemerken haben? Die ‚wir‘, weil sie von der ‚Obrigkeit‘ verfügt ist, als gottgewollt hinnehmen und mitmachen?”

Dem entspricht ein zunächst sonderbar klingender Brief Barths vom 1. September 1933, bei dem man verstehen muss: Er richtet sich an eine seiner Studentinnen, eine überzeugte Anhängerin des Nationalsozialismus. Er holt sie dabei von ihrer Überzeugung ab, um sie Schritt um Schritt davon wegzuführen und um zuletzt zu erklären:

„Die Judenfrage ist sicher theologisch betrachtet der Exponent des ganzen Geschehens unsrer Zeit. Aber gerade in der Judenfrage könnte ich mit gutem Gewissen nicht den kleinsten Schritt mittun mit dem Nationalsozialismus. Wenn irgendwo, so meine ich, müsste man hier das Halt! hören und die Grenze sehen, über die hinaus man eigentlich nur unter ‚Verrat‘ am Evangelium... weitergehen kann.“²¹

Das Wort „Exponent“ ist hier zu verstehen als der Auswuchs eines Denkens, das außer und neben der Bindung an den Gott des ersten Gebots *andere* Bindungen setzt – sei es im Schema von natürlicher Theologie und Offenbarung, von Gesetz und Evangelium oder von „Ordnungen“ und göttlichem Gebot.

²¹ Karl Barth, *Briefe des Jahres 1933*, hg. Eberhard Busch (Zürich: Theologischer Verlag, 2004), 363.

Am Reformationstag 1933 hielt Barth in Berlin einen Vortrag, in dem er erklärte:

„Ihr könnt nicht Gott dienen *und* dem Mammon.’ Man bemerke, dass es nicht heißt: Ihr sollt nicht! sondern: Ihr *könnt* nicht! ... Das ist aber der Liberalismus in der Kirche: ... Man will gewiss Gott und nur Gott dienen, aber man will das nun doch wieder von jener höheren Warte aus tun, von der aus gesehen auch der Dienst Mammons eine ernste Möglichkeit ist“, nämlich die Bindung an eine eigenmächtig gewählte Instanz, zu der man sich in Beziehung setzt: „heute bekanntlich: in Beziehung zum Volkstum und Staat“.²²

In einem folgenden Vortrag vor 150 Pfarrern redete Barth davon, was praktisch „heute“ daraus folgt, wenn die Christenheit sich in ihren Entscheidungen allein an das Wort Gottes bindet. Sie würde sich folgenden Fragen stellen – es waren diese Sätze, wegen denen das Kölner Gericht dann Barth als Lehrer der Theologie absetzte:

„Was ist geschehen in den Konzentrationslagern? Was [...] an den Juden? Ist die Kirche nicht mitschuldig daran, weil sie geschwiegen hat? Wer das Wort Gottes zu verkündigen hat, muß zu solchen Vorgängen sagen, was das Wort Gottes sagt!“²³

3. Die Vorlesung im Dezember 1933

Im Dezember 1933 handelte Barth in seiner Vorlesung über das Alte Testament, später veröffentlicht in KD I/2. Am 27. Dezember 1933 schrieb Charlotte von Kirschbaum über Barths Vorlesung:

„Wir stehen gerade beim Alten Testament, ... und die paar Lichter, die Karl [Barth] in den letzten Vorlesungen darauf fallen ließ, geben mir ein ganz neues Verhältnis dazu. Er wird atemlos angehört. Und du kannst dir ja denken, *wie* gegenwartsbezogen bei *diesem* Thema jeder Satz ist!“²⁴

Das Kapitel steht unter der Überschrift „Zeit der *Erwartung*“. In diesen Text mündet das, was Barth während diesem ganzen Jahr in dieser Sache mannigfach beschäftigt hat. Dass nach dem Alten vom Neuen Testament dann unter dem Titel „Zeit der *Erinnerung*“ gesprochen wird, zeigt an, dass die Christen in Gottes Bund die Juden nicht ersetzen, denn beide Testamente gehören *in* ihrer unterschiedlichen Ausrich-

²² Karl Barth: *Reformation als Entscheidung*, Theologische Existenz Heute 3 (München: Chr. Kaiser Verlag, 1933), 12f.

²³ Eberhard Busch (Hg.): *Reformationstag 1933, Dokumente der Begegnung Karl Barths mit dem Pfarrernotbund in Berlin* (Zürich: Theologischer Verlag, 1998), 106.

²⁴ Der Text ist 1937 vor dem Druck durch Hinweise auf neuere Literatur ergänzt worden. Der Berliner Rabbiner Cohn hatte im Januar 1934 im Dank für Barths Kampf seine Schrift zugesandt, deren Einleitung dieser einem Kreis von Freunden vorlas. Der schrieb ihm am 23.2.1934: „Wo der Antisemitismus als Streit gegen das Geheimnis von Gottes Gnade erkannt wird, stoßen Christen und Juden auf das, was sie einzigartig verbindet.“

tung auf die Offenbarung *zusammen*. Die Christen treten mithin nicht an die Stelle der Juden in Gottes Bund, „nur um ihre Einbeziehung in den einen Bund kann es sich handeln“ (115).

In seinem Brief an Hans Joachim Schoeps im Frühjahr des Jahres 1933, in dem Barth vor allem seine Verbundenheit mit ihm bekundet, wundert er sich indes, dass bei ihm die seines Erachtens zentralen Begriffe des Alten Testaments: Bund, Opfer, Name Gottes, im Verständnis der Offenbarung nicht zum Tragen kommen. Diese drei Begriffe, so meint er, drängen sich doch auch bei einem immanenten Verständnis des Alten Testaments auf. In der Vorlesung im Dezember trägt Barth offensichtlich seinem Gesprächspartner diese drei Begriffe gleichsam nach und interpretiert sie zugleich:

„Die Offenbarung Gottes ist im Alten Testament die *berith*, der *Bund*, vollzogen in dem von Gott herbeigeführten, ermöglichten und geleiteten Auszug [Israels] aus Ägypten, proklamiert in der einmaligen Gesetzgebung, besiegelt in dem ebenso einmaligen Bundesopfer am Sinai. ... Der Bund ist *Gnade*. ... Es ist Gottes freie Treue, wenn er den Bund nicht löst, und es ist Gottes Barmherzigkeit, wenn er Sünden straft *und* Sünden vergibt, wenn er, nachdem er gestraft hat, auch immer wieder segnet. Wenn ihm das Volk seinerseits treu ist, wenn es seine Gebote hält, wenn es seinen Namen ehrt, wenn es ihm *Opfer* bringt, so tut es damit nichts Sonderliches. Es anerkennt damit nur, ... dass Gott sich seiner angenommen hat.“²⁵

Blicken wir jetzt in Martin Bubers Buch „Königtum Gottes“! Nach ihm konstituiert der Sinai-Bund nicht das Zusammensein von Menschen in einem Volk, sondern begründet nur eine neue Art und Weise von Beziehung in dem schon vorhandenen Volk.²⁶ Offenbar bezieht sich Barth auf diesen Gedanken, wenn er ihn verschärft ausdrückt:

„Dieser Bund findet Israel als solches nicht etwa schon vor, sondern er *schafft* Israel als völkische Einheit, und nur im Blick auf diesen Bund interessiert sich das alttestamentliche Zeugnis für dieses *Volk* und gerade für *dieses* Volk. ... Der Bund lässt sich nicht zurückübersetzen in das Dogma einer Volksreligion, in der Gott nur die Rolle einer Personifikation des nationalen Genius und Selbstbewusstsein oder der dem nationalen Blut und Boden geheimnisvoll zugrundeliegenden Naturkraft zukommen würde.“²⁷

Das bedeutet, dass man hier nicht, wie es Buber denkt, mit einem reziproken Verhältnis zwischen Gott und Mensch rechnen kann. Vielmehr wird das Volk Gottes fortan für immer von seinem Schöpfer abhängig sein, so wie es unmöglich ist, anders

²⁵ KD I/2, 88f.

²⁶ Martin Buber, *Königtum Gottes* (Berlin, Schocken Verlag, 1932), 118.

²⁷ KD I/2, 88.

zu denken im Verhältnis des Schöpfers zu seinem Geschöpf. In seinem Bund mit ihm offenbart sich Gott seinem Volk. Doch versteht Barth Gottes Offenbarung in ungewöhnlicher Weise:

„Das Alte Testament ist wie das Neue das Zeugnis von der Offenbarung, in der Gott ein *verborgener* Gott, ja gerade als der verborgene Gott sich erweist, indem er sich offenbart. In und mit der hier bezeugten Offenbarung fällt ein Urteil über die ganze sie umgebende Welt, indem Gott – hier, jetzt, so gegenwärtig – die ganze seine Offenbarung umgebende Welt als gottlos erklärt ohne Rücksicht auf das, was sie wahrscheinlich als Gottesgegenwart auch zu besitzen meinte. Und durch dieses Urteil wird diese ganze umgebende Welt zum ... Vergehen bestimmt. Hat sie eine Hoffnung, dann ... nur im Zusammenhang mit der in der Offenbarung aufbrechen- den, neuen, der einzig wirklichen Gottesgegenwart.“²⁸

Barth beschreibt mit diesen Worten die Bedeutung von Gottes *Namen*, der nach Exodus 3,14 Mose übermittelt wurde. Buber bezieht sich auch darauf und erklärt, dass dieser Name bedeutet: „Ich selber nehme meine Erscheinungsform nicht vorweg.“²⁹ Selbst wenn Buber den Vers anders versteht, so stimmt er doch mit Barth überein, dass Gott in seiner Offenbarung nicht ein Besitz in den Händen seines Volkes wird. Barth zieht daraus die Folgerung und sagt – man höre es 1933!:

„Was hier hereinbrach, war grundsätzlich die radikale Entgötterung der Natur der Geschichte und Kultur, eine rücksichtslose Negation jeder anderen Gottesgegenwart als derjenigen im Ereignis des Bundesschlusses. Wenn es fromme Kanaaniter gab – und warum sollte es solche nicht gegeben haben? – so muss ihnen der Gott Israels wie der leibhaftige Tod und der Glaube Israels wie die Areligiosität selber erschienen sein. Aber ihnen wurde zu solchen Überlegungen bekanntlich keine Zeit gelassen.“³⁰

Barth berührt sich ferner mit Bubers anderer These: „Der messianische Glaube Israels ist ... das Ausgerichtetsein auf die Erfüllung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt in einer vollkommenen Königsherrschaft Gottes“³¹ Barth nennt es, wohl mit Bezug darauf,

„verständlich, dass man versucht hat, gerade in dem Begriff der ‚vollkommenen Gottesherrschaft‘ die ganze Eschatologie des Alten Testaments zu konzentrieren“

²⁸ KD I/2, 93.

²⁹ Buber, *Königtum Gottes*, 83f.

³⁰ KD I/2, 93.

³¹ Buber, *Königtum Gottes*, xi.

– Eschatologie in dem Sinn, „dass der Bund Gottes mit dem Menschen seiner Verwirklichung erst entgegengeht“³²

Dabei ist auch die neutestamentliche „Erinnerung“ an diese Verwirklichung zugleich „nur die scharf und klar gewordene Botschaft von der Erwartung, in der schon Israel lebte.“³³ Wie Buber nennt auch Barth „die politische Anschauung des Königtums... die zentrale Form ihrer (sc. der Propheten) Erwartung, sofern diese eine personale Zuspitzung bekommt“ – jedoch so, daß diese Anschauung sich als zu eng erweist, um alles über den erwarteten Heilsbringer sagen zu können: er ist ja schon nach dem Alten Testament auch der Knecht Gottes, der Priester, der Menschensohn.

Sicher hatten der Christ Barth und der Jude Buber nicht die gleiche Erkenntnis. In Bubers Zwiegespräch mit Karl Ludwig Schmidt im Jüdischen Lehrhaus in Stuttgart am 14.1.1933³⁴ erklärte er gegenüber dem christlichen Glauben: „Wir sprechen“ keiner der Offenbarungen Gottes „den Charakter der Inkarnation“ zu. „Über jeden, aber auch jeden Moment der geschehenen Zeit weist jenes futurische Wort des Herrn in unbedingter Weise hinaus; Gott ist jeder seiner Manifestationen schlechthin überlegen.“ Barth kannte diesen Text, und es klingt nach einer direkten Bezugnahme darauf, wenn er in KD I/2 schreibt: Man müsse „ohne Rücksicht auf den Protest der Synagoge“ sagen: Gottes Bund „mit Abraham, mit Mose und David“ ist „darin ganz und endgültig wirklich, daß Gott Mensch geworden ist.“

„Das Alte Testament kennt manches echte Jetzt und doch keines, das nicht wartete auf ein nicht mehr zu problematisierendes Jetzt. Das Neue Testament kennt überhaupt nur das eine, in keinem Sinn und in keiner Weise zu problematisierende Jetzt.“ Auch wenn dieses zugleich ganz Zeugnis der Hoffnung ist, so ist doch „der Gegenstand seiner Hoffnung kein anderer... als eben dieses Jetzt, Jesus wahrer Gott und wahrer Mensch.“

Der springende Punkt ist aber für Barth der, dass die Kirche im Gespräch mit der Synagoge zu erklären hat, daß nicht erst das Neue, sondern schon das Alte Testament „dieses Jetzt“ als den „Gegenstand der Hoffnung“ „meint“.³⁵ Aber täuschen wir uns, wenn wir annehmen, dass es für Martin Buber keine verschlossene Tür zu dieser Einsicht gab? Denn die letzten Worte in seinem Buch über das „Königtum Gottes“ rechnen mit einer künftigen Krise, „aus der der menschliche König Israels, der der Nachfolger JHWHs, als dessen „Gesalbter“, meschiach JHWH, Christos Kyriou, hervortauht.“³⁶

³² KD I/2, 107, 104.

³³ KD I/2, 129.

³⁴ Heinz Liebzig (Hrsg.), *Die Marburger Theologen und der Arierparagraph in der Kirche. Eine Sammlung von Texten aus den Jahren 1933 und 1934. Aus Anlaß des 450-jährigen Bestehens der Philipps-Universität Marburg im Auftrag des Fachbereichs Evangelische Theologie neu herausgegeben* (Marburg, Elwert, 1977) (= *ThBl* 12), Sept. 1933, 257–274.

³⁵ KD I/2, 114f.

³⁶ Buber, *Königtum Gottes*, 181

Zuletzt stellt Barth in KD I/2 zunächst einige herausfordernde Fragen zur Diskussion³⁷ - sie beziehen sich unverkennbar auf das, was Buber zu Karl Ludwig Schmidt sagte:

„Die Synagoge wartet bis auf diesen Tag auf die Erfüllung der Weissagung. Wartet sie wirklich? Wartet sie so, wie die Väter gewartet haben? Das Warten der Väter war ... kein unendliches Warten, sondern ein Warten, das schon teil hatte an der erfüllten Zeit. Sollte es nicht diese Erkenntnis gewesen sein, in der die Synagoge den alttestamentlichen Kanon als das Dokument dieses Wartens abgeschlossen hat? ... Konnte der Kanon abgeschlossen werden und dann doch Christus verworfen werden?“³⁸

Aber Barth schließt an diese Fragen einen gegenläufigen Gedanken an und knüpft dabei an Franz Rosenzweig an. Der schrieb zu den in Stein gehauenen Figuren am Westportal des Straßburger Münsters, bei denen die der Christen stolz erhaben auf Christus blicken, während die der Juden ihn nicht sehen:

„Die Synagoge, unsterblich, aber mit gebrochenem Stab und die Binde vor den Augen, muss selbst auf alle Weltarbeit verzichten und alle ihre Kraft darauf verwenden, sich selbst am Leben und rein vom Leben zu erhalten. So überlässt sie die Weltarbeit der Kirche und erkennt in ihr das Heil für alle Heiden. ... Und die Kirche mit dem unzerbrechlichen Stab, weltoffenen Auges, sie ist sichere Kämpferin, ist allezeit in Gefahr, dass ihr die Besiegten Gesetze geben.“³⁹ ... Darum findet die Kirche allezeit, wenn sie vergisst, dass sie ein Ärgernis ist und sich mit dem ‚Allgemeinmenschlichen‘ ausgleichen möchte ..., in der Synagoge die stumme Mahnerin, die ... nur vom Ärgernis weiß; und da [sagt sie] wieder das Wort vom Kreuz.“⁴⁰

In KD I/2 nimmt Barth dieses Bild auf und reflektiert es im Blick auf die *Kirche*: „Eine Gestalt mit verbundenen Augen und zerbrochenem Speer kann auch die Kirche sein, obwohl auch das Neue Testament in ihren Händen ist.“ Wenn die Kirche aber jemals dies nicht ist, „so ist das, wie Paulus Röm. 11,20f. gesagt hat: unverdiente Gnade.“ Indem das Bild *darauf* aufmerksam macht, weist es erst recht auf das hin, was „die Kirche des Neuen Testamentes unzerreißbar mit dem Volk zusammen [schließt], dessen Begnadigung uns im Alten Testament bezeugt ist als Erwartung

³⁷ Vgl. „Gegen die Heiden polemisiert man ..., mit den Juden dagegen diskutiert man.“ – Erik Peterson (Basler Vortrag vom 6.11.1935), *Kirche aus Juden und Heiden*, *Schweizer Rundschau* 35 (1936): 878f.; Vgl. *KD II/2*, 249.

³⁸ *KD I/2*, 110f.

³⁹ Vgl. dazu Karl Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, Theologische Existenz Heute 25 (München: Chr. Kaiser Verlag, 1935), 31.: Das Christentum – „es ‚siegte‘, indem es „die Welt bat“, ihm „Daseinsberechtigung ja Hausrecht zu gewähren.“

⁴⁰ Rosenzweig, *Die Schrift*, 217–219.

Jesu Christi. Und eben dieses Geheimnis steht nicht nur trennend, sondern auch verbindend zwischen der Kirche und der Synagoge.“⁴¹

4. Predigt über Röm. 15, am 10. Dezember 1933

Mitten im Lauf dieser Vorlesung über das alte Testament hielt Barth am 2. Advent eine Perikopenpredigt über Röm. 15, deren Druck er auch Adolf Hitler zusandte. Eine Predigt war für Barth nicht das Gleiche wie eine Vorlesung. Sie sagt dasselbe anders. Aber sie nährt sich nach ihm aus derselbe Quelle. Jene Predigt kreist um den Satz: “Jesus Christus war ein Jude”, der Christus nicht bloß jüdischer Herkunft ist, die er dann ablegt⁴²; sondern sein Judesein ist sein heilsgeschichtlich notwendiges Wesensmerkmal, das er nicht hinter sich haben kann. “Dieses Volkes Blut war in seinen Adern das Blut des Sohnes Gottes.” Als solcher ist er die Brücke, die Juden und Christen verbindet. Denn in ihm wurde Gottes “Bund mit Israel für Israel und für die Heiden offenbar als Bund der Gnade für Sünder, die sich keiner gehaltenen Treue rühmen können, die nur von Barmherzigkeit leben können, die aber wirklich auch von Barmherzigkeit leben dürfen”⁴³. Daß in der Christusversöhnung der Israelbund als Bund der Gnade für Sünder offenbar wird, bedeutet beides: In ihm ist der Israelbund nicht aufgehoben, sondern bestätigt, ja, auf ewigen, weil durch keine Sünde mehr erschütterbaren Grund gestellt, - und zugleich wird derselbe Bund, weil er für die Juden nur durch radikale Sündergnade in Kraft bleibt, jetzt geöffnet auch für uns Sünder aus den Heiden, die zuvor aus diesem Bund ausgeschlossen waren; aber kraft dieser Gnade dürfen wir nun zu ihm hinzukommen. Darum sollen Christen die Juden auf das hin ansehen, nicht wie sie zu Christus stehen, sondern wie Christus zu ihnen steht.

“Er sieht uns als solche, die schlechterdings auf Barmherzigkeit angewiesen sind, aber auch als solche, denen Barmherzigkeit schon widerfahren ist. Er sieht uns - als Juden im Streit mit dem wahren Gott und als Heiden im Frieden mit den falschen Göttern, aber er sieht uns beide vereint als ‘Kinder des lebendigen Gottes’”.⁴⁴

In dieser Verschiedenheit ist Christus der Grund ihrer unlöslichen Verbundenheit. Hier taucht die Erkenntnis auf, daß eine Kirche, die die Juden verwirft, damit auch den Juden Jesus verwirft und damit auch sich selbst als seine Kirche. Oder positiv gewendet: Daraufhin können beide sich „nur noch die Hände geben ..., um miteinander die Treue Gottes an uns, den Ungetreuen, zu preisen.“ Einer Predighörerin bestätigte Barth das von ihr Gehörte so:

⁴¹ Rosenzweig, *Die Schrift*, 111.

⁴² So sagen es heute manche von den Juden, die sich taufen lassen.

⁴³ Karl Barth, *Die Kirche Jesu Christi*, Theologische Existenz Heute 5 (München: Chr. Kaiser Verlag, 1933), 16, 14, 16.

⁴⁴ Barth, *Die Kirche Jesu Christi*, 17 = Hos. 2, 1, = Röm 9,26.

„daß man im Glauben an Christus, der selbst ein Jude war [...], die Mißachtung und Mißhandlung der Juden, die heute an der Tagesordnung ist, einfach *nicht mitmachen* darf. Es wird wohl kein Zufall sein, daß diese Haltung, die heute an der Tagesordnung ist, sich immer deutlicher mit dem Rückfall ins reine Heidentum verbindet.“⁴⁵

⁴⁵ Eberhard Busch, *Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1996), 173.

Árpád Ferencz

KIRCHE, RAUM DER FREIHEIT? (IMPULSE AUS DER THEOLOGIE VON KARL BARTH FÜR DIE GEGENWÄRTIGE DISKUSSION)

In der vorliegenden Arbeit möchte ich der Frage nachgehen, was Kirche ist und was die Kirche denn sein kann in einer Welt, in der die öffentliche Relevanz der Kirche weitgehend zurückgeht und dies vielen Menschen, die in und für die Kirche arbeiten, Leiden bereitet. Die oberflächlichen Analysen der gesellschaftlichen Entwicklungen deuten einen weitgehenden gesellschaftlichen Bedeutungsverlust der Kirche als Institution an. Im Weiteren werde ich zeigen, dass man auch einen anderen Entwicklungsstrang wahrnehmen kann, den man mit „Bedeutungszuwachs“ bezeichnet.¹

In meinem Beitrag möchte ich von den Impulsen der Theologie Karl Barths ausgehen und danach fragen, was die Kirche für eine Rolle in einer Gesellschaft haben kann, die sich lange nicht mehr als christlich geprägt definiert. Versteht sich die Kirche als eine der Agenten in der sogenannten „Zivilgesellschaft“, ergeben sich daraus neue Perspektiven, aber auch neue Herausforderungen für die kirchliche Arbeit. Die Impulse des „Kirchenvaters des 20. Jahrhunderts“ können uns auch heute noch Hinweise darauf geben, wie sich die Theologie und die Kirche unter den neuen Bedingungen in der postsäkularen Gesellschaft als Agent der „Zivilgesellschaft“

¹ José Casanova bezeichnet so die spezielle Situation der Religionen in der postsäkularen Welt. Karl Gabriel nimmt Bezug darauf und stellt fest: „Längst ist es klar geworden, dass die in der Religionssoziologie lange Zeit vorherrschende Meinung, der religiösen Pluralismus schade den Religionen und führe zu ihrer inneren Auflösung, nicht der Wahrheit entspricht. Offensichtlich gehen von einem wachsenden religiösen Pluralismus in der Weltgesellschaft vitalisierende Wirkungen auf die Religionen aus.“ Karl Gabriel, „Religiös-weltanschaulicher Pluralismus im globalen Rahmen,“ in *Modelle des religiösen Pluralismus: Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven*, Hrsg., Karl Gabriel et al. (Paderborn u.a., 2012), 133–155 (143).

positionieren kann. Giovanni Vattimo, der umstrittene Philosoph, hat einem seiner Aufsätze den Titel gegeben: „Nur ein kenotischer Gott kann uns retten“². Der Titel und noch mehr die im Aufsatz aufgestellten Thesen geben einem zu denken. Darin stellt er nämlich die These auf (übrigens einen katholischen Philosophen, Gustavo Bontadini zitierend), dass die Kirche, wenn sie in der Minderheit ist, von der Freiheit spreche und wenn sie in der Mehrheit ist, von der Wahrheit spricht.³ Ich denke, dies ist einerseits eine berechtigte Kritik, andererseits aber: Ist es wirklich so, dass Freiheit und Wahrheit einander ausschließen? Was ist denn Kirche überhaupt?

Haben die Religionswissenschaftler Recht, so ist die Kirche nichts anderes, als eine wie auch immer geartete Identitätskonstruktion. Hingegen reden z.B. die Ethnologen von den Lebensformen, die die Kirche ausmachen, während die Systemtheoretiker wiederum einen Zugang zur Kirche als System ausmachen.⁴

Wie auch immer, im vorliegenden Beitrag gehen wir der Frage nach, inwiefern diese Gegenüberstellung von Freiheit und Wahrheit zutrifft. Dabei soll im Sinne der Theologie Barths der Akzent auf die Freiheit gelegt werden.⁵ Eine Freiheit, die die Kirche in der modernen, oft gar als postsäkular oder postfaktisch definierten Welt erleben kann, und vor allem erlebbar machen kann, weist eine andere Perspektive auf, die man nötig hat. Im vorliegenden Beitrag möchte ich den von mir gestellten Fragen in einem zweifachen Schritt nachgehen. Zunächst stelle ich die Frage, was für

² Giovanni Vattimo, „Nur ein kenotischer Gott kann uns retten,“ in *Wie kommt Gott in die Welt?: Fremde Blicke auf den Leib Christi*, Hrsg. Joachim Valentin (Frankfurt am Main/Leipzig: Verlag der Weltreligionen, 2009), 25ff.

³ Vattimo, „Nur ein kenotischer Gott kann uns retten,“ 31.

⁴ Vgl. Gregor Maria Hoff, *Ekklesiologie* (Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh, 2011), besonders 19ff. Eine besondere Achtung verdienen m.E. die Thesen aus dem letzten Teil des Buches, wo deutlich festgestellt wird: „Der wachsende Vertrauensverlust in die Sozialgestalt der Kirche(n) und die Authentizität ihrer Verkündigung belastet ihre Kommunikation... Kirche als Lebensraum- dieses Bild bedarf der Erklärung.“ 291. Kirche, als Lebensraum, als einen Raum der Freiheit, ist aber genau das, was die protestantische Theologie des letzten Jahrhunderts immer wieder aufgezeigt hat. Dabei denke ich besonders an die Vertreter der dialektischen Theologie am Anfang des 20. Jh., zugleich aber auch an andere bedeutende Denker der Theologiegeschichte. Vattimos These soll dabei besonders beachtet werden: „In der Welt der erklärten Vielfalt der Kulturen sind die Christen zur Erfahrung eines Gottes aufgerufen, der anders ist; dieser Welt der Vielfalt der Kulturen kann nicht mehr unter Verletzung des Gebots der Nächstenliebe, die Forderung entgegenhalten, dass Göttliche als Absolutheit und als Wahrheit zu denken.“ Vattimo, „Nur ein kenotischer Gott kann uns retten,“ 34.

⁵ Karl Gerhard Steck hat zum Tode Barths einen Nekrolog in *Die Zeit* veröffentlicht unter dem Titel: „Die Autorität der Freiheit“. Darin fasst er m.E. sehr treffend zusammen, was die Freiheit für das Denken von Barth bedeutet hat: „Das Interesse für die Freiheit des Evangeliums bestimmte weiterhin und bis heute alles, was er in der Kirche und gegen die Kirche, in der Welt und gegen die Welt – nicht nur die deutsche, sondern auch die Welt seiner schweizerischen Heimat – unternahm und hören ließ. Dabei hat er die herkömmlichen Grenzlinien zwischen Religion und Politik, zwischen Kirche und Staat, Dogma und Ethos, Herrschaft Gottes und Herrschaft des Kaisers nie geachtet. Wer ihn im Ganzen und im Einzelnen mehr als politischen denn als christlichen Theologen nehmen und verstehen – und je nachdem loben oder tadeln – will, kann dafür Belege genug anführen. Aber was wäre eine Rede zugunsten der Freiheit des Christenmenschen, die an der Grenze zum Politischen haltmachte oder umkehrte?“ Karl Gerhard Steck, „Die Autorität der Freiheit,“ *Die Zeit* 51 (1968).

eine Rolle die Kirche und überhaupt Religion in einer säkularen Gesellschaft haben kann. Im zweiten Schritt stelle ich die Frage nach der Relevanz der herkömmlichen Ekklesiologie, speziell an die von Karl Barth. Darin sollen auch einige mögliche Konsequenzen aufgezeigt werden.

I. Religion und Zivilgesellschaft oder Kirche in einer postsäkularen Welt

Es ist zwar eine Binsenwahrheit, aber es soll hier dennoch klargestellt werden, dass der Kontext von dem hier die Rede ist, kein anderer ist als der der III. Säkularisierung im Sinne von Charles Taylor,⁶ wobei zu berücksichtigen ist, dass auch die IV. Phase der Säkularisierung im Blick zu behalten ist. Interessanterweise müssen wir bei der Beschreibung eines „Ist-Zustandes“ auch etwas anderes im Blick behalten. Gehen wir von der III. oder IV. Form der Säkularisierung aus und behaupten, dass diese die Rolle der Religion in unserer Gesellschaft bestimmen, so verlieren wir ein anderes Phänomen aus den Augen, das in den letzten Zeiten mehr und mehr an Bedeutung gewinnt. Die allgemeine Globalisierung hat zur Folge, dass die Religion im öffentlichen Raum wieder deutlich präsenter ist als in der Postmoderne. Die postsäkulare Öffentlichkeit muss damit rechnen, dass die herkömmlichen religiösen Traditionen, deren diverse Strömungen und Organisationen - mit den Worten von Casanova – einen „Bedeutungszuwachs“ erfahren.⁷ Dieser „Bedeutungszuwachs“ kann sich sowohl positiv als auch negativ auswirken, aber dessen Existenz zu leugnen, wäre kontraproduktiv. Nun, in dieser Spannung von verlorener Glaubwürdigkeit und Plausibilität einerseits und dem prognostizierten „Bedeutungszuwachs“ andererseits, sollen wir die Frage nach der Bedeutung der Kirche und der Religion stellen. Der Titel meines Beitrags, nicht von ungefähr gewählt, erinnert uns an die klassische Aporie von Zivilgesellschaft und Kirche, welche bereits im Zeitalter der Aufklärung, wenn nicht noch früher, angefangen hat. Sie lautet als Frage in unserem Kontext: Hat Religion etwas zu suchen im *säkularen* Kontext bei der Formung, Umformung oder gar Reformulierung einer „Zivilgesellschaft“? Die Frage der Freiheit steht dabei im Mittelpunkt. Die diesbezüglichen Dilemmata gehen aber weiter und zwar in die Richtung, in

⁶ Taylor stellt in seinem grossen Werk von der *Secular Age* klar, dass sich die Säkularisierung in drei verschiedenen Etappen vollzog. In der dritten und vorläufig letzten Phase der Säkularisierung geht es dabei zu verstehen, dass der Gottesglaube nichts anderes ist als eine Möglichkeit unter anderen. Taylor schreibt dazu, m.E. sehr treffend: „Secularity in this sense is a matter of the whole context of understanding, in which our moral, spiritual and religious experience and search take place.“ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 2007), 3. Andere Forscher stellen dann im Anschluss fest: „Für eine differenzierte Betrachtung erscheint es sinnvoll, im Anschluss an Casanova und Taylor vier Dimensionen der Säkularisierung zu unterscheiden: Funktionale Differenzierung und Beschränkung der Religion auf einen Eigenbereich des Religiösen (Säkularisierung I), die Zurückdrängung der Religion in den Privatbereich (Säkularisierung II), der Niedergang religiösen Glaubens und der Bereitschaft, religiösen Normen Folge zu leisten (Säkularisierung III) und schliesslich der Verlust der selbstverständlichen Gewissheit, in einer von Gott geschaffenen, von ihm im Dasein gehaltenen Welt zu leben (Säkularisierung IV).“ Gabriel, „Religiös-weltanschaulicher Pluralismus,“ 140f.

⁷ José Casanova, *Europas Angst vor der Religion* (Berlin: Berlin University Press, 2009), 108ff.

der von Seiten der Kirche die Frage gestellt wird, ob die säkulare Gesellschaft oder die Säkularisation per se schlecht sei, oder ob wir vielleicht darin auch eine andere, anders geartete Möglichkeit sehen dürfen, um unsere Aufgabe als Kirche und Theologie neu und nochmals in einer anderen Form wahrzunehmen. Es ist dabei nicht schwer zu erraten, dass der Verfasser dieser Zeilen für diese Variante plädiert. Wenn wir aber diese Frage mit Ja beantworten, müssen wir uns gleich die nächste, nicht weniger brisante Frage stellen: Was hat die Kirche mit den öffentlichen Meinungsbildungssystemen zu tun? Oder anders formuliert: kann die Kirche ihr Wort auch in der Welt vom Web 2.0, vielleicht aber gar Web 3.0 hören lassen?

Ich finde es bemerkenswert, was Zygmunt Bauman im Kontext der Postmoderne formuliert, nämlich, dass heute die Vernunft das leisten soll, was der Glaube in der Moderne nicht leisten konnte – oder besser gesagt – nicht mehr leisten konnte; und zwar, dass „die Menschen mit offenen Augen und stillgestellten Leidenschaften ihre gegenseitigen Beziehungen ebenso gut, vielleicht sogar besser (auf eine zivilisiertere, friedlichere, rationalere Art) regeln könnten als zu jener Zeit, da sie durch den Glauben geblendet und ihre ungezähmten und unbeherrschten Gefühle mit ihnen durchgegangen waren.“⁸ Er formuliert auch eine andere wahre, wenn auch höchst bedenkliche Aporie der modernen Gesellschaften, welche darin besteht, dass in der Moderne einerseits ein Drang bestünde, nach eigenen Intentionen zu handeln, andererseits jedoch diejenigen, die für das Funktionieren der Gesellschaft zuständig sind, eine globale Vision propagieren, in der jede individuelle Intention von vornherein suspekt erscheint und bleibt.⁹ Wenn dem so ist und es in der modernen Ethik und Gesellschaftstheorie nur darum geht, in der „Risikogesellschaft“ wirksame Konfliktlösungen zu finden und herauszuarbeiten, dann haben die auf das Individuum bezogenen Phänomene wenig Chancen, auch wenn auf ihre kollektive Bedeutung hingewiesen wird. Oder etwa doch? Vergessen wir nicht, dass in der Welt des religiösen Pluralismus zumindest in Europa in der letzten Zeit, die „Empathie“ stark betont wird. Auf jeden Fall aber dürfen wir die Tatsache nicht vergessen, dass die öffentliche Meinung in unseren Gesellschaften sehr stark (und dies trifft in einer globalisierten Welt noch zugespitzt zu), wenn auch nicht entscheidend (bin mir allerdings dessen nicht sicher), von Emotionen gesteuert wird.¹⁰ Man muss diesbezüglich Martha Nussbaum Recht geben, die in ihrer grossen Monographie über die politischen Emotionen klargestellt hat, dass dies auch in den modernen, liberalen Demokratien ein nicht umgängliches Problem darstellt, denn sie bestimmen so oder so den Umgang

⁸ Vgl. Zygmunt Bauman, *Postmoderne Ethik* (Hamburg: Hamburger Edition, 2009), 16f. Allerdings, wenn dies wirklich stimmen sollte, so soll der Vernunft als einer Art „Sedierungsmittel“ gebraucht werden, was ja nicht im Sinne der Sache sein kann.

Andererseits aber stellt sich die Frage, wie dies mit dem von Casanova diagnostizierten „Bedeutungszuwachs“ zusammenhängt.

⁹ Bauman, *Postmoderne Ethik*, 18ff.

¹⁰ Bedenkt man die politischen Diskussionen unlängst in Deutschland oder aber die aktuellen, politischen Diskussionen in der Schweiz, z.B. um die „No Billag-Initiative“, so wird deutlich, was damit gemeint ist. Befürworter und Gegner des einen oder des anderen politischen Programms agieren sehr

in der Gesellschaft und in den gesellschaftlichen Diskursen.¹¹ Allerdings sollte man darauf achten, nicht auf eine „Psychologisierung der christlichen Anthropologie und Ethik“ reinzufallen, ebenso wenig sollte man die theologischen Inhalte einer reinen religionssoziologischen Sicht preisgeben. Dass dies kein einfacher Prozess ist, ist für mich persönlich klar. Für mich steht das Lebenswerk des Jubilars auch in diesem Kontext. Seine Bestrebungen galten immer dem Ziel, die theologischen Inhalte angemessen zur Geltung zu bringen in einer Gesellschaft, in der die theologische Sicht seit längerer Zeit nur eine von vielen möglichen Optionen war.

Hans-Georg Geyer, der leider zu wenig in unserer protestantischen und schweizerischen Theologie präsente deutsche Theologe, hat noch im Jahre 1970 einen, wie ich finde, sehr lehrreichen Aufsatz geschrieben mit dem Titel: „Das Recht der Subjektivität im Prozess der Vergesellschaftung.“¹² Darin warnt er die Theologie unter Anderem vor der Soziologisierung mit dem Hinweis, dass die als noch so objektiv geltende Soziologie in den Dienst einer Ideologie gestellt werden kann.¹³ Analog kann dies auch für andere empirische Wissenschaften gelten. Seine Warnung muss m. E. auch von der Theologie von heute gehört werden, denn auch wir stehen in der Gefahr, unsere theologischen Überlegungen, besonders in Fragen der Ethik und angewandten Ethik, von anderen Wissenschaften vollkommen abhängig zu machen.

stark auf der Ebene der Emotionen und versuchen dadurch, Anhänger für ihre jeweilige Position zu finden. Bemerkenswert ist dabei, was Margalit in seiner Arbeit über die Kompromisse formuliert, nämlich, dass sich in der Moderne eine „religiöse“ Auffassung des Politischen verbreite. Er definiert die religiöse Politauffassung folgendermassen: „Das religiöse Politverständnis ist von der Idee des Heiligen beherrscht. Das Heilige ist nicht verhandelbar, und erst recht darf man dabei keine Kompromisse eingehen.“ Avishai Margalit, *Über Kompromisse und faule Kompromisse* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011), 34.

¹¹ Martha Nussbaum, *Politische Emotionen* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2014), 11: „In allen Gesellschaften spielen Emotionen eine grosse Rolle. Liberale Demokratien bilden da keine Ausnahme. Beschriebe man einen Tag oder eine Woche im Leben einer relativ stabilen Demokratie, stiesse man auf viele Emotionen- Wut, Angst, Mitgefühl, Abscheu, Neid, Schuldgefühle, Trauer sowie Formen der Liebe. Manche dieser Emotionen haben wenig mit den politischen Prinzipien oder der öffentlichen Kultur zu tun, doch bei einigen ist es anders: sie gelten der Nation, den Zielen der Nation, ihren Institutionen, ihrer Führungselite, ihrer Geographie und den eigenen Mitbürgern, mit denen man sich in einem gemeinsamen öffentlichen Raum bewegt.“ Gilt dies für die Gesellschaft im Allgemeinen, so gilt das sicherlich auch für die Kirche im speziellen Sinne, die in der Gesellschaft einen eigenen Raum bestimmt. Im Folgenden wird zu zeigen sein, wie dieser Raum denn wirken kann, bzw. wirken soll.

¹² Hans-Georg Geyer, „Das Recht der Subjektivität im Prozess der Vergesellschaftung.“ in *Andenken*, Hrsg., Hans Georg Geyer (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 364-393. Er nimmt dabei die Würde der Einzelnen in Schutz, was auch schon Bonhoeffer ganz eindeutig formuliert hat. Bonhoeffers Formulierung hat auch in der postsäkularen Gesellschaft Bestand: „Die Person in ihrer konkreten Lebendigkeit, Ganzheit und Einzigartigkeit als letzte Einheit von Gott gewollt. Die sozialen Beziehungen müssen somit als rein interpersonal auf Einzigartigkeit und Geschiedenheit der Personen aufbauend vorgestellt werden. Es gibt keine Überwindung der Person durch apersonalen Geist, keine «Einheit», die die Personenvielheit aufhobe.“ Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (München: C. Kaiser, 1954), 32f.

¹³ Vgl. Geyer, *Andenken*, 370f.

Nichts desto trotz stellt sich die Frage, was die Kirche mit öffentlichen Meinungsbildungssystemen zu tun hat. Dies ist umso aktueller, da heute über eine vom Social Media dominierte Welt gesprochen wird. Das Programm der diversen Kirchen, die „Z-Generation“ dort abzuholen, wo sie ist, scheint im Zeitalter der „Patchwork-Identitäten“ nicht ganz aufzugehen. Die gesellschaftlichen Erwartungen an die Kirche, die in der GEKE-Dokument „Die Kirche Jesu Christi“ klar formuliert worden sind, haben zugenommen und deren Schärfe bleibt auch heute erhalten.¹⁴ Die Kirche hat dennoch eine spezielle Möglichkeit, sich im Bereich der Öffentlichkeit zu profilieren und zwar durch die traditionellen, kirchlichen Dienste, ebenso wie durch die neu eröffneten Möglichkeiten in der postsäkularen Gesellschaft.

Die Frage, der ich also in meinem Bericht nachgehen könnte, ist keineswegs eine harmlose Frage, der ich im Weiterem in einigen Schritten nachgehen werde: in einem ersten Schritt will ich der Frage nachgehen, was für eine Rolle die Religion in der sogenannten Zivilgesellschaft haben kann, danach will ich eine mögliche theologische Perspektive aufzeigen. Es geht mir nicht darum, sofort wirksame theologisch-methodische Überlegungen anzustellen, aber ich will über diese Frage prinzipiell nachdenken. Ich will also nicht über eine neue Art von „public theology“ als Programm sprechen, dennoch meine ich, dass wir so etwas auch heute im ehemals christlichen Europa brauchen würden.¹⁵ Ich meine, dass die christlichen Kirchen in den öffentlichen Diskursen ruhig ihre eigenen Stimmen hören lassen können, damit sie als ebenbürtige Partner unter den diversen Akteuren und Agenten der Zivilgesellschaft auftreten. Eine neue definierte „public theology“ kann dazu beitragen, dass das christliche Erbe deutlicher wahrgenommen werden kann. Ich meine, dazu hat die Theologie sehr gute Mitstreiter, die ihrerseits mit der eigenen Methodik für ebendieselben Werte eintreten wie die Theologie dies tut. Einer von diesen potenziellen Mitstreitern ist der israelische Philosoph Avishai Margalit. In seinen diversen Schriften setzt er sich für eine „honest society“ ein. Damit wird eine Gesellschaft gemeint, in der die Menschen nicht von den diversen Teilsystemen der Gesellschaft entwürdigt werden.¹⁶

Ich meine, die in meinem Beitrag formulierte Fragestellung kann derjenigen Frage von Margalit nach einer „honest society“ ziemlich nahekommen. Eine „honest society“ kann m.E. dann erreicht werden oder zumindest dann im Begriff des Wer-

¹⁴ Vgl. *Die Kirche Jesu Christi: Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit*, (Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck, 2001³), 18.

¹⁵ Einen guten Anlauf finde ich die Arbeit der GEKE-Arbeitsgruppe zur Thema der Diaspora. Da wird der Versuch unternommen eine neue „public theology“ um den Begriff der Diaspora aufzubauen.

¹⁶ Vgl. Avishai Margalit, *Politik der Würde: Über Achtung und Verachtung* (Frankfurt am Main: FISCHER Taschenbuch, 1999). Bemerkenswert und für die christliche Theologie fruchtbar finde ich gerade seine Überlegungen zum Thema der Kompromisse. Er weist darauf hin, wie wichtig ist sich darüber im Klarem zu sein, was ein notwendiger Kompromiss ist im öffentlichen Leben und warnt eindringlich davor „faule Kompromisse“ zu schliessen, denn sie würden die Grundlagen der Moral untergraben und das wird letztlich die Menschlichkeit der Menschen zerstören. Margalit, *Über Kompromisse*, 10f.

dens sein, wenn die christliche Theologie anfängt, öffentlich zu wirken und die theologische Überlegungen anfangen, die Struktur und die Meinungsbildungen der Gesellschaft zu beeinflussen und dies auch im alltäglichen Leben. Der vorhin genannte „Bedeutungszuwachs“ der Religion kann somit eine positive Wirkung entfalten. Meine Überlegungen bleiben also intentionierte theologische Überlegungen, jedoch mit der Absicht, den gesellschaftlichen Diskurs vom Nullpunkt wegzubewegen. Ich bin davon überzeugt, dass die Worte von Kornelis Heiko Miskotte auch heute noch ihre Gültigkeit haben: „Alle Besinnung und alle Anstrengung der theologischen Arbeit ist in diesem Sinne – gerade als vorbehaltloser Dienst an Gott, seinem Weg und seinem Werk- auch in allen ihren Dimensionen eine ebenso schwere wie verheissungsvolle Arbeit im Dienst am Menschen. Theologie, weit entfernt von Propaganda, aber auch von Neutralität, ist wahre Mitmenschlichkeit...“¹⁷ Ich bin mir dessen bewusst, dass dies, sofern es ernst genommen und von der Kirche so praktiziert wird, noch lange, noch sehr lange nicht die Verwirklichung einer „honest society“ bedeutet, aber ich meine, dies entbindet die Theologie nicht von der Aufgabe, das Selbstverständnis der Gesellschaft in jeder Richtung zu beeinflussen. Dabei sollen wir nicht vergessen, was bereits Ernst Troeltsch uns zu bedenken gegeben hat, als er die Möglichkeit der Kirche mit geradezu prophetischem Eifer so dargestellt hat: „Es wird noch weniger möglich, auch nur in der christlichen Ethik einen unwandelbaren und absoluten Punkt zu finden, da auch diese stets nur die Bemeisterung einer gegebenen, vor allem durch soziale Verhältnisse bedingten Lage und die Aufstellung eines dieser Lage entsprechenden Ideals ist... Sie ist problematisch überhaupt, weil die Fähigkeit der Idee zur Bemeisterung der brutalen Wirklichkeit immer eine dunkle und schwierige Sache bleibt, problematisch insbesondere, weil die geschichtliche Hauptformen der christlichen Gesellschaftslehre und-gestaltung gegenüber der bestehenden Aufgaben aus verschiedenen Gründen heute versagen.“¹⁸ Zu denken gibt uns auch das, was er weiter zum Thema der Möglichkeit einer absoluten christlichen Ethik sagt „Es gibt keine absolute christliche Ethik, die jetzt erst zu entdecken wäre, sondern nur Bemeisterungen der wechselnden Weltlagen, wie das auch die frühere auf ihre Weise gewesen ist. Es gibt keine absolute Ethisierung, sondern nur das Ringen mit der materiellen und der menschliche Natur. So wird auch die jetzige und kommende christliche Ethik eine Anpassung an die Lage sein und nur das Mögliche wollen.“¹⁹

Aber, und dies ist im Kontext der postsäkularen Wirklichkeit noch aktueller als je zuvor: das Mögliche müssen wir als christliche Kirche und Theologie doch wollen und es scheint so, dass wir diesbezüglich willige Dialogpartner in den Akteuren der Zivilgesellschaft finden könnten. Es scheint mir legitim und als solches eine Her-

¹⁷ Kornelis H. Miskotte, „Der spezifische Auftrag der Theologie,“ in *Der Gott Israels und die Theologie*, Kornelis Heiko Miskotte (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975), 92–109 (108f).

¹⁸ Ernst Troeltsch, „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen,“ in *Quellentexte theologischer Ethik von der Alten Kirche bis zur Gegenwart*, Hrsg., Stefan Groetefeld et al. (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer), 2006, 301–303 (301).

¹⁹ Troeltsch, „Die Soziallehren,“ 302.

ausforderung der christlichen Theologie zu sein, in diesen Prozessen mitzuwirken. Allerdings, und dies muss ich deutlich akzentuieren, dies kann nur im Rahmen und so lange geschehen als man als Theologe auf das lebendige Wort Gottes schaut und so die «dienende Theologie» nicht zu einer, im schlechten Sinne, „dienstleistenden Theologie“ verkommt. Doch diese Lage einfach wahrzunehmen und zu diagnostizieren bedeutet noch lange nicht, dass man das Problem bereits gelöst hat. Der Theologe Karl Barth hat uns sehr deutlich in Erinnerung gerufen, dass die Theologie eine dienende und kritische Funktion der Kirche sein muss und so begleitend und richtungsangehend wirkt. Die Frage ist nur, in welche Richtung sich die Kirche in der Gesellschaft entwickeln möchte.

Das Ideal, von dem wir hier also ausgehen, ist eine begleitende Wahrnehmung der gesellschaftlichen Phänomene und eine Formulierung möglicher christlicher Antworten und vielleicht sogar Handlungsalternativen.²⁰ Dabei halte ich besonders das vor Augen, was Karl Barth so formuliert hat: „der entscheidende Beitrag, den die Christengemeinde zum Aufbau, zum Werk und zur Erhaltung der Bürgergemeinde zu leisten hat, besteht in dem Zeugnis, das sie ihr und allen anderen menschlichen Gemeinschaften gegenüber in Gestalt der Ordnung ihres eigenen Aufbaus und Bestandes abzulegen hat.“²¹

Ich habe im vorliegenden Beitrag angedeutet, dass von einer „honest society“ zu träumen eine Möglichkeit der gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklungen ist. Eng damit verbunden ist aber eine Vorstellung von einem Raum, in dem dieser Traum verwirklicht werden kann. Die Frage, die sich uns aber nun stellt und dies besonders im Kontext der postsäkularen Gesellschaft, lautet: Kann man noch über einen öffentlichen Raum reden? Die Frage müssen wir mit einem klaren Nein beantworten. Im Kontext der westlichen Gesellschaften ist der eine öffentliche Raum dermassen aufgeteilt, dass man heute über mehrere nebeneinander existierende, öffentliche Räume reden kann und muss, und einer dieser öffentlichen Räume ist die Kirche. In Wirklichkeit müssen wir aber feststellen, dass nur die Teilöffentlichkeiten wirkliche und wahre Relevanz im Raum der postmodernen Gesellschaft besitzen. Niklas Luhmann hat diesbezüglich sehr lange festgehalten, dass diese Teilöffentlichkeiten oder gesellschaftlichen Subsysteme ihrer je eigenen funktionalen Logik entsprechen, und diese Logiken und Diskurse stehen nur sehr lose miteinander im Verbindung. Ebenso bekannt ist andererseits, dass diese Subsysteme dazu tendieren, die eigene Logik, Diskurs und Standpunkt als absolut darzustellen und damit diesen Absolutheitsanspruch anderen Subsystemen abzuspochen.²² Man kann diesbezüglich über „operativ geschlossene Systeme“ reden. Die Frage ist nur,- sollte man Luhmann recht geben wollen,- wie funktioniert denn die Kommunikation zwischen diesen

²⁰ Man denke dabei konkret an die diversen Formen von «Kirchenasyl» im gesellschaftlichen Kontext in Deutschland, aber auch in der Schweiz.

²¹ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* IV/2 (Zürich: Evangelischer Verlag, 1955), 818.

²² Vgl. dazu meine früheren Ausführungen zum Thema besonders die Thesen von Margalit und Nussbaum.

als solche geschlossenen Welten? Luhmann beantwortet diese Frage mit dem Hinweis, dass sich die über die Teilsysteme hinaus relevante Informationen verdichten in einem „Raum“, den man Öffentlichkeit nennen kann. In diesem Raum trifft man auf vielerlei Informationen, Regeln, Kodices, die miteinander in Verbindung stehen. Die Frage für den Theologen ist dann, so schön und glaubwürdig diese Theorie auch sein kann: wie kommt es zu einer Interaktion dieser Informationsfragmente? Nehmen wir diese Theorie also an, so haben sich die Theologie und die Kirche in diesem Raum der Informationen den eigenen Platz zu sichern und zwar so, dass dies identitätsstiftend wird.

Luhmann nennt als wichtigste Informationsträger und als solche öffentlichkeitsbildend die Massenmedien. Diese Erkenntnis ist umso wichtiger, weil wir uns im Zusammenhang unseres Themas die Frage stellen müssen: was hat die Kirche damit zu tun?

Die Massenmedien, behauptet zumindest Luhmann, arbeiten mit stark vereinfachenden Mechanismen. In dem so entstandenen Raum können die Informationen wirksam ausgetauscht werden. Diese Behauptung ist umso interessanter als in diesem stark vereinfachten Raum eine gewisse, scheinbar eindeutige Informationslage entsteht. In der heutigen von Social Media dominierten Gesellschaft ist dies umso wirksamer, weil hier die schwarz-weiß Mechanismen fast das einzige, wirksame Meinungsbildungssystem darstellen. Diese Mechanismen bilden dann einen sozial angenommenen common sense in dem Sinne, dass die Informationen und Deutungen eine gewisse Richtung angeben, innerhalb deren Rahmen legitime Hermeneutiken sich entwickeln können.²³ Eigentlich sollten ja die Massenmedien nichts anderes tun als die Öffentlichkeit zu repräsentieren.²⁴ Nun aber beobachten wir heute einen Trend, der zumindest in unserem Kontext sehr wirksam ist: Massenmedien bilden nicht nur die Öffentlichkeit ab, sondern vielmehr beeinflussen sie diese, und es ist ein ganz neues Phänomen: sie stellen Öffentlichkeit her. Diese neuere Entwicklung in unserem Kontext zeichnet sich dadurch aus, dass sich darin sehr viele und sehr starke Emotionen ballen und damit den gemeinsamen Grund geben, auf dessen Bo-

²³ Dass dies für die Kirche nicht eine einfache Lage generiert, hat sich in den letzten Diskussionen um die Asylfrage in Europa gezeigt, wo sich die Kirchen stark positioniert haben, aber in den veränderten Diskursklima haben sie es nicht leicht gehabt, ihre Positionen zu Gehör zu bringen.

²⁴ „Die Funktion der Massenmedien wäre demnach nicht in der Produktion, sondern in der Repräsentation der Öffentlichkeit zu sehen. Dabei ist von ‚Repräsentation‘ in einem kontrahierenden reduktiven Sinne die Rede. Gerade weil ‚Öffentlichkeit‘ für alle Systeme, die Massenmedien selbst eingeschlossen, immer die andere, unzugängliche Seite ihrer Grenzen beschreibt und nicht in Richtung auf bestimmte Partnersysteme spezifiziert werden kann, ist es notwendig, sie zu repräsentieren in der Form von Realitätskonstruktionen, an denen alle Teilsysteme, ja alle Menschen teilhaben können, ohne dass daraus eine Verpflichtung erwüchse, in bestimmter Weise damit umzugehen. Die Repräsentation der Öffentlichkeit durch die Massenmedien garantiert mithin im laufenden Geschehen Transparenz und Intransparenz zugleich, nämlich bestimmtes thematisches Wissen in der Form von jeweils konkretisierten Objekten und Ungewissheit in der Frage, wer wie darauf reagiert.“ Niklas Luhmann, *Die Realität der Massenmedien* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2017), 128.

den dann zum Teil sehr kontrovers agiert werden kann. Andererseits muss man natürlich auch beachten, dass die Erinnerungskultur, die an sich die gesellschaftlichen Debatten bestimmen sollte, sich auch sehr stark durch diese spezielle Wirkung der Massenmedien verändert hat. Unsere Frage ist nun, ob man in der spezifisch protestantisch-theologische Tradition einen Ausgangspunkt findet, von dem aus die Kirche und die Theologie eine deutliche, eigene Position bestimmen und artikulieren kann. Ich meine, diese Frage mit Ja beantworten zu können und zwar mit dem Hinweis auf die Theologie von Karl Barth, der wie kein anderer das Denken der Theologen im 20. Jahrhundert und darüber hinaus bestimmt hat.

II. Impulse aus der Theologie Karl Barths

Karl Barth hat wie kein anderer Theologe vor ihm die Frage nach der Relevanz der christlichen Verkündigung im Rahmen einer gross angelegten öffentlichen Debatte thematisiert. Für ihn war Kirche-Sein eins mit dem politischen Sein. Dies hat seine Theologie massgeblich geprägt. Wollen wir nun Impulse aus dieser Theologie für unsere Zeit gewinnen, so muss uns deutlich sein, dass wir es mit einer expliziten kirchlichen Theologie zu tun haben und die viel gepriesene, oft kritisierte „kritische Funktion“ der Theologie nur unter diesem speziellen Blickwinkel zum Tragen kommt. In Anbetracht der im vorherigen Teil dargelegten Überlegungen müssen wir doch die Frage stellen, in welchem Maße die Theologie Barths im Zeitalter der sog. Postmoderne oder besser im Zeitalter des Postsäkularismus tragfähig ist. In einem Zeitalter, in dem der Zerfall kohärenter Geschichte, der als common sense geltenden master-story, zu beobachten ist, wird es wichtig, dass die Theologie die ureigene theologische Alternative eröffnet und diese deutlich gekennzeichnet in den Raum der öffentlichen Diskussion gestellt wird. Es geht darum, das Potenzial aufzuzeigen, das in dem konsequent als Trinität gedachten Gott und seiner Geschichte mit ihrer universalen Absicht steckt. Der Gott, der in der christlichen Überlieferung als Einheit von Vater-Sohn-Geist gedacht wurde und gedacht wird, kann nur durch die Geschichte Jesu von Nazareth verstanden werden. Allerdings kann der Mensch an dieser Geschichte nur teilhaben, indem es Raum für das Wirken des Heiligen Geistes in der Geschichte und in der partikularen Geschichte der einzelnen Menschen gibt.

Demnach ist der Heilige Geist nicht nur als Garant der Unverfügbarkeit Gottes zu verstehen, wie es in einigen Studien zu unserem Thema heisst, sondern auch und vielleicht in noch größerem Maße als eine identitätsstiftende Kraft der Christinnen und Christen. Wenn wir annehmen, dass die heutige Zeit, die sog. Postmoderne, eine massgebliche Grundlagenkrise ist (die allerdings nicht erst jetzt beginnt, sondern in der frühen Moderne oder gar noch früher begann), die eine Bedrohung der Identität bedeutet, so kann die christliche Theologie gerade in dieser Situation einen ureigenen Beitrag zur Identitätskonstruktion leisten. Dies habe ich im vorangehenden Teil immer angezeigt, möchte es aber hier nochmals ausdrücklich wiederholen. Die Frage, die hier nur angedeutet werden kann, aber als solche angesprochen werden muss, ist die Frage nach dem menschlichen Subjekt, dessen Konstruktion fragil und

für manche gar unmöglich geworden ist.²⁵ Soll der Mensch, wie Barth es wollte, in seiner Humanität verstanden werden, so ist es die Aufgabe der Theologie, zu einem adäquaten, d.h. menschenwürdigen Verständnis beizutragen. Kann die Lehre vom trinitarisch verstandenen Gott und in unserem Fall speziell die Lehre vom Heiligen Geist dazu beitragen? Das Sein in der Beziehung macht das Spezifikum des christlichen Lebens aus. Dieses als Beziehung gedachte Sein kann nur durch die individuell bedeutsam werdende, allgemeine Geschichte verstanden werden.

Betrachtet man die Theologie Barths, so kommen wir schnell zur Auffassung, dass der Heilige Geist als identitätsstiftende, bindende, konstitutive und befreiende Kraft zu einem angemesseneren Verständnis der Geschichte Gottes mit dem Menschen verhilft oder zumindest verhelfen kann. Er soll dazu beitragen, dass der Mensch in der Geschichte Gottes einen eigenen Platz und vor allem Platz für die eigene Geschichte findet. Meiner Meinung nach ist es gerade die Pneumatologie, die die Möglichkeit offenhält, dass die einzelnen Menschen in der Situation der sog. post-modernen Öffentlichkeit TeilhaberIn und Teilhaber an der geordneten, mit universaler Absicht geführten Geschichte werden. Ich finde es sehr treffend ausgedrückt, was Barth über die Rolle des Heiligen Geistes sagt: „[es gibt] keinen intimeren Freund des gesunden Menschenverstandes als den Heiligen Geist.“²⁶ Stimmt diese Auffassung, so muss man sich fragen, was der moderne Mensch damit anfangen kann. Im Sinne der barthschen Theologie können wir ganz gewiss davon ausgehen, dass das Wirken des Heiligen Geistes im Leben der Kirche, als Gemeinde verstanden, eine spezielle Wirkung hat und zwar die, dass dadurch ein gewisser „Gegenraum“ gegenüber der Gesellschaft entsteht, in dem der angesprochene Mensch und der ansprechende Gott in eine spezifische Perspektive durch den Heiligen Geist vereint werden.²⁷ Diese

²⁵ Vgl. dazu die gründliche Arbeit von Raphaela J. Meyer Hörste-Bührer, *Gott und Mensch in Beziehungen: Impulse Karl Barths für relationale Ansätze zum Verständnis christlichen Glaubens* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2016). Die Arbeit macht darauf aufmerksam, dass auch die «relationale Ontologie» nicht ganz unproblematisch sei. Aber sie ist immer noch ein produktiver Zugang zu Fragen der christlichen Anthropologie und dadurch ist und bleibt sie interessant auch in der heutigen gesellschaftlichen Debatte. Die Verfasserin macht darauf aufmerksam, dass es am Ende doch die sinnvollste sei „die Christologie im direkten Zusammenhang mit der Pneumatologie zu entwickeln,“ 386. Dieser Ansatz, dem auch die Theologie von Barth Rechnung zu tragen versucht, würde es ermöglichen, die christliche Anthropologie gerade in einer postsäkularen Welt gesprächsfähig zu halten. M.E. wäre dies die Möglichkeit, die in der Theologie von Barth ganz sicher vorhanden ist. Diesen Impuls sollte die Theologie des 21. Jahrhunderts sicher ausnutzen.

²⁶ KD IV/3,31.

²⁷ KD IV/3, 513: „Aber warum nicht ebenso gut subjektiv als der innerste, der geistige, der religiöse, der ethische, der existentielle Akt des Menschenlebens? ‚Gott‘ und ‚Mensch‘ werden ambivalent. Vater und Kind? Herr und Knecht? Der Heilige und unsere Sünde? Der Barmherzige und unser Elend? Der Schöpfer und wir als sein Geschöpf? Gnade und Dankbarkeit? Gebot und Gehorsam? Ja – aber sind das nicht Vorstellungsweisen, vergleichbar den zwei Brennpunkten einer Ellipse, die sich als solche in unaufhaltsamer Annäherung an den Mittelpunkt eines Kreises befinden, in welchem ihre Verschiedenheit und mit ihr auch je ihre Eigentümlichkeit endlich und zuletzt zum Verschwinden kommen müssen, in welchem dann auch die innere Bewegung in jenem Zustand zum Erlöschen kommen, der Akt Gottes oder des Menschen gar kein Akt mehr sein wird? Warum sollte unter der

spezifische Perspektive ist es, die der Kirche die Möglichkeit eröffnet, coram Deo ein anderes Wertesystem zu vertreten als dies die Umwelt gemeinhin tut. Damit muss ein - notwendigerweise- konkreter Raum angedacht sein. Dieser Raum ist im Sinne Barths die Kirche. Die Frage, die wir aber nun stellen müssen, ist, ob und inwiefern dies auch auf unsere so sehr differenzierte und in Subsystemen aufgeteilten Welt zutrifft. Stimmen die Bestandaufnahmen vom ersten Teil meiner Arbeit, so dürfen wir getrost die These aufstellen, dass die Kirche in einer Gesellschaft, in der die diversen Subsysteme nach ihrer jeweils eigenen Logik handeln und urteilen, die eigene Sache klar vertreten kann. Allerdings, und dies gibt der Kirche eine besondere Aufgabe und Verantwortung: der so geschaffenen und durch die christliche Masterstory bestimmten Welt soll die Möglichkeit eines vernünftigen Diskurses auch über die Werte geboten werden. Der Heilige Geist Gottes, so wie Barth ihn versteht, ist ein Geist der Freiheit, und diese Freiheit darf die Kirche ruhig feiern. Allerdings, und dies müssen wir auch ganz klar sehen, obschon im Sinne Barths jede Theologie auch Eschatologie sein soll und dies auch notwendigerweise ist, so kann man unter dieser nicht verstehen, dass die Theologie, d.h. die Reflexion, in der Eschatologie unreflektiert aufgehen soll. Darauf hat Barth mehrmals deutlich hingewiesen, besonders explizit in einem Brief an Jürgen Moltmann.²⁸ Im Sinne des reflektierten Umgangs mit dem Gegenstand unseres theologischen Denkens müssen wir m.E auf mehrere Sachen achten und zwar beginnend mit den Grundregeln des Diskurses. Öffentliche Diskurse zeichnen sich in der Postmoderne dadurch aus, dass man ihnen folgen kann und die Ergebnisse nicht festgesetzt sind. Betrachtet man den „Raum der Kirche“, so muss mit Recht gefragt werden, wie hier die Kommunikation verläuft. Es geht nicht um die speziellen Sprachspiele der kirchlichen Praxis oder um die systemimmanente Sprache, sondern um die allgemeine Ausrichtung dieser Diskurse.

Gemeinschaft zwischen dem redenden Gott und dem hörenden Menschen in der Gabe und im Empfang des Heiligen Geistes nicht eben diese relative, fließende, von beiden Seiten gesehene vorläufige Verschiedenheit, aber auch Zusammengehörigkeit der beiden Brennpunkte – und unter dem Heiligen Geist im Besonderen nicht die treibende Kraft des Prozesses zu verstehen sein, in welchem diese Brennpunkte ihrer gemeinsamen Mitte und also über ihre Zusammengehörigkeit hinaus ihrem Zusammenschmelzen und also der Aufhebung ihrer Verschiedenheiten und Eigentümlichkeiten entgegenen?²⁸

²⁸ „Sie wollten offenbar nicht eine Eschatologie, sondern Prolegomena zu einer solchen und zu der ihr entsprechenden Ethik schreiben. Mein ‚bezaaren‘ betrifft die Einliniigkeit, in der Sie die ganze Theologie eben in Eschatologie aufgehen lassen: einen Über-Blumhardt, Über-Overbeck, Über-Schweitzer auf den Plan führen. Spitz gefragt: ist Ihre ‚Theologie der Hoffnung‘ etwas Anderes als das getaufte ‚Prinzip Hoffnung‘ des Herrn Bloch? Eben das macht mich bedenklich: daß die Theologie bei Ihnen so prinzipiell (nun eben prinzipiell eschatologisch) wird. Sie wissen, dass ich einst auch im Begriff war, in dieser Richtung vorzustößen, dass ich dann aber die Hände davon gelassen habe und damit gerade in meiner späteren Entwicklung ins Feuer Ihrer Kritik geraten bin. Wäre es nicht weise, die Lehre von der immanenten Trinität Gottes gelten zu lassen und damit die Freiheit zu einem dreidimensionalen Denken zu gewinnen, in welchem die ἔσχατα ihr ganzes Gewicht haben und behalten, dem regnum naturae und dem regnum gratiae aber die gleiche (und nicht nur eine vorläufige) Ehre zu erweisen wäre?“ Karl Barth, „An Prof. Dr. Jürgen Moltmann, Bonn, 1964,“ in *Briefe 1961–1968*, Karl Barth (Zürich: Theologischer Verlag, 1975), 276.

Inwiefern ist im Sinne der „honest society“ da ein gewisser Raum geschaffen, wo anders und nicht so emotionsbeladen über die Fragen des menschlichen Zusammenlebens diskutiert werden kann? Verstehen wir die Kirche im Anschluss u.A. auch an Barth als eine Kommunikationsgemeinschaft, so stellt sich die Frage, wie der hier geschaffene Raum funktioniert und inwiefern dieser eine lebbare Alternative zu den anderen gesellschaftlichen Systemen und Subsystemen sein kann. Allerdings sei vor der vorschnellen Akzeptanz aller Regeln im gesellschaftlichen Diskurs gewarnt, denn dann kann genau das verloren gehen, was man als genuin kirchliche Möglichkeit betrachtet.²⁹ Geht es um die genuine Gestalt der Öffentlichkeit, ihrer Öffentlichkeit in der Gesellschaft, so muss sich die Kirche dagegen wehren, dass sie so oder so von fremden (d.h. von aussen herantransportierten) Interessen besetzt wird. Ich bin der Meinung, dass die Theologie von Barth zumindest einige Hinweise beinhaltet, wie man dies verhindern kann oder zumindest versuchen kann, die grössten Versuchen zu umgehen.

Nun stellt sich aber die Frage, wie die Wirklichkeit der Kirche als Passion zu verstehen ist in einer Welt, in der die von mir vorhin angezeigte Diagnose gilt. Brauchen wir eine neue Kirche? Diese Frage würde ich keineswegs mit einem Ja beantworten, jedoch die Frage ganz entscheidend bejahen, dass wir ganz sicher eine andere, d.h. eine auf unser Proprium sich beschränkende Sichtweise nötig haben.

In diesem Sinne soll ganz klar als Ausgangspunkt dargelegt werden, dass die Kirche keineswegs eine anonyme Grösse ist, die als solche eine abstrakte Ehre verlangt oder verlangen kann. Nehmen wir die Hinweise der Theologie Barths ernst, so achten wir auf den besonderen Hinweis aus der christozentrisch angelegten Pneumatologie (besser gesagt: pneumatologischen Impulse) von Barth darauf, dass die Macht, die so oder so in der Kirche als öffentlichem Raum ausgeübt wird, nicht restriktiv und erdrückend sein darf. Die Macht, die der Kirche als Gemeinde in der Gestaltung des Alltags und des Meinungsbildungsprozesses der Gesellschaft zukommt, ist eine Art Rahmen, innerhalb dessen die Freiheit des Geist Gottes zur Geltung kommen kann. Die Legitimität dieser Macht leitet die Kirche von ihrem Herrn ab. Dies bedeutet zugleich auch die Relativierung jeglicher Machtansprüche innerhalb der Kirche. Soll die Kirche in einem demokratisch angelegten Gesellschaft ernst genommen werden, so muss notwendigerweise dieses Korrektiv von ihr in den gesellschaftlichen Diskursen einfließen. Und dies bedeutet dann wirklich Passion - in beiden Bedeutungen des Wortes.

²⁹ Roger Mielke, *Eschatologische Öffentlichkeit: Öffentlichkeit der Kirche und Politische Theologie im Werk von Erik Peterson* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 11: „Kirche scheint heute eine semantische Subkultur zu sein „die ihre Themen in der medial formierten Öffentlichkeit nachrichtenswertkompatibel inszenieren muss, um Öffentlichkeit in der Form von Wahrnehmung durch ein Publikum zu geniessen. Öffentlichkeit gerät als durch ‚Öffentlichkeitsarbeit‘ herzustellende im Blick. Allerdings gilt: wenn die Kirche diese Mechanismen medialer Öffentlichkeit als Horizont ihrer Praxis unhinterfragt akzeptiert, dann ist ihre genuine Gestalt von Öffentlichkeit schon bedroht.“

Zugleich müssen wir darauf achten, dass diese Gegebenheit keine Passivität legitimiert. Kirche kann nicht nur re-agierend in der Gesellschaft und als re-agierender Akteur der Zivilgesellschaft auftreten, sondern muss agieren, damit die von ihr vertretene Richtung wahrgenommen und als Alternative ernst genommen wird. So kann die in der reformierten Tradition verankerte prophetische, priesterliche und königliche Rolle der Kirche und des Einzelnen bewahrt und ausgeübt werden. Geschieht dies im rechtem Mass, so kann dies als ein in die Richtung einer „honest society“ zeigender Traum verstanden werden, in dem die Eschatologie ernst genommen wird, aber sich die kritische Reflexion nicht auflöst in einer prinzipiell verstandenen und als solches abstrakten Eschatologie. Die Aufgabe und die Möglichkeiten der Kirche in der Zivilgesellschaft sind nach wie vor konkrete Aufgaben und Möglichkeiten. Sie bedeuten aber zugleich auch eine ganz konkrete Verantwortung. Dies muss dann einzeln wahrgenommen werden.

Im Zeitalter der Subjektivismen und einer „Patchwork-Religiosität“ müssen wir aber genau darauf achten, dass die Theologie, sofern man Barth diesbezüglich folgen möchte, nie mit einer frei flotierenden Pneumatologie zu tun hat. Der Geist Gottes, der uns zum Zeugnis in der Gesellschaft befähigt, ist konkret und erwartet eine persönliche Entscheidung sowie eine reflektierende Ethik. Die Kirche muss gegen eine fiktive Sachlichkeit für die eigene Sache eintreten,³⁰ Dies kann nur in der Bitte um den Heiligen Geist geschehen. Nur eine Kirche, den konkreten Geist Gottes vor Augen haltend, kann sich dafür einsetzen, dass der Mensch in seiner Einzigartigkeit, Einheit und Gottebenbildlichkeit bewahrt wird. Die immer wieder und in den verschiedenen Formen zurückkehrende fiktive Sachlichkeit trägt oft den Charakter der herrenlosen Gewalten. Da ist es die Aufgabe der Kirche, diesen den eigenen Raum der Freiheit entgegenzusetzen, in dem nicht nur über die gerechte Welt einer „honest society“ geträumt wird, sondern auch mit Leidenschaft dafür gekämpft wird, dass dies letztlich nicht nur ein unrealisierbarer Traum bleibt.

³⁰ Karl Barth, „Die geistigen Voraussetzungen für den Neuaufbau in der Nachkriegszeit,“ in *Eine Schweizer Stimme 1938–1945*, Karl Barth (Zürich-Zollikon: Evangelischer Verlag, 1945), 423.

Dick de Jong

DE LIEFDE VAN DE NAASTE*

* Met dank aan prof. dr. Rinse H. Reeling Brouwer (Miskotte/Breukelman Chair for Theological Hermeneutics, History of Christian Doctrine Protestant Theological University) voor zijn inhoudelijke en formele suggesties

Inleiding

*De dokter is ziek.*¹ In het boek met deze titel liet journalist Gonny ten Haaft Nederlandse artsen, verpleegkundigen en zorgmanagers uitgebreid aan het woord over hun ervaringen in de zorg - niet in hun functie als zorgverlener maar als patiënt. Ze hadden ieder een ongewilde en verwarrende rolwisseling meegeemaakt, die leidde tot nieuwe inzichten in wat er gebeurt in de alledaagse zorgverlening.

Het boek past in een maatschappelijk debat waarin de tevredenheid over ons zorgsysteem geconfronteerd wordt met ontvutsende ervaringen van patiënten en cliënten. En dat terwijl de kwaliteit van de zorg in Nederland in vergelijking met andere landen nog hoog genoteerd staat.

In het ziekenhuis waar ik werk, vroegen verpleegkundigen onlangs om begeleiding. Ze zouden een collega als patiënt gaan verzorgen en zagen op tegen de verwarring die dat zou opleveren. In diezelfde tijd werd een arts ernstig ziek en overleed. Een andere arts die ik er over sprak zei: het maakt je onzeker als de grens tussen 'hen' en 'ons', patiënten en zorgverleners, opeens niet blijkt te bestaan. Dat besef duwen we het liefst weg.

Bovenstaande voorbeelden die met zeer veel ervaringen en uitspraken te vermenigvuldigen zijn, laten niet alleen zien dat er een zekere veiligheid wordt ondergraven als de rollen van helper en geholpene worden omgedraaid. Er is in die verwarring en onzekerheid bij nader inzien vaak ook aanleiding om de eigen taak met nieuwe ogen te bezien. De evangelische raad klinkt mee: Zoals je wilt dat anderen jou behandelen, doe hen net zo.

Wie dit alles vanuit de antropologie weegt, ontdekt grondstructuren van het mens zijn.

¹ Gonny ten Haaft, *De dokter is ziek* (Amsterdam: AtlasContact, 2015).

Een filosofische analyse van het helpen kan dat verhelderen.² Ook de theologie heeft hier woorden voor. Zo kan de scheppingsleer aan de orde komen, waarin de een de ander tot hulp wordt gegeven, en onze afhankelijkheid en onze mogelijkheid elkaar te hulp te komen, zijde en keerzijde zijn van de door God geschonken humaniteit.³

Maar op de achtergrond van deze levens- en leerervaringen is op basis van het werk van Karl Barth nog een andere analogie te ontwaren. Daarop gaan we in dit artikel nader in.

In het aan de Theologische Akademie van Sarospatak opgedragen deel I/2 van de *Kirchliche Dogmatik*⁴ bespreekt Barth het Bijbelse gebod van de naastenliefde.⁵ De verrassende invalshoek die hij daarbij kiest, is dat de naaste niet primair gezien wordt als iemand die hulpbehoevend is. Wil je echt begrijpen wat er in dat gebod gezegd wordt, dan zul je de naaste in de eerste plaats moeten verstaan als iemand die iets te bieden heeft. De naaste is de manier waarop Gods goedheid ons aanraakt en in beweging brengt.

Hoe komt Barth daaraan? We volgen eerst de lijn van zijn denken over de naaste in enkele belangrijke publicaties vanaf 1922 tot aan *KD I/2*, situeren dan de paragraaf over de naastenliefde binnen de *KD* en proberen aan de hand daarvan met hem in gesprek te raken.

1. Barth over het gebod de naaste lief te hebben

1.1. de naaste als vraag en als crisis

a. In de hernieuwde uitgave in 1922 van zijn commentaar op de brief aan de Romeinen⁶ komt Barth te spreken over de liefde tot de naaste naar aanleiding van Romeinen 13,8-14. Hij geeft zijn interpretatie van dat gedeelte de titel 'de grote positieve mogelijkheid', en dat is de liefde. Het gebod van de naastenliefde bespreekt hij in

² Franziskus van Heereman, "Helpen denken. Sozial-karitatives Handeln als philosophischer Gegenstand par excellence," *Theologie und Philosophie* 93, no. 2 (2018), 211-26. Interessant genoeg begint zijn nadrukkelijk niet theologische artikel met de analyse van een nieuwsbericht dat opvallende parallellen vertoont met de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan en eindigt het in een verwijzing naar degene die hij de stichter van het christendom noemt en die in diezelfde gelijkenis het 'archetype van de medemenselijkheid' zou hebben beschreven.

³ Erik Borgman, *Want de plaats waarop je staat is heilige grond* (Amsterdam: Boom, 2008), 50. verwijst naar Charles Taylor die zegt dat de onderlinge zorg van mensen uitdrukking is van Gods zorg die de grondslag is van het bestaan, een gedachte die via Ivan Illich terug te voeren zou zijn op de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan. In *Overlopen naar de barbaren* (Kampen: Klement, 2009), 34v. citeert Borgman ook de heilige Catharina van Siëna, die de onderlinge zorg van mensen voor elkaar het beeld van God in mensen noemt.

⁴ Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Erster Band Die Lehre vom Worte Gottes. Zweiter Halbband* (1938) fünfte Auflage (Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1960); verder zonder auteursnaam aangeduid als *KD I/2*. – De eer die de theologische academie in Sarospatak met de opdracht van dit deel ontving, verbindt haar onder andere met de universiteit Utrecht in Nederland.

⁵ *KD I/2*, 442–504.

⁶ Karl Barth, *Der Römerbrief*. Zweite Fassung (1922) hg. Cornelis van der Kooij und Katja Tolstaja. (Zürich: TVZ, 2010); verder zonder auteursnaam aangeduid als *Römerbrief*.

dat kader.⁷ Het valt op dat de naaste verschijnt als de concretisering van de vraag die God voor ons is.⁸

De ontmoeting met een ander stelt me de vraag 'wie ben ik'. Dat geldt voor de ontmoeting met God, de geheel Andere, maar ook voor elke ontmoeting met een naaste, een ander. De naaste vraagt om een antwoord metterdaad en dat antwoord van ons is de proef op de som: zijn we in Christus werkelijk door God aangesproken? Liefde herkent in het 'gij' van de naaste in de tijd het eeuwige 'Gij' van God.

Als we dan antwoord geven, zal blijken dat we één zijn met de naaste omdat we in Christus één zijn met God; dat wordt beoogd met het gebod de naaste lief te hebben 'als jezelf'. Een gebod, dat wil zeggen niet afhankelijk van onze willekeur. Tegenover de ander staan we dus belangeloos, zonder vooroordeel, en tegelijk onafhankelijk, het enige dat we zoeken is gemeenschap. Zo wordt de gemeente van Jezus Christus gebouwd.

In onze daden leggen we een getuigenis af: een protest tegen de loop van de dingen in de huidige wereld. Dat is een uiting van de liefde tot God. Onze daden verwijzen naar Gods revolutie. Het heden ligt tussen de tijden: de huidige wereld waartegen we protest aantekenen in naam van de komende nieuwe wereld van God.⁹

b. Kort na het verschijnen van die opzienbarende tweede uitgave van de *Römerbrief* zegt de kerkhistoricus en voormalige hoogleraar van Barth Adolf von Harnack de 'verachters van de wetenschappelijke theologie onder de theologen' publiekelijk de wacht aan. In het liberaal theologische tijdschrift *Die Christliche Welt* hekelt hij in vijftien kritische vragen een theologische aanpak als die van Barth, en deze neemt de handschoen op.¹⁰

Von Harnack pleit behalve voor wetenschap als kritisch nadenken en historische kennis, voor een opvatting van geloof als godsbeleving die deel uitmaakt van de menselijke ervaring. In zijn vijfde vraag gaat hij in op het probleem van de ethiek, en de liefde tot God en de naaste. Wat hem zo bevreemdt in de nieuwe stroming, is dat de afstand tussen God en mens zo absoluut wordt gemaakt, alsof er een tegenstelling is tussen leven in God en leven in de wereld. Bewijst de gelijkstelling in het Evangelie van de beide geboden van de liefde tot God en de liefde tot de naaste niet dat God en mens juist heel dichtbij elkaar staan – en dat er dus alle reden is de moraal zeer hoog te achten?¹¹ In een volgende ronde van het gesprek schijft von Harnack dat hij niets begrijpt van Barths begrip openbaring.¹²

⁷ Barth, *Römerbrief*, 660v.

⁸ Barth, *Römerbrief*, 608.

⁹ Barth, *Römerbrief*, 658.

¹⁰ "Auseinandersetzung zwischen A. von Harnack und K. Barth," *Die Christliche Welt* (1923 nr. 1/2, 5/6, 9/10 16/17 en 1925 nr. 20/21) in *Offene Briefe 1909-195*, herausgegeben von Diether Koch (Zürich: TVZ, 2001), 55–89. Verder zonder auteursnaam aangeduid als *Auseinandersetzung*.

¹¹ *Auseinandersetzung*, 60.

¹² *Auseinandersetzung*, 67.

Barth riposteert met zestien antwoorden. De tegenstelling tussen ons 'leven in de wereld' en 'leven in God' is er en die kan alleen door een wonder van God zelf overwonnen worden. Dat blijkt juist aan de naaste: er is in de wereld geen onrustbarender feit dan de naaste. Die werkelijkheid is zonder de openbaring al helemaal niet te vatten. De kwestie is niet of we de moraal hoog achten maar of we onze naaste liefhebben of niet. En zo nee, hoe zit het dan met onze liefde tot God?¹³

En wat de openbaring betreft zegt Barth het onbegrip van von Harnack te delen. Een weg van God tot ons, dat is immers niet te geloven. Alleen is het echt onbegrijpelijke daarvan niet het begrip openbaring, maar de openbaring zelf: dat God spreekt en handelt. En afgezien van onze (on)mogelijkheid dat te geloven is het een nuchtere constatering dat het christendom toch echt met dit getuigenis is begonnen.¹⁴

Wat opvalt in deze twee teksten is de centrale plaats die de naaste inneemt. De naaste is de onrustbarende vraag die ons van Godswege wordt gesteld. Het begrip naaste en het begrip openbaring verwijzen naar elkaar. Maar ook de geboden liefde tot de naaste en de liefde tot God. Hoe precies de naam van Jezus Christus in dit verband te duiden is, blijft wat ongrijpbaar. Is hij het verbindende principe tussen de een en de ander, zoals hij God en mens verbindt? En is daarom ook in de ontmoeting met een ander zijn aanwezigheid het geheim? Het lijkt soms of de ontmoeting met een ander een vereenzelviging moet zijn, en of die vereenzelviging de gemeenschap in Christus is.¹⁵ Van een geschiedenis van Jezus, zijn dood en opstanding, is geen sprake.

1.2. Jezus Christus is onze naaste

a. In 1927, vijf jaar voor het eerste deel van de *Kirchliche Dogmatik*, publiceerde Barth een eerste poging tot een dogmatiek, *Die Christliche Dogmatik im Entwurf*, een eerste deel van wat er meer hadden moeten worden.¹⁶ Een voorstudie, geen geloofsleer in de klassieke zin, maar een bespreking van thema's die in een geloofsleer thuishoren.¹⁷

De opzet van het inleidende deel, de prolegomena, lijkt op die in de later verschenen *KD*, met de leer over het woord van God als eerste grote thema. Binnen dat thema is de bespreking van Gods openbaring gesitueerd, Gods drie-eenheid, de incarnatie en de uitstorting van de heilige Geest. Waar Barth later in de *KD* spreekt over respectievelijk Gods vrijheid voor de mens en de vrijheid van de mens voor God

¹³ *Auseinandersetzung*, 64.

¹⁴ *Auseinandersetzung*, 76.

¹⁵ "Der Nächste, erkannt als die Antwort auf die Frage: Wer bin denn Ich? erkannt als der *Eine*, der Du ist und Ich und Er, das ist die Betätigung und Bewährung der Liebe zu Gott, den wir nicht sehen." – Barth, *Römerbrief*, 479.

¹⁶ Karl Barth, *Die Christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band: Die Lehre vom Worte Gottes: Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927*. herausgegeben von Gerhard Sauter (Zürich: TVZ, 1982); verder zonder auteursnaam aangeduid als *Christliche Dogmatik*.

¹⁷ *Christliche Dogmatik*, voorwoord.

klinken in de *Christliche Dogmatik* nog meer filosofische termen: de objectieve resp. de subjectieve mogelijkheid van de openbaring.

Binnen het deel over uitstorting van de heilige Geest is de opbouw weer analoog aan de latere indeling, zij het met andere termen. Na die zo genoemde subjectieve mogelijkheid van de openbaring is er een paragraaf over de religie, die later in de *KD* de befaamde titel: 'Gods openbaring als opheffing van de religie' zal dragen. Deze paragraaf heet hier veel minder polemisch 'de genade en de religie'. En de paragraaf waarin Barth in de *KD* komt te spreken over het dubbele liefdesgebod heet in de *Christliche Dogmatik* niet 'het leven van de kinderen van God', maar 'het geloof en de gehoorzaamheid'.¹⁸

Geloof en gehoorzaamheid samen vormen door de werkzaamheid van de heilige Geest onze existentie, zoals weten en doen samen nodig zijn in één en dezelfde handeling. Dat is de weg van het christelijk leven. Er is de dubbele werkelijkheid van de rechtvaardiging en de heiliging: geloof als respons op de belofte van Gods vergeving, en gehoorzaamheid als respons op de vraag die ons wordt gesteld. Alles onder het bewind van de werking van de Geest.

En daar, bij de beschrijving van de ons geboden gehoorzaamheid, komt in een korte zin de naaste aan bod: "de naaste in wie Gods 'Gij' ons onrustbarend concreet wordt en blijft".¹⁹ De ontmoeting met de naaste is dus een ontmoeting waarin Gods werkelijkheid de onze aanraakt, een werkelijkheid die ons van slag brengt en ons tot handelen uitdaagt.

b. Barth heeft de teksten van zijn colleges ethiek, gehouden in Münster en Bonn in 1928 en 1930, zelf nooit gepubliceerd.²⁰ Toen hij aan zijn grote dogmatiekproject begon, nam hij de ethiek daarin op. In de inleiding op de ethiekcolleges geeft hij daar als het ware vooraf al een verantwoording van, die tegelijk een leeswijzer is voor zijn dogmatiek. Het object van de dogmatiek, zegt hij daar, is Gods woord. Maar het object van Gods woord is de handelende mens.²¹ Je belandt in de metafysica wanneer je over Gods woord denkt te kunnen spreken zonder meteen te beseffen dat dat woord mensen aanspreekt en hun leven verandert. En God zelf is een afgod als je denkt die te kunnen verstaan op zichzelf, buiten de betrekking tot onze existentie.²² Ethiek is daarom uitsluitend nog uit praktische gronden apart te behandelen, - en ook daarvan zal Barth zoals bekend later afzien.

¹⁸ *Christliche Dogmatik*, inhoudsopgave.

¹⁹ *Christliche Dogmatik*, 443v.

²⁰ Karl Barth, *Ethik I*. Vorlesung Münster Sommersemester 1928, wiederholt in Bonn, Sommersemester 1930, herausgegeben von Dietrich Braun. Gesamtausgabe II. Akademische Werke 1928 Ethik I. (Zürich: TVG, 1973). Verder aangeduid als *Ethik I*.

Karl Barth, *Ethik II*. Vorlesung Münster Sommersemester 1928/29, wiederholt in Bonn, Wintersemester 1930/31, herausgegeben von Dietrich Braun. Gesamtausgabe II. Akademische Werke 1928/29 Ethik II. (Zürich: TVG, 1978). Verder *Ethik II*.

²¹ *Ethik I*, 23, 26

²² *Ethik I*, 27.

Ook qua inhoud is er echter een reden waarom Barth deze colleges niet zelf heeft willen publiceren.²³ Ze markeren een overgang zijn denken. Hij werkt hier nog grotendeels in een soort chronologische opzet, van het gebod van de Schepper naar het gebod van de Verzoener en dat van de Verlosser. Klassieke Lutherse thema's als de scheppingsordeningen neemt hij hier nog in zijn reflectie op. En in het hoofdstuk 'het gebod van de Verzoener' is niet het Evangelie het eerste, maar de Wet en de mens als (begenadigde) zondaar.

Later zal hij meer in het midden beginnen, en de centrale positie van Jezus Christus ook in de ethiek laten gelden.²⁴ Toch vinden we ook in deze colleges al de grondtrekken die we later in de KD terugzien. Als was het een ontdekking die nu pas echt doordringt, noemt hij Christus het draaipunt, en vat hij de openbaring, de verzoening, samen met de zin "dat God in Jezus Christus onze allernaaste wordt".²⁵ Hij is een naaste maar wel degelijk een ander, niet met mezelf te identificeren.²⁶ Dat markeert het onderscheid tussen het gebod van de Schepper en dat van de Verzoener.

Jezus volgen betekent aan de naaste gebonden te zijn, als degene aan wie we ons leven schuldig zijn. Het beeld van het offer (Romeinen 12,1) als boete t.o.v. God en dienst t.o.v. de naaste is leidend voor de beschrijving van het gebod van God de Verzoener. De aanspraak die Jezus Christus op ons maakt, gebeurt namelijk ook door andere mensen, in genade en gebod. De naaste is drager van Gods goedheid, als verborgen, verholde aanwezigheid.²⁷ We zullen ervoor open moeten leren staan dat we in het gelaat van een medemens Christus' gelaat zien. Onze afhankelijkheid van de genade van Jezus Christus kan zich weerspiegelen in onze afhankelijkheid van de vergeving door een ander. En omgekeerd, ons is geboden in de omgang met anderen die op ons een beroep doen, van Christus te getuigen.²⁸ Zo doen we boete voor onze eigen zonde, namelijk ons boven anderen verheven te achten.²⁹ Juist in hun zondigheid zijn de anderen onze broeder en zuster.³⁰

Naaste-zijn, wederzijds getuige van Christus, is het onuitwisbaar stempel dat op ons leven is gedrukt door Jezus Christus. We zijn nooit zonder de ander. Dat geldt in de eerste plaats voor het getuigenis van de Schrift en de gemeenschap in de kerk, en via deze voor mijzelf, maar die kring is open. "God heeft mij zo serieus genomen dat hij eerst mijn naaste serieus genomen heeft en hem tegenover me heeft gezet als verkondiger van zijn woord, verhuld en ingekleed als een uiterst menselijke aanspraak".³¹ Die aanspraak werkt Barth uit in paragrafen over autoriteit, deemoed en liefde.

²³ Vgl. het woord vooraf van de bezorger Dietrich Braun, *Ethik I*, vii.

²⁴ Vgl. hierna in de *Gifford Lectures* over 'de ordening van het christelijk leven'.

²⁵ *Ethik II*, 57., vgl. ook 137vv.

²⁶ *Ethik II*, 59v. 137, vgl. de vraag hierboven n.a.v. *Römerbrief*, 478v.

²⁷ *Ethik II*, 145.

²⁸ *Ethik II*, 155.

²⁹ *Ethik II*, 151.

³⁰ *Ethik II*, 291.

³¹ *Ethik II*, 165.

In de paragraaf over de deemoed bespreekt hij de dienst aan de naaste die geboden is. Daarin zegt hij dat we ermee moeten rekenen dat de ander die wij ontmoeten, Jezus Christus kan vertegenwoordigen in zijn knechtsgestalte, en dat de ander omgekeerd aan mij kan vragen ten opzichte van hem of haar Christus te vertegenwoordigen.³² In beide aspecten geldt dat het om een wonder gaat als dat daadwerkelijk gebeurt. Maar we hebben de opdracht van dat wonder te getuigen, symbolisch, bij wijze van demonstratie, en zo te rekenen met Gods genade, voor de ander en voor ons zelf.

1.3. voorlopige conclusie

De these ‘de naaste is primair degene die mij Gods barmhartigheid bewijst’ wordt in paragraaf 18 van de KD in eerste instantie onverhoeds gepresenteerd. Gezien de voor-geschiedenis komt deze gedachte echter niet bepaald uit het niets. Ze heeft wortels in zijn vroegere reflectie op de naaste als de gestalte waarin God ons tegemoet komt.

Er is veel gesproken over de zogeheten christologische concentratie in Barths werk in de loop van de jaren ‘30.³³ Die tekent zich ook af in de interpretatie van de naaste als weerspiegeling is van Jezus’ mens zijn zoals we die uitgewerkt vinden met name in de colleges ethiek uit 1928.³⁴

De ontmoeting met Jezus Christus is een ontmoeting met het menselijke. En omgekeerd betekent elke ontmoeting met een naaste ook een indirecte ontmoeting met Jezus Christus, een herinnering aan zijn mens-zijn.

2. Kirchliche Dogmatik paragraaf 18.3 De lof aan God

2.1 situering in het eerste deel van de KD³⁵

Paragraaf 18 maakt deel uit van het hoofdstuk over de openbaring. Dat is op zijn beurt onderdeel van de prolegomena, traditioneel de inleidende tekst van een dogmatiek. Barth geeft de prolegomena een eigen karakter, waarin besproken wordt hoe de theologie aan haar inhoud komt. Hij presenteert daarin de ‘leer’ (datgene dat

³² Niet als een tweede Christus, *Ethik II*, 154., 307., wel als getuige en analogie van Hem *Ethik II*, 155., 311.

³³ Vgl. Barths eigen terugblik in “How my mind has changed,” *The Christian Century* 13 en 20. (Sept. 1939) en in *Der Götze wackelt* (Berlin: K. Vogt, 1961), 185v. Vgl. Eberhardt Busch, *Karl Barth aan de hand van zijn brieven en autobiografische teksten* (Nijkerk: Callenbach, 1978), 191. (=Karl Barth's *Lebenslauf*, [München: Kaiser, 1975], 223.).

³⁴ Kees van der Kooi, *Als in een spiegel. God kennen volgens Calvijn en Barth. Een tweeluik* (Kampen: Kok, 2002), 349., meent dat daarmee nog steeds onvoldoende recht wordt gedaan aan Jezus’ mens-zijn en aan het onze als staan voor God. „Het mens zijn van Jezus [...] is predikaat van openbaring. Alle ruimte wordt ingenomen door God die handelt.” [...] „In de latere delen van de van de KD komt er meer ruimte voor de mens als partner van God.” Juist de naaste als iemand in wie wij die barmhartig handelende God kunnen verwachten lijkt mij echter een kostbare opening naar de werkelijkheid van ontmoeting, ook in zorg en politiek.

³⁵ Vgl. Busch, *Karl Barth*, 194v., 254v.

gezegd en te zeggen is) over Gods woord. Theologie, spreken over God, is bezinning op het spreken door God.

Met Gods woord kun je drie dingen aanduiden: dat God zelf spreekt (openbaring), dat daarover geschreven is (Bijbel) en dat over dat geheel door mensen gesproken wordt (verkondiging). Die drie aspecten grijpen in elkaar, met het een zijn ook steeds de andere aan de orde.

In het eerste van die drie aspecten, waarin het dus gaat om hoe God zelf spreekt, zich kenbaar maakt, bespreekt Barth de spreker, het gesproken woord en het horen daarvan. De spreker is de drie-ene God, het gesproken woord is Gods menswording in Jezus Christus, en het horen is de werking van God in mensen, de uitstorting van de heilige Geest.

Welnu, in het kader van dat laatste, die werking in ons mensen gaat het om vrijheid. Waar de Geest is, daar is vrijheid. Vrijheid voor, vrijheid van en vrijheid tot: ontvankelijkheid en onbevangenheid ten opzichte van God, het los raken van onderwerping aan eigen projecties (religie) en een leven dat zin krijgt als eren van God en daarom dienen van elkaar.³⁶

We zijn met paragraaf 18 in het eerste aspect van Gods woord, namelijk dat God zelf spreekt ('Gods openbaring'), en daarbinnen in het derde deel, over de werking van Gods Geest ('de uitstorting van de heilige Geest'), en daarvan dan weer het laatste, de ons geschonken vrijheid tot het eren van God in het dienen van elkaar, in één zin betiteld als 'het leven van Gods kinderen'.

Barth merkt daarbij op dat hij deze titel gekozen heeft als een eerbewijs aan de kerkhistoricus von Harnack, met wie hij zoals boven bleek, juist ook op het punt van de ethiek zo van mening verschilde. De titel had wat hemzelf betreft even zo goed kunnen luiden: 'het leven van de kerk'.³⁷

In de door Barth gevolgde methode komt het gebod van de naastenliefde dus te staan in een kader waarin het structuur geeft aan de menselijke respons op Gods spreken. Een respons die bovendien door God wordt geïnitieerd. Daarin lijkt de menselijke inbreng op het eerste gezicht minimaal. Naastenliefde ging er toch om dat we de opdracht hebben voor elkaar te zorgen?

Wat Barth echter beoogt, is dat in alle aspecten Gods heilzame initiatief voorrang krijgt boven Gods eisen aan de mens. Er is niet eerst een wet (die mensen al dan niet kunnen houden) en vervolgens een evangelie (als boodschap dat de wet is vervuld door de komst van Jezus Christus). Het gebod is de wijze waarop God ons uitdaagt zijn goedheid in ons gedrag te laten gelden, ten goede van anderen en van ons zelf.

³⁶ Respectievelijke paragrafentitels: 16. Die Freiheit des Menschen vor Gott, 17. Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion, 18. Das Leben der Kinder Gottes.

³⁷ *KD I/2*, 403v.; vgl ook Busch, *Karl Barth*, 151.

Ik kan mezelf dus niet primair zien als het subject dat nu op het punt staat al dan niet een goede daad te verrichten, maar als een mens aan wie een goede daad verricht wordt. Daarin past het dat de naaste niet eerst in beeld komt als iemand die een beroep op mij doet, maar als iemand die mij iets schenkt: een analogie van en een verwijzing naar hoe God mensen tegemoet komt.

Sterker nog, de naaste in optima forma is: Jezus Christus. Hij is het in wie God ons nabijkomt. En aan die ontmoeting (evangelie) ontleent onze omgang met elkaar ook zijn karakter als uitdaging (wet): die naaste te verwelkomen en lief te hebben.

2.2 in gesprek met paragraaf 18.3

Barth bespreekt het gebod: “Je zult je naaste liefhebben als jezelf” in vier rondes met op een centrale plaats zijn uitleg van het verhaal van de barmhartige Samaritaan.³⁸ De nummering is van Barth. Ik geef telkens een deel weer en plaats er een opmerking bij.³⁹

1. Allereerst: ‘Je zult’ - waarom een gebod? Het gaat hier om het loven van God God als de concrete gestalte van het liefhebben van God in deze wereld, in deze tijd. Dat sluit aan bij Barths eerdere bespreking van de verhouding van de beide geboden God lief te hebben en de naaste. Een dubbel gebod van de ene God voor dezelfde kinderen van God, in hun ‘zijn’ in Jezus Christus en in hun ‘handelen’ als de ledematen op aarde van Hem die hun hemelse hoofd is. Er zijn dus twee oriëntaties, twee tijden, waarin we tegelijk leven. We leven en handelen in de tegenwoordige wereld die vergaat en we zijn burgers van de toekomstige en blijvende wereld van God.⁴⁰

Ook dit gebod is evangelie, belofte, gebaseerd op de naam van Jezus Christus. Gebod is ordening. Daarom is ons niet zomaar een of andere lof aan God opgedragen, want dat kan tot allerlei wonderlijke religieuze verschijnselen leiden,⁴¹ maar naastenliefde.

Opmerkelijk is hoe Barth op deze wijze de indicatief en de imperatief verbindt, en ook de beide geboden recht kan doen die aan elkaar gelijk zijn maar niet samenvallen. Zo ontstaat er bij nader inzien wel een vraag. Want als God liefhebben de

³⁸ Een lezing van Barths uitleg in de context van de globalisering geeft Eric Gregory, ‘The Gospel within the Commandment. Barth on the Parable of the Good Samaritan.’ in *Reading the Gospels with Karl Barth*, red. Daniel L. Migliore (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017), 34–55. Hij meent dat de christelijke ethiek veel te leren heeft van Barth, die noch universalist noch particularist wil zijn, en wiens bijdrage aan de ethiek beslist ook pastorale kanten heeft doordat hij de geboden solidariteit baseert op de genade, niet de wet.

³⁹ Een werkwijze waartoe ik geïnspireerd ben door Jozef Wissink, *De inzet van de theologie* (Amersfoort: De Horstink, 1983).

⁴⁰ *KD I/2*, 450.

⁴¹ Spelend met die gedachte: dit zou kunnen leiden tot “seltsame(n) und vielleicht aufsehenerregende(n) Eruptionen und Explosionen [...] allerlei wunderliche Geräuschen und Rauchentwicklungen” – *KD I/2*, 456. Het siervuurwerk van de religie.

opdracht is die voortvloeit uit Gods liefde voor ons, waaruit vloeit dan de opdracht om de naaste lief te hebben? Is er behalve de liefde van God nog een indicatief die leidt tot deze imperatief? Of is er alleen het gebod zelf? Daarop gaat het vervolg in.

2. Maar eerst: wie is 'de naaste'? Een medemens in nood (idealisme)? Vaak is een naaste inderdaad op onze hulp aangewezen maar dat maakt hem op zichzelf nog niet tot naaste. Iemand die op basis van de gegeven maatschappelijke verhoudingen een claim op mij zou hebben (realisme)? Dan zou het bij naastenliefde om een 'wet' gaan. These: de naaste is "drager en vertegenwoordiger van Gods *barmhartigheid*".⁴² Dat is 'evangelie': dat God ons deze mogelijkheid geeft om Hem te loven.

De polemiek met een algemene mensenliefde is in eerste aanleg wat bevreemdend. Maar voor Barth is de verhouding evangelie en wet onomkeerbaar. Daarbij zijn er zijn alleen al exegetisch redenen om het begrip naaste (in Leviticus *re'a*, volks- of landgenoot) niet zomaar op te vatten als medemens in het algemeen.⁴³ Barth zoekt het bijzondere op om van daar uit het algemene te kunnen belichten. Zo kan hij ook afstand houden van de liberale theologie ("Humanitätstheologen") en van het religieus socialisme.⁴⁴

Ook de polemiek met het zogeheten realisme is duidelijk te situeren. In de leer van de scheppingsordeningen, een belangrijk gegeven m.n. in de behoudende Lutherse theologie, past het dat een ander tot wie ik in een vaste gegeven verhouding sta, recht op mij heeft. Dat geldt dan binnen de kringen van huwelijk, arbeid, kerk, maar ook volk en staat ("Geschichtstheologen").⁴⁵ Langs deze weg is een groot deel van de kerk op het dwaalspoor van de Deutsche Christen gekomen. Ook daarvan houdt Barth afstand.

Om deze these, de naaste is drager en vertegenwoordiger van Gods barmhartigheid, te onderbouwen, bespreekt Barth Lucas' versie van het verhaal waarin het dubbele gebod van de liefde wordt geformuleerd in het gesprek van Jezus met een wetgeleerde en daarin met name de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan (Lucas 10,25-37).⁴⁶

Overall waar – ook in Barths eigen werk – het begrip naaste wordt gebruikt, is dit verhaal impliciet aan de orde. Dat Barth er nu gedetailleerd bij stil staat, geeft hem de gelegenheid te onderzoeken of en zo ja hoe daarin de eerder gevonden lijn van de naaste die die de gestalte is waarin God ons ontmoet, wordt bevestigd.

⁴² *KD* I/2, 459., cursivering van Barth.

⁴³ *KD* I/2, 459.; vgl Ernst Fuchs, "Was heisst: 'Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst?'" *Theologische Blätter*, 1932, 129-40. Idem, *Zur Frage nach dem historischen Jesus Gesammelte Aufsätze II* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960), 3.

⁴⁴ *KD* I/2, 444v., 472.

⁴⁵ *KD* I/2, 445v.

⁴⁶ "Unlike most Christian ethicists, Barth, with devotional joy, showed rather than theorized the place of scriptural exegesis in the Christian life." – Gregory, *The Gospel*, 54.

De wetgeleerde vraagt hoe het eeuwig leven te vinden is, en citeert op Jezus' weder-vraag de relevante geboden over de liefde tot God en de naaste. Hij blijkt ze echter niet te kennen want – zo vertelt Lucas – 'hij wilde zichzelf rechtvaardigen' en stelt daarom de vraag 'Wie is mijn naaste?'⁴⁷

Jezus vertelt⁴⁸ over de man die slachtoffer wordt van een overval, genegeerd wordt door een priester en een Leviet, en hulp krijgt van een passerende Samaritaan. Dan stelt hij een vraag. Je zou verwachten: 'Wie was de naaste van de hulpvaardige Samaritaan?' Die had immers al doende zijn naaste gevonden: het slachtoffer van de rovers. Dan was de les duidelijk: Doe het ook zo!

Maar de vraag die Jezus stelt, luidt anders: 'Wie was de naaste van de overvallen reiziger?' Met die vraag wordt de wetgeleerde uitgenodigd een andere positie in het verhaal in te nemen: die van degene die langs de weg ligt. Hem lopen de gelovigen voorbij zonder op te kijken, hij moet gevonden worden door de vreemdeling en van hem barmhartige hulp ontvangen. Die werd de naaste.

Dat is een eerste omkering die Barth in het verhaal van Jezus signaleert: de gelijkenis ontregelt het gesprek waarin iemand zich afvraagt wie hij zou moeten liefhebben. Het verhaal laat je ontdekken dat je niet zomaar kunt overwegen hoe je goed kunt handelen, maar dat je afhankelijk bent van een ander, die jou liefheeft. Een uitnodiging tot een rolwisseling, een bibliodrama in het klein.⁴⁹

Op dat moment komt dan de oproep 'Doe jij net zo!' Dus: wéés zelf naaste, breng troost, hulp. Zou de vraagsteller naaste zijn geweest, dan had hij niet hoeven vragen

⁴⁷ Tom Naastepad, *Acht gelijkenissen uit Mattheüs en Lukas*. Verklaring van een Bijbelgedeelte (Kampen: Kok, 1978) volgt Barth als hij zegt dat uit deze vraag blijkt dat de wetgeleerde niet beseft dat hij van barmhartigheid leeft en daardoor zelf het probleem is. Barth noemt hem in de ogen van de arts Lucas doodziek, en Naastepad 'ten dode gedoemd', 'halfdood' en zijn vraag een 'roep om hulp', en 'een doodskreet' (*Acht gelijkenissen*, 78.), daarmee bij voorbaat al zinspelend op het slachtoffer in de gelijkenis.

⁴⁸ Henk Veltkamp, *Pastoraat als gelijkenis: De gelijkenis als model voor pastoraal handelen* (Kampen: Kok, 1988), 104., beschrijft de werking van de gelijkenis als het transparant worden van alledaagse gebeurtenissen tot op de werkelijkheid van het Koninkrijk Gods. „Gelijkenissen hebben dikwijls één of meer buitengewone trekken, destabiliserende elementen, die de hoorders confronteren met hun eigen verhaal, en met de consequenties van hun vanzelfsprekende, gesloten werkelijkheidsvisie. De gelijkenis werkt daardoor als uitnodiging en tevens als een instrument om de eigen situatie open te breken, de decoderen en te herdefiniëren. Deze nieuwe visie wordt door de hoorders ervaren als een openbaring: het eigen verhaal wordt gerelateerd aan het verhaal van het Koninkrijk Gods”. De gesignaleerde omkeringen in de gelijkenis zijn te lezen als zulke destabiliserende elementen.

⁴⁹ Ruard Ganzevoort en Jan Visser, *Zorg voor het verhaal: Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding* (Zoetermeer: Meinama, 2007), 120–25., gebruiken in het voetspoor van Veltkamp de termen herkenning, vervreemding, ontsluiting en antwoord voor de structuur van de gelijkenis, die ze vervolgens vergelijken met die van de pastorale ontmoeting.

wie zijn naaste is. Wie barmhartigheid doet, zal barmhartigheid ondervinden. Die ziet de naaste die hem barmhartig is, en aan wie hij liefde verschuldigd is, ook in degene die hem niets te bieden heeft. Wie zo handelt hoeft zichzelf niet meer te rechtvaardigen.

Dat is een tweede omkering. Die tussen theorie en praktijk. Ook dat ontregelt het leergesprek over de ethiek. Het begint met betrokkenheid. Alleen al gaande ontdek je de weg. Merk op dat Barth de zelfrechtvaardiging nu benoemt, niet als een oppervlakkig element als wanneer iemand zichzelf wil verduidelijken, maar ook niet in de veelal anti-joodse interpretatie waarin zelfrechtvaardiging het kenmerk van joodse onbekeerlijkheid is. Hier betekent zelfrechtvaardiging dat je jezelf al delibererend buitenspel zet, buiten de dynamiek van de barmhartigheid.

Die oproep verwijst dan ook terug naar Jezus zelf, degene met wie de wetgeleerde in gesprek is, die hem als de Samaritaan nabij is,⁵⁰ die hem niet veroordeelt maar genadig is. ‘Doe jij net zo!’ betekent daarom ook: ‘Volg mij!’

Dat is de derde omkering. Nu wordt het kader van het gesprek doorbroken. Er staan geen twee geleerden over een kwestie te discussiëren, het gaat om de ontmoeting zelf tussen de geleerde en zijn gesprekspartner. De naaste is geen object van ethisch beraad maar Jezus zelf, tot wie hij zich had gewend.⁵¹

Uit deze bespreking trekt Barth vervolgens conclusies. De naaste is mijn weldoener en heeft daartoe een volmacht, een opdracht.⁵² Maar om dat te ervaren moet ik bezig zijn met mijn eigen opdracht. Ik ben er dus zelf zeer bij betrokken dat een medemens mijn naaste wordt. Dat is geen gegeven, maar een gebeuren. Ik moet daar zelf

⁵⁰ Opmerkelijk genoeg staat Barth hier niet expliciet stil bij het ‘met ontferming bewogen zijn’ van de Samaritaan, dat toch net als elders in het nieuwe testament een verwijzing lijkt te zijn naar Gods ontferming, vgl. Naastepad, *Acht gelijkenissen*, 84.; Gregory, *The Gospel*, 46., verwijst naar *KD III/2*, 252., waar Barth daar wel op ingaat. Karel Deurloo, *Exodus en exil* (Kampen: Kok, 2003), 110., citeert hierbij Lc 1,72 (met dank aan prof. Reeling Brouwer voor de aanvulling).

⁵¹ “Daarom mogen wij de gelijkenissen ook niet te zeer van de retorische zijde bekijken. [...] zo los staat Jezus niet in zijn eigen onderwijs; ook niet in de hele bijbel. Hij is zelf het beeld en de gelijkenis Gods”. En even verder: “Op dat verborgen Woord, de Gelijkenis in de gelijkenis, komt dus alles aan. [...] Daarom komt het bij de gelijkenissen vooral aan op Hem die ze spreekt.” – O. Noordmans *Dingen die verborgen waren* (1935), Verzamelde werken 2 (Kampen: Kok, 1979), 59., 61.

⁵² Intrigerend is de vraag waar Barth die gedachte van een volmacht of opdracht aan ontleent; is de naaste die mij tegemoet treedt, zelf ook aan het handelen in gehoorzaamheid aan datzelfde gebod van de naastenliefde? Het verwijst naar de plaats die hij profeten en apostelen, en daarmee de Bijbel, en de kerk als geheel geeft als getuigen van Gods barmhartigheid. Daarbuiten is er een kring mensen die onder de voorwaarde dat er een gemeente is, deze opdracht kunnen hebben, nl. niet zelf direct getuige te zijn maar wel het gegeven getuigenis van Gods liefde te bevestigen. Zie *KD I/2*, 470, 474.

bij zijn, naaste zijn, ook zelf drager van Gods barmhartigheid. Maar omgekeerd, om God te kunnen loven, ben ik van die naaste afhankelijk.

Hier klinkt vooral de tweede omkering mee. In de ontmoeting weerspiegelt zich het *Ereignis*-karakter van de openbaring.

Er zijn dus mensen met een bijzondere opdracht en volmacht, die ons in die bepaalde ordening plaatsen. Dat zijn allereerst de profeten en apostelen met hun getuigenis. Dat is de kerk als getuige van Jezus Christus. Niet alleen als een zichtbare institutie, als mensen die zich van deze opdracht en volmacht bewust zijn. De mensheid als geheel komt hier in beeld. Ik zie daarom ieder mens als iemand die voor mij Samaritaan kan blijken te zijn. “Ik zou niet in de kerk kunnen geloven, als ik niet door de kerk ten opzichte van ieder ander deze hoop koesterde”.⁵³

Hier klinkt vooral de eerste omkering mee. De leer van de Schrift en die van de kerk vinden hier hun basis.⁵⁴

Dat dat gebeurt, dat een medemens naaste wordt, is weerschijn van de menselijke natuur van Jezus Christus. In de Bijbel zijn er gestalten met die opdracht, stemmen van buiten zoals Rachab, Ruth, de magiërs uit het Oosten en de syrofenicische vrouw. Met de verwachting dat anderen zo verschijnen zullen we hun tegemoet treden: dat ze voor ons die naaste, die barmhartige naaste zouden kunnen worden.

Hier en in het vervolg klinkt vooral de derde omkering mee. De christologische inzet van Barths denken krijgt gestalte. En die is tegelijk de opening naar de medemens.

Behalve ‘naaste’ kent de Bijbel ook het begrip ‘broeder’ (zuster), iemand aan wie je je niet kan onttrekken, en zonder wie je geen ‘kind van God’ kunt zijn. In de Bijbel wordt deze term alleen binnen de gemeente gebruikt, maar je kunt anderen ook zo tegemoet treden, in hen de boodschapper van Gods woord verwachten. Ook als dat nog niet blijkt, herinnert ieder ander met zijn of haar menselijkheid feitelijk, als zodanig, aan het mens zijn van Jezus Christus.

Waar Barth dus enerzijds binnenkerkelijk lijkt te redeneren als hij benadrukt dat de naaste een volmacht heeft van God, en dat de getuigen die in de Bijbel aan het woord zijn en de medechristenen die volmacht hebben ontvangen, rekent hij er

⁵³ *KD I/2*, 466v. Een ‘Christelijke humaniteitsgedachte’: mensen zijn hoe dan ook in aanraking met de kerk van Jezus Christus en dat geeft hun – niet van nature, niet als bezit, niet als aan te leren deugd – een onuitwisbare eigenschap (character indelebilis, onuitwisbaar stempel, een term uit de sacramentsleer): een belofte. Er valt wat van hen te verwachten.

⁵⁴ De categorie van het getuigenis is een essentieel onderdeel van Barths leer van de Schrift (*Leitsatz* paragraaf 19).

anderzijds tegelijk mee dat we niet bij voorbaat weten welke ander die op mijn weg komt, diezelfde opdracht van Godswege heeft, geweten of ongeweten. Ik zal dus ieder ander tegemoet moeten treden met de openheid in hem of haar mijn naaste te ontmoeten die mij barmhartigheid bewijst en aan wie ik omgekeerd verschuldigd ben naaste te zijn. De grenzen van de kerk zijn dus open. Waar dat naaste-zijn gebeurt, is de kerk.

Dat de ander ook wel de noodlijdende ander is, is niet bepalend voor het naaste-zijn. Maar de nood van een ander doet wel denken aan Jezus' mens-zijn: niet geëerd, geslagen en vernederd. Zelfs het al dan niet door mij herkennen verandert daar niets aan. Christus solidariseert zich immers feitelijk met wie in nood is, zo getuigt het verhaal uit Mattheüs 25. En zo is ons handelen ten opzichte van de naaste feitelijk handelen ten opzichte van Hem.

Via de christologie verbindt Barth dus Mattheüs 25 met Lucas 10. Dat levert voor het verhaal van de barmhartige Samaritaan nog wel een probleem. Zou je terugkijkend uit Mattheüs 25 dan toch moeten zeggen dat de man die in handen van de rovers was gevallen, ook de barmhartige naaste is van de Samaritaan?⁵⁵ Barth gaf hiervoor al eerder een handvat door te zeggen dat de belangrijkste gave die we ontvangen van de ander die op ons een beroep doet, de gelegenheid is die we daarmee ontvangen om God te loven.⁵⁶

Maar – wordt het slachtoffer dan louter een instrument voor onze dienst aan God? Dat zou de werkelijke ontmoeting ondergraven.⁵⁷ Het weerwoord daartegen is dat dat een abstractie is: de wederzijdse dynamiek van het naaste-zijn wordt dan in een eenzijdig beeld vastgezet. Bovendien is de naaste ook in deze zin nooit een instrument voor ons maar een geschenk, een ons door God geboden mogelijkheid werkelijk lief te hebben.

3. En wat is 'liefhebben' dan? Het komt erop aan dat we ons door de naaste laten storen. Niet de naaste die goed uitkomt, bijvoorbeeld om jezelf te bevestigen door je

⁵⁵ „Auch der Samaritaner hat empfangen: von dem unter die Räuber Gefallenen empfangen, indem er ihm gab. Es war dies: dass er ihm der barmherzige Nächste wurde, nur das Zeugnis, dass er selbst in dem Halbtoten den barmherzigen Nächsten gefunden hatte“. (*KD I/2*, 462.)

⁵⁶ *KD I/2*, 459., daar ook de term *Werkzeug*, namelijk instrument van de voor ons onmisbare ordening waarbinnen we God kunnen loven

⁵⁷ Rudolf Bultmann, *Jesus* (Tübingen: J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 1926), 99., had zich expliciet verzet tegen deze term: „Was ich dem Nächsten erweise an Güte, Mitleid, Erbarmen, usw. ist [...] was ich wirklich für den Nächsten tue; der Nächste ist also nicht gleichsam ein Werkzeug, mittels dessen ich die Gottesliebe übte, und die Nächstenliebe kann nicht gleichsam mit einem Seitenblick auf Gott geübt werden“. Waarbij Barth het evenwel over een heilzaam werktuig in Gods hand heeft en Bultmann over de heilloze instrumentalisering van de naastenliefde.

hulpvaardigheid, maar de naaste die je liever niet wilt. Die herinnert je aan je eigen zondigheid. En zo aan Jezus Christus die de zonde heeft gedragen.⁵⁸

De crisis en de redding door Gods openbaring herhaalt zich in de ontmoeting met die lastige naaste. God zelf brengt ons in deze crisis om ons bij Jezus te bepalen. Hij kruist de weg van de zijnen in zijn solidariteit en in zijn identiteit met de zondige en ellendige medemens.⁵⁹ Zo is het evangelie de grond van de wet.

Ook hier speelt de eerstgenoemde omkering een rol. Liefhebben is eerst passief te duiden, als geraakt worden door een ander die – hoe dan ook – aan Christus doet denken.

Mijn taak kan nu echter niet zijn de ander tot liefde tot God op te roepen of te bewegen. Ook de ander is niet gebaat bij een opdracht, een wet, van mijn kant. Ik zou me daarmee van hem of haar afmaken. Echte naastenliefde zal nooit of te nimmer wet zijn. Wat dan? Ik kan getuigen:

a. in woorden: niet over mijn nood of mijn gered-zijn, wel over de naam van Jezus Christus. Dat spreken moet duidelijk en bescheiden gebeuren. Verwijzen naar Hem is ook uitleg van de Schriften die van Hem getuigen. Kritisch tegenover andere namen, in eerbied voor zijn majesteit, in belijdende taal. Kerkelijk dus, uitnodigend.

b. in hulp: ik kan in alle betrekkelijkheid verwijzen naar de hulp die Jezus Christus is. Doe ik dat niet daadwerkelijk, dan was mijn woord een leugen. Doe ik het wel dan moet het zinvol en effectief gebeuren. Of de verwijzing slaagt, is niet aan mij. Maar met dat wonder moeten we wel rekenen.

c. in houding: evangelisch, niet heidens, alleen bezig met jezelf, niet wettisch, een ander iets opleggend, maar geduldig, verwijzend naar Gods vergeving.⁶⁰ Daar kun je wel degelijk zelf aan bijdragen, met hart en ziel.

Hier schetst Barth de contouren van kerkelijk handelen in verkondiging, diaconaat en levenshouding, evenzeer als de contouren van het leven van individuele leden van de gemeente. Zonder apologetiek maar met overtuiging, zonder fanatisme maar met verwachting. In het spoor van hem die ons heeft liefgehad en tot navolging uitnodigt.

⁵⁸ *KD* I/2, 476v.

⁵⁹ *KD* I/2, 479.

⁶⁰ Een vergelijkbare drieslag is in de Nederlandse theologie doordacht in het werk van K.H. Miskotte. Alleen heeft hij niet van ‚wettisch‘ gesproken maar – dankzij zijn ontmoeting met de joodse godsdienstfilosofie – van ‚joods‘. Daarmee komen de verhoudingen anders te liggen. Miskottes hele oeuvre is daarmee wel getypeerd door Gerrit de Kruijf, *Heiden, Jood en Christen. Een studie over de theologie van K.H. Miskotte* (Baarn: Ten Have, 1981), passim, m. n. 77–93.

2.3 evaluerend

Een intrigerende vraag is in welk opzicht de lezing van deze gelijkenis voor Barth grond is voor of gevolg van zijn visie op de naaste. De voorgeschiedenis maakte duidelijk dat de visie op Jezus als onze naaste en de naaste als degene in wie wij Hem zouden kunnen herkennen, niet nieuw is. Daarmee is natuurlijk niet uitgemaakt of niet ook al eerder deze interpretatie van de gelijkenis voor hem een reden was tot deze visie. Het kan ook omgekeerd hebben gewerkt, namelijk dat Barths bezinning op Jezus Christus een nieuwe kijk op de gelijkenis heeft mogelijk gemaakt. En gezien Barths werkzaamheid als docent met colleges en privatissima en zijn publicaties zowel op dogmatisch als op bijbels-theologisch gebied is een beweging van wederzijds verheldering nog het meest waarschijnlijk.

Van de door hem genoemde exegetische literatuur⁶¹ heeft Bultmann minder oog voor de door Barth gesignaleerde omkeringen. Bij Bultmann ligt alle nadruk op de gehoorzaamheid aan God die ons tot liefde oproept, gericht op ieder die in nood is. Dat Jezus zelf de naaste zou zijn, van de geleerde en zo ook van ons, is bij hem niet aan de orde. Behalve wellicht in één zin (die Fuchs overigens anders interpreteert) waarin hij zich afvraagt of de oproep tot bekering die Jezus doet, niet op zichzelf ook een daad van naastenliefde is.⁶²

Barth beticht Bultmann er overigens van dat bij hem de liefde tot God verdwijnt in de opgedragen naastenliefde en dat daarmee alle ruimte voor liturgie, contemplatie, voor het gebed en de viering van de zondag zou worden weggedrukt.⁶³ Bultmann legt inderdaad alle nadruk op gehoorzaamheid, en dat in de concrete situatie van mens zijn met anderen. “Es gibt also keinen Gehorsam, (...) der sich direkt auf Gott richtete”,⁶⁴ zodat de vraag open moet blijven welke vorm die liefde tot God kan hebben buiten de daadwerkelijke naastenliefde. De verhouding van wet en evangelie ligt bij hem dus mogelijk anders dan bij Barth.

Fuchs leest het gebod van de naastenliefde ‘streng’ christologisch en binnenkerkelijk, hij ziet het in het Nieuwe Testament uitlopen op het geloofsgetuigenis in woord en daad. Een opdracht binnen de gemeente tot onderlinge liefde en dus onderscheiden van de ‘heidens-humanistische’⁶⁵ interpretatie. Ten opzichte van hem heeft Barth dus meer ruimte gemaakt door de openheid van de gemeente en de verwachting ten aanzien van de naaste te benadrukken (zijn ‘christelijke humaniteitsgedachte’).

⁶¹ *KD* I/2, 442.; Bultmann, *Jesus*; en Fuchs, *Was heisst?*

⁶² Bultmann, *Jesus*, 102. vgl. Ernst Fuchs, “Das Zeitverständnis Jesu,” *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (Tübingen: Mohr Siebeck 1960), 321v.

⁶³ *KD* I/2, 479.

⁶⁴ Bultmann, *Jesus*, 99.

⁶⁵ Fuchs, *Was heisst?*, 9.

2.4 Bij wijze van conclusie

Als we terugkijken op Barths analyse zien we in zijn benadering een verdieping van de in de inleiding beschreven wisseling van rollen. Zulke omkeringen blijken alles van doen te hebben met het hart van de theologie.

Niet alleen kan ik in de ander mijn naaste treffen, en in die naaste een verwijzing naar Jezus Christus, ook de ander kan in mij zijn of haar naaste verwachten. Dat is mij zelfs van Godswege opgedragen. Naaste zijn is reciproot.

Deze rolwisseling maakt bescheiden en vastbesloten. De scheiding van subject van zorg en object, van hulpverlener en hulpontvanger wordt grondig ter discussie gesteld. Er is steeds een beweging van ontvangen en geven, van barmhartigheid doen en barmhartigheid ervaren. Wie zich daarmee inlaat, als zorgverlener en als zorgontvanger, wint aan vrijheid.

Dit besef van liefde van en voor de naaste voorkomt de uitputting van de hulpverlener, de machtsdrang van de weldoener, en de veroordeling van de hulpvrager tot minderwaardigheid. Het ligt niet bij voorbaat vast aan welke zijde de menselijkheid zich zal openbaren. Juist in de openheid daarvoor ontstaat een relatie die zowel de hulpvrager als de hulpverlener in een nieuw licht kan zetten.⁶⁶

Weliswaar geldt dat alles primair binnen de kerk, de grenzen van de kerk zijn open. Het is zelfs omgekeerd: waar dat naaste-zijn gebeurt en mensen zo in woord en daad, in hulpbehoevendheid en hulpvaardigheid voor elkaar tot getuige van Jezus Christus worden, daar is de kerk. De werkelijkheid van Gods genade in Jezus Christus schept deze mogelijkheid.

⁶⁶ Dick de Jong, "Theologie voor de zorg. Verkenning van een wonder," *Tijdschrift geestelijke Verzorging* 21 nr. 89 (2018).



Professors of the Theological Academy in front of the statue of János Erdélyi. In the sitting row from left to right: *Ernő Mátyás, János Marton, József Trócsányi*; in the standing row from left to right: *Kálmán Újszászy, József Zsáros, Béla Vasady, Ernő Szabó and Zoltán Szabó*. Around 1932.

Gyula Homoki

PARTICIPATION IN CHRIST: A COMMON POINT BETWEEN BARTH AND EASTERN ORTHODOXY? *

* This essay was written for the fulfilment of the course “Karl Barth’s Church Dogmatics” at the University of Edinburgh in the 2017/2018 academic year. I am greatly indebted to Dr. James Eglinton for his enthusiastic introduction into the world of Barth.

The disappointment in the optimism of the Enlightenment era and the horrors of the last century created a vacuum, in which the individual became hesitant about accepting any kind of master narrative and established truth, yet searches for ways by which he can give meaning to his own existence. The newly created forms of religious, semi-religious and spiritual groups and movements are the products of such exploration.¹ In this spiritual renaissance, such groups offer different modes by which the “explorer” can discover a transforming reality that can make him go beyond his own limitations and relate his self to the transcendent. In reaction to this cultural-philosophical context, post-war theologies often tended to affirm rather than challenge or correct these tendencies. As a result, certain forms of liberation, mystical and spiritual theologies started to distance themselves from Christology by presenting Christ only as a model for love or emancipation.² This cultural-religious context, the individual’s search for transcendence and the disturbing lack of Christologically-oriented theologies have resulted in a rediscovery of the ancient doctrine of *theosis* which has been preserved in the East over the centuries, but has received more attention from the West in the last few decades than ever before.³ Theologians began to look at major non-Eastern theologians of the past (from Luther through Wesley to Rahner) and

¹ Anthony Giddens and Philip W. Sutton, *Sociology* (Cambridge and Malden: Polity, 2009), 694.

² Hans Burger, *Being in Christ: A Biblical and Systematic Investigation in a Reformed Perspective* (Eugene: Wipf & Stock, 2009), 2–3.

³ Gösta Hallonsten, “*Theosis* in Recent Research: A Renewal of Interest and a Need for Clarity” in *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, eds. Michael J. Christensen and Jeffery A. Wittung (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 281.

discovered that the doctrine of deification was, in a sense, present in their thoughts. In light of the postmodern religious chaos, it has become more important than ever to reintroduce a Christologically-oriented theology that affirms human participation in the life of the Godhead.⁴

In the present paper, I will show how Karl Barth's doctrine of election offers such much-needed theology. I will discuss Barth's election in relation to and in dialogue with the Eastern Orthodox understanding of *theosis*, looking for the objective and subjective aspects of salvation as presented by these two systems of thoughts. By 'objective aspect' I mean the divine act that achieved and worked salvation for humanity, while by 'subjective aspect' I understand the way how humanity responds to this divine act.

The objective aspect of salvation

According to Barth the whole doctrine of election can be summed up in two basic statements:

“The first is that Jesus Christ is the electing God. This statement answers the question of the Subject of the eternal election of grace. And the second is that Jesus Christ is elected man. This statement answers the question of the object of the eternal election of grace” (*CD II/2*, 145).

With this striking move, Barth cuts the Gordian knot of centuries-old theological debates by presenting Jesus Christ as both the subject and object of election. In fact, he is aware that with this courageous move, he distances himself not only from the Reformed tradition, but from any Christian theology having dealt with the question in the past (*CD II/2*, 147). His main intention is to demonstrate that in this doctrine we are dealing with “incomprehensible light” (*CD II/2*, 146), since it is the “sum of the Gospel” (*CD II/2*, 10) and not some kind of divine *decretum absolutus* which threatens the human being.

Though Barth's shortcut seems extremely compelling, scholars tend to argue that in fact it generates more questions than actual answers regarding Trinitarian ontology and Christology.⁵ My intention is nonetheless to present its significant soteriological implications.

⁴ Cynthia Peters Anderson, *Reclaiming Participation: Christ as God's Life for All* (Minneapolis: Fortress Press, 2014), 2ff.

⁵ George Hunsinger calls the two opposite sides of the interpreters of Barth's doctrine as “*traditionalists*” who would argue that the decree of election is not prior to the Trinitarian self-generation, and the “*revisionists*” (most notably McCormack) who posits that the doctrine of election in fact generated the Trinity. – See George Hunsinger, “Election and the Trinity: Twenty-Five Theses on the Theology of Karl Barth” (Revised) in *Evangelical, Catholic, and Reformed: Doctrinal Essays on Barth and Related Themes*, ed. George Hunsinger. (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2015), 32ff.

In election, we are dealing with a radical “soteriological objectivism”, whereby Jesus Christ becomes the primary locus of salvation.⁶ This “Christological simultaneity”⁷ by which Christ is both the subject and the object of election allows Barth to use the ancient Chalcedonian definition in a radically new way.⁸ As the Son of God, and thus as an active participant of divine election, “in free obedience to His Father He elected to be man” (CD II/2, 105), as the Son of Man, the Jesus of Nazareth, he becomes the object or passive participant of election, in whom the whole of humanity is elected to respond positively to the Father and “might be spared the rejection that we deserve”.⁹ According to Barth, this hypostatic union of the Son did not take place in the womb of Mary, but already in eternity by presenting the incarnate Son in a “proleptic form” and the “cross in its unabridged historicity” as an event that had existed from the beginning in God’s decision.¹⁰ This is what he means by “purified Supralapsarianism” (CD II/2, 142).

The humanity of Jesus of Nazareth, however, is not one particular human nature, but “the humanity of all men and women in all times and places”¹¹, consequently the “life, death, and resurrection [of Jesus Christ], his fulfilment of the covenant between God and humanity, are accomplished on behalf of humanity”¹². In the historical death and resurrection of Jesus Christ, which is the fulfilment or the “play out” of the pretemporal election, the rejection of God was focused on Christ. This is why Barth can say with full confidence: “In so far, then, as predestination does contain a No, it is not a No spoken against man” (CD II/2, 166). In Christ, man’s portion cannot be anything else, but “the wonderful exaltation and endowment ... existence in covenant with Himself” (CD II/2, 168). This is the Barthian understanding of salvation, the ultimate *telos* of humanity, not a potential possibility, but a true reality which is dependent neither on sin nor on human reception.¹³ Whether or not this strong emphasis on the universality of election results in *apokatastasis*, remains an open question throughout the *Church Dogmatics*. Nonetheless it is more important for Barth to stop and to adore this dialectic mystery (CD II/2, 147), rather than to answer it.

At first sight it might seem surprising to make a comparison between Barth and the Eastern Orthodox notion of *theosis*, since he rejects the doctrine of deification

⁶ George Hunsinger, *How to Read Karl Barth: The Shape of His Theology* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1991), 114.

⁷ Tom Greggs, *Barth, Origen, and Universal Salvation Restoring Particularity* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 23.

⁸ John Webster, *Barth* (London: Continuum, 2000), 91.

⁹ Paul T. Nimmo, *Barth: A Guide for the Perplexed* (London: Bloomsbury T & T Clark, 2017), 68.

¹⁰ Hunsinger, *Evangelical*, 37-9.; Hans Urs Von Balthasar and Edward T. Oakes, *The Theology of Karl Barth Exposition and Interpretation* (San Francisco, CA: Ignatius Press, 1992), 118.

¹¹ Bruce L. McCormack, “Participation in God, Yes; Deification, No” in *Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth*, ed. Bruce L. McCormack. (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 239.

¹² Adam Neder, *Participation in Christ: An Entry into Karl Barth’s Church Dogmatics* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2009), 18.

¹³ McCormack, *Participation*, 239.

as such throughout his *Church Dogmatics*. The Protestant resistance towards the doctrine in the 19th and early 20th centuries might be the result of Harnack's influential view to see it as a Hellenistic notion which made its way to Christianity.¹⁴ To some extent, the question arises whether Barth's rejection of *theosis* has something to do with Harnack's influence.¹⁵ Undoubtedly, the concept of deification can be interpreted as a Christianised neo-platonism or pantheism *only* if it is deprived of its basic centre: Christ.¹⁶

From very early on, human salvation was understood in the East as the product of God's gracious love towards humanity, which was made manifest in the historical incarnation of Jesus Christ.¹⁷ Again – as in the case of Barth – the insistence on the Chalcedonian definition of the hypostatic union is characteristic of the Greek Fathers. Even though the Logos Incarnate was *vere Deus* and *vere homo* and assumed a real, mortal humanity, it ensured the believer that Christ's humanity was not something of superhuman (*aphtartodocetist* view) nature, but the human nature shared by all of us. However, the humanity of Christ in the Incarnation “is not only the humanity of a human individual, but it is also our common humanity which he assumed in its fallen state and glorified through his death and resurrection.”¹⁸ Yet, the salvation and restoration of the human race in the Incarnation is not only the restoration of some ideal, *prelapsarian* condition, but the fulfilment of God's original intention for humanity.¹⁹ This idea is spelled out most thoroughly in Maximus the Confessor. In Maximus' understanding, “deification was the goal for which humanity was created”²⁰; it is “the human destiny that he himself [Christ] had predetermined as God, and from which man had turned”²¹. In my view, Maximus can be regarded as a “purified Supralapsarianist”, since in his understanding the deification of man through the hypostatic union of the Incarnate Logos is the ultimate *telos* of the human being from all eternity, which is executed in history *regardless* of the Fall.

Given the points above, Barth's view of election and the Orthodox understanding of *theosis* share two important common features, regarding the objective aspect of human salvation. Firstly, both of them put an extremely strong emphasis on the representative role of the Son in whom – by the hypostatic union – the whole human

¹⁴ John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York: Fordham University Press, 1983), 2.

¹⁵ Anderson, *Reclaiming Participation*, 19.

¹⁶ John Meyendorff, “New Life in Christ: Salvation in Orthodox Theology.” *Theological Studies* 50, no. 3 (1989): 489.

¹⁷ Anderson, *Reclaiming Participation*, 73.

¹⁸ Meyendorff, *New Life in Christ*, 492.

¹⁹ Peter Bouteneff, “Christ and Salvation.” in *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, eds. Mary Cunningham and Elizabeth Theokritoff (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 94.

²⁰ Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 294.

²¹ John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought* (Washington, D.C.: Corpus Books, 1969), 108.

race is included and through whom it is saved. Though the pretemporal aspect of this hypostatic union is primordial for Barth, a Maximian understanding of deification carries this notion as well. Secondly, both systems of thoughts offer a very clear teleological path for humanity: in Barth, this is the exaltation of humanity, in Eastern Orthodoxy, this is the deification.

The subjective aspect of salvation

A shallow reading of Barth's doctrine of election might easily result in saying that apart from a passive idleness, he leaves no place for human response. A more careful analysis, on the contrary, allows us to see that this is not the case: "The universality of God's election of all humanity... does not obliterate the particularity of the community or individual human beings".²² Already the headings of the respective chapters of *CD II/2* prove this, where Barth, after speaking of *The Election of Jesus Christ* (§33), immediately turns to the discussion of *The Election of the Community* (§34) and *The Election of the Individual* (§35). Although it is true that God's gracious election and our consequential exaltation in Christ are unconditionally valid regardless of the human response of faith and obedience, it is exactly this "objective participation in Christ [that] *guarantees* that participation in Christ will also include a subjective form".²³ As Barth himself puts it:

"... God elects man in order that man may be awakened and summoned to elect God, and to pray that he may give himself to Him, and that in this act of electing and prayer he may exist in freedom before God..." (*CD II/2*, 180)

The answer that man can give to the divine achievement is faith, love, laud, recognition and honour (*CD II/2*, 126). The riddle or dark mystery which concerns Barth, in fact, lies not on the divine side (why would God reject some?) but on the human side (why would some not respond positively?).²⁴ This obedience of faith as a positive response is truly the *telos* of every human. By responding positively to the calling of God's grace, the individual human being participates in the life of God. This sharing and participation, however, does not in the least result in any ontological transformation.²⁵ Rather, it becomes the fulfilment of the original covenantal partnership with God (*CD II/2*, 315). Yet this process of individual affirmation cannot take place except for the witnessing community, the Church. The election of the community, which is the only possible "middle term" by which the danger of individualistic interpretation of salvation is averted, stands between the election of Jesus Christ and the election of the individual.²⁶ If Jesus Christ is the primary locus of participation,

²² Greggs, *Barth*, 32.

²³ Neder, *Participation*, 18.

²⁴ Hunsinger, *How to read Karl Barth*, 131.

²⁵ Neder, *Participation*, 19.

²⁶ Balthasar, *The Theology of Karl Barth*, 183.

as it has been pointed out above, then the Church becomes the secondary locus for this teleological fulfilment.²⁷

Even though the human participation is already and fully real in Jesus Christ²⁸, yet Barth still upholds the imperative of “growth” in the obedience, since our participation is something that belongs to the eschatological future. This is precisely the reason why he “never speaks directly of a participation in God *in this world* with respect to anyone other than Jesus”.²⁹ The tension between the present and the coming reality hence is confirmed by Barth regarding our exaltation, without unsignifying its transformational power already in the “here” and “now”.

Speaking of the subjective aspect of salvation in the doctrine of *theosis* in the Eastern Orthodox theology, it is of primary importance to put a high emphasis on the divine-human synergism by which the individual undergoes this transformation. The grace of God as it was manifested to humankind most abundantly in the Incarnation of the divine Logos is the basis of human salvation. Without the hypostatic union of Christ and the deification of his human nature, any effort for self-salvation or self-deification would essentially fail. Nonetheless, since our *telos* was fulfilled in Christ, we can freely respond to the participation in the life of God. Our objective participation thus creates – rather than guarantees – the possibility to respond subjectively to this reality. The human freedom to choose to participate in Christ was always maintained by the Greek Fathers, which resulted in the condemnation of *apokatastasis* in 553 CE.³⁰ Once this free choice is made, deification starts taking place. But how should this be understood? The terminology at this point unavoidably becomes ontological. Due to the hypostatic union and the resurrection of Christ, his humanity “in virtue of the ‘communication of idioms,’ is penetrated with divine ‘energy’” creating a “*deified* humanity”.³¹ Since the Incarnate Logos bore the humanity that all human beings share, this *communicatio* necessarily affects also those who are “in Christ”. Thus the “incarnate Logos calls us to share in his saved and glorified humanity through a free personal decision”.³² Despite popular misinterpretations, this participation by no means results in change in essence. Most emphatically Gregory of Palamas argued that the human participates not in the very essence of God, but in the uncreated energies of God, thus the distinction between Creation and Creator, human and divine is not blurred but essentially maintained.³³ Neither the human is

²⁷ Due to the limited space, it is impossible to present the unavoidable tension what the idea of “inner circle” and “outer circle” together with its soteriological consequences mean, though the point has to be made that precisely it is in the “inner circle” where the participation is “active for the believers” - Greggs, *Barth*, 33–4.

²⁸ Neder, *Participation*, 26–8.

²⁹ McCormack, *Participation*, 247.

³⁰ Meyendorff, *Byzantine theology*, 163.

³¹ Meyendorff, *Byzantine theology*, 164.

³² Meyendorff, *New Life*, 492.

³³ Georgios I. Mantzaridis, *The Deification of Man: St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition* (Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1984), 104.

dissolved into the divine essence, nor the divine into the human. Human deification is to be understood not in terms of *transubstantiation*, but rather in terms of on-going process of *sanctification*, which reaches its final stage only in the eschaton.³⁴

The practical implementation of *theosis* is closely bound to the ecclesiastical sphere. Already Pseudo-Dionysius, who can be regarded as the first real “proponent of deification”, emphasises the ecclesiastical character of deification when he identifies Baptism with the “divine birth” which raises the believer to union with God.³⁵ Following his footsteps, Maximus sees the whole course of the liturgy as a ladder which helps the believer to ascend to God through participation and contemplation.³⁶ Though in the writings of the theologians of the East, deification is clothed in highly mystical terms, it is never the privilege of a spiritual elite, but accessible to all who through Baptism, Eucharist and Liturgy are willing to become by grace everything that Christ is by nature.

As a brief conclusion, it can be noted that despite the fact that Barth and the Eastern theologians use different terminology to describe the human transformation and suggest different means by which one can participate in the divine life, both of them present an ecclesiastically oriented understanding by which one can come to respond positively to the divine grace.

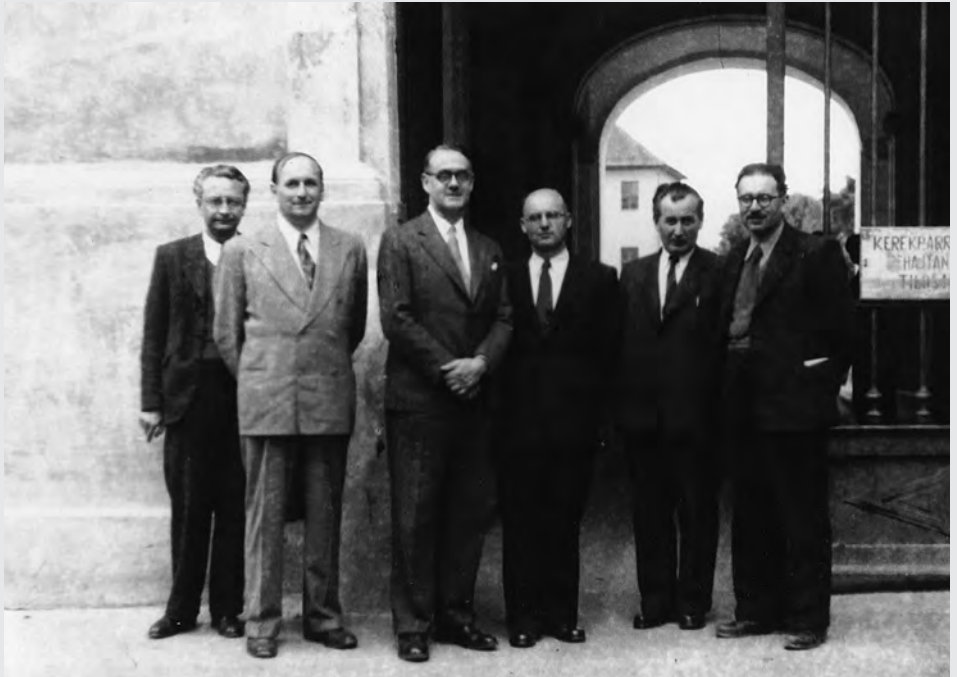
Conclusion

In this paper I was looking for the objective and subjective aspects of salvation as they are presented in Barth’s doctrine of election and the Eastern Orthodox concept of *theosis*. It has been pointed out that regarding the objective ground for human salvation, both of them argue that the hypostatic union of Christ, in which the whole humanity is represented, is the key to understanding the individual’s participation in God as the ultimate goal of one’s existence. Even though Barth and the Greek Fathers offer different means by which the individual can realise this objective reality, they both agree that human participation in the life of God is essentially active within the witnessing community of believers, i.e. the Church. In the midst of the postmodern spiritual chaos described in the beginning, these two systems offer a Christologically-grounded and ecclesiastically-oriented Christian vision for human participation in God’s life, through which the individual’s anxiety can finally find rest in the salvific grace of God.

³⁴ Melchisedec Törönen, *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 190.

³⁵ Paul M. Collins, *Partaking in Divine Nature Deification and Communion* (London and New York: T&T Clark, 2010), 105.

³⁶ Russel, *Deification*, 270.



Visit by ecumenical delegate Robert Mackey. 24 May 1951

Gabriella Rácsok

FILM AND THEOLOGY IN CONVERSATION ON THE SILENCE OF GOD ON THE BASIS OF INGMAR BERGMAN'S *WINTER LIGHT*

Introduction

In his autobiography, *The Magic Lantern*, Swedish director, Ingmar Bergman (1918–2007) writes the following:

“I have struggled all my life with a tormented and joyless relationship with God. Faith and lack of faith, punishment, grace and rejection, all were real to me, all were imperative. My prayers stank of anguish, entreaty, trust, loathing and despair. God spoke, God said nothing. Do not turn from me Thy face.”¹

Bergman's oeuvre was accompanied by the cinematic expression of this “tormented and joyless relationship”. His films dealing with religious themes can be considered to be part of a “spiritual journey”:² they depict “the spiritual struggle of contemporary man who, bereft of transcendent certainty, is threatened by isolation, meaninglessness, and death.”³ Starting with *The Seventh Seal* (1956), the main theme of his films is the silence of God, the experience of the absence of God.

¹ Ingmar Bergman, *The Magic Lantern*, trans. Joan Tate (London: Penguin Books, 1987), 204.

² Generally, Bergman's oeuvre is divided into “religious” and “secular” periods. In a narrow sense, explicitly religious experience (e.g., the question of God's existence) is represented in *The Seventh Seal*, *Virgin Spring* and *Winter Light*. In broader terms, we can regard his films religious that express spiritual quest, or are about search for the meaning of life, the experience of human suffering and isolation. Michael Bird, “Ingmar Bergman”, in *Religion in Film*, eds. John R. May, Michael Bird, (Knoxville: The University of Tennessee Press, 1982), 144.

³ Charles B. Ketcham, *The Influence of Existentialism on Ingmar Bergman, An Analysis of the Theological Ideas Shaping a Filmmaker's Art*, Studies in Art and Religious Interpretation, vol. 5 (Lewinston / Queenston: The Edwin Meller Press, 1986), 113.

Bergman's works have often fallen prey to strict categorisation. Christians, agnostics, atheists and existentialists alike would have liked to claim Bergman on their side. His works have been forcedly Christianised,⁴ denied of any religious or transcendental dimensions,⁵ used as a 'vet's horse' to illustrate various psychological symptoms⁶ or considered to be a mouth-piece of various (theist or atheist) existentialist movements.⁷ It is true that in his 'religious films' Bergman employs Christian symbols, events, stories, biblical and liturgical texts, and describes moods generally related to an existential approach to life. Yet, it is important to recognise that he does not use these with the purpose of apologetics, dogmatic instruction or philosophical reasoning. The religious symbols he applies are parts of a "mythology" or a "tradition" or a "system" which provide him with some of "the descriptive metaphors necessary to communicate the nature of human experience."⁸ Expressions of particular existential moods can be part of Bergman's personal confession to honestly reveal his own struggles.⁹

It is not theological, philosophical or psychological questions that Bergman discusses in his films, although he transforms philosophical, theological or psychological ideas into films.¹⁰ In his films, he depicts the nature of human experience, but his approach is not that of a theologian, a philosopher or a psychologist but of an artist, using cinematic solutions not to be didactic but to hold a mirror up in front of us. His purpose is not to pronounce judgment but to communicate, "to create reaction".¹¹ This study is an attempt to enter that dialogue.

Film and theology in dialogue

In dialogue between film and theology, it seems desirable to set up rules that can help us avoid the use of unfair reflection on behalf of theology – when, for example, a film is used merely to illustrate the theorem of some theological truth,¹² and is driven

⁴ E.g. Arthur Gibson, *The Silence of God, A creative response to the films of Ingmar Bergman* (New York: Harper & Row Publishers, 1969).

⁵ E.g. Irving Singer, *Ingmar Bergman, Cinematic Philosopher, Reflections on His Creativity* (Cambridge: The MIT Press, 2007).

⁶ E.g. Daniel Dervin, "Ingmar Bergman's Films: 'The Spider-God and the Primal Scene,'" *American Imago – A Psychological Journal for Culture, Science and the Arts* 40, no. 3 (1983): 207–232.

⁷ For possible existentialist approaches and their representatives see Ketcham, *The Influence of Existentialism*, 178–186.

⁸ Ketcham, *The Influence of Existentialism*, 115.

⁹ Miklós Györfy, *Mágia és mesterség, Ingmar Bergman művészete* (Budapest: Európa Könyvkiadó), 2014, 139. See for example Stig Björkman – Torsten Manns – Jonas Sima, *Bergman on Bergman, Interviews with Ingmar Bergman* (New York: Da Capo Press, 1993), 164–167.

¹⁰ It would not take one far to set one's starting point in Bergman's philosophy, theology or psychology when trying to analyse his films. Gábor Gelencsér, "Álomjátékok – A Bergman filmek formavilága," in *Más világek, Filmelmzések* (Budapest: Palatinus, 2005), 51.

¹¹ "A film is made to create reaction" – said Bergman himself. Ingmar Bergman, "Why I Make Movies," *Horizon* 3, no. 1 (1960): 4–9.

¹² Robert K. Johnston, *Reel Spirituality, Theology and Film in Dialogue* (Grand Rapids, MI: Baker Book House Company, 2000), 49–53.

into “ecclesial servitude”.¹³ Just as we cannot be content with only focusing on how a film agrees or disagrees with our theological views, because in that case we will fail to see what the film is about. That is why it is important first to understand how the film sees or represents reality; and that way of seeing should not be discarded without trying to understand it.¹⁴

The Czech theologian Ivana Noble establishes so-called “rules of translation” and applies them to the dialogue between theology and culture.¹⁵ She is influenced by Paul Tillich’s method of correlation, especially by the way Tillich considers church and culture existing not in parallel but within each other. “The Kingdom of God includes both while transcending both.”¹⁶ For Noble, this means that theology does not look at culture from the outside, but from within, which itself is part of. “Participating in the symbolic language of religious traditions and their theological expressions, as well as of the present culture (and subculture)”, the theologian can “interpret the texture of one with the help of the other.” Taking this as her starting-point Noble suggests the following rules of reciprocity:¹⁷

1) Rules of translation are required between the two domains (languages). For the translation to become possible, it is important to know both languages. Noble considers it ideal when translating into one’s “mother tongue”, which, in the case of theologians, is the language of theology. The cultures we live in permeate us, but this does not necessarily mean that we have sufficient knowledge of the languages of arts or other forms of contemporary cultures. It requires extra effort to understand a particular artistic medium from within, to learn its specific language, even if for a theologian it may no longer be just the second, but the third or fourth learned language. Without this, however, we cannot speak about translation, only about “guessing and fabricating”.

2) The fact that we know one language (in our case theology) better does not mean that that language is better. In other words, knowing a language (even in the case of the language of theology) does not qualify us for superiority.¹⁸ Competition between languages would have negative effects on the quality of translation. Instead of ‘Ultimate Reality’ self-affirmation becomes decisive. Tillich draws our attention to the fact that neither language can be considered as ultimate, while both can symbolically express the Ultimate.¹⁹

¹³ Richard A. Blake, S.J., *Screening America: Reflections on Five Classic Films* (New York: Paulist Press, 1991), 289.

¹⁴ John Lyden, *Film as Religion: Myths, Morals, and Rituals* (NYU Press, 2003), 19.

¹⁵ Ivana Noble, *Theological Interpretation of Culture in Post-Communist Context, Central and European Search for Truth* (Surrey: Ashgate, 2010).

¹⁶ Noble makes reference to Paul Tillich, “Aspects of a Religious Analysis of Culture,” in *Theology of Culture* (London – Oxford – New York: Oxford University Press, 1968), 51.

¹⁷ Noble, *Theological Interpretation*, 6–8.

¹⁸ Johnston also speaks of succession or sequence and not of subservience. Johnston, *Reel Spirituality*, 64.

¹⁹ Noble makes reference to Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper & Brothers Publishers, 1958), 41, 44.

3) When moving in the domains of two languages, we must be careful not to identify the message conveyed in one language in terms of the categories of the other one, that is, the categories of one language cannot be forced on the other. We can go so far as to translate a given language communication (for example, art) into our own language (theology), but there cannot be semantic equation between the two formulations or expressions. This also means that a theologian must be able to accept the way an artist uses the freedom of analogy to translate religious symbols into his/her own language.

4) Interpreting cultural symbols by means of theological language – and vice versa, interpreting theological symbols by means of cultural languages – “presupposes not only the knowledge of the other language, but also the ability to engage in the world of meaning of what is being interpreted, and creatively represent it.” This requires the re-discovery of the aesthetic dimension of the theological language.

5) In the mutual learning process, the “native speakers” of one language must perceive the pluralistic and constantly evolving self-interpretation of the other domain, while emphasizing the common goals of theology and culture. This is to “avoid the traps of dialogue for dialogue’s sake, self-affirmation or mutual affirmation”, and it will “allow the ‘Ultimate Reality’ to shine through their ‘ultimate concern’.”

Noble’s approach exposes the self-delusion of theology as a temptation that theology better understands the symbols in culture than anyone else does. Instead, theology has a particular contributing role: since it has a more direct access to the traditions of religious practice, it can play the role of a reminder. Theology can remind us of our lost relationships to “reopen lost access to the symbolic worlds of meaning in which faith, hope and love make bonds between people and God, transform their relationships to each other and to the world in which they live.”²⁰ In our dialogue with *Winter Light*, on behalf of theology, we are trying to take these reciprocity rules into account.

Genre-specific features of *Winter Light*

The main theme, the silence or absence of God is depicted in three stages, by way of “reduction”: “Through a Glass Darkly – conquered certainty. *Winter Light* – penetrated certainty. The Silence – God’s silence – the negative imprint.”²¹ Jesse Kalin

²⁰ Noble, *Theological Interpretation*, 9. One of the difficulties of today’s people is that the symbols of hell, heaven, resurrection, paradise, the kingdom of God etc. are not appropriate for expressing their own experiences.

²¹ *Images: My Life in Film ...* Originally *Virgin Spring*, *Through a Glass Darkly* and *Winter Light* would have formed a trilogy. What we know as a trilogy today seems to have been a “sudden” idea: “Today I see this view as a rationalization created after the fact. I tend to look sceptically at the whole trilogy concept. [...] Today I feel that the ‘trilogy’ has neither rhyme nor reason. It was a *Schnaps-Idee*, as the Bavarians say, meaning that it’s an idea found at the bottom of a glass of alcohol, not always holding up when examined in the sober light of day” (Bergman, *Images*). See also Olivier Assayas – Stig Björkman, *Gespräche mit Ingmar Bergman*, trans. Silvia Berutti-Ronelt (Berlin: Alexander Verlag Berlin, 2002), 79.

applies the classical meaning of metaphysics when explaining Bergman's idea of 'reduction': finding the most basics of life by stripping away everything that is inessential. Thus, the trilogy is holding a mirror up in front of us in which we can see

"ourselves as human beings in the twentieth century: what is deepest and most true and essential about us, and what meaning we can find for our lives in the face of this truth. His goal is an essential portrait. [...] a picture of what we each look like without our protective illusions, evasions, and lies. Such reduction to essentials provides a mirror in which we can see ourselves as we truly are, face to face."²²

This reduction is supported by Bergman's choice of genre. The trilogy, along with Bergman's *Persona*, has been called 'chamber works.'²³ Each film, with limited space, with little action, with very few characters and without great leaps in time (approximating "real" time), presents 'intimate processes', spiritual crises: the loneliness and the vulnerability of modern man and woman who are unable to love (and to be loved) and have lost faith. The film can be placed in the category of 'closed situational drama' since the characters are limited to a well-defined space and time (*Winter Light* e.g. presents the happenings of three-four hours) and the drama takes place within those limits.

The trilogy can be viewed as a "reduction" from an aesthetic point of view, too. It is with the trilogy that Bergman's wild eclectic or Gothic style starts to become more modest, "toned-down and spare." Artificial intense lighting, and high contrasts are replaced by natural lighting; there are no flashbacks, no broad perspectives; and the camera becomes more sensitive to the movements and expressions of the human face; the rhetorical dialogue is more and more replaced by close-ups that compensate for the extreme reduction of the characters.²⁴ The films of this period (1961-1972), carrying the characteristics of what is called expressive minimalism, rely on two decisive motives: the facial expressions of the characters and a particular landscape.²⁵

The camera becomes "an X-ray (or better, a polygraph) machine, piercing the defensive masks of the characters and disclosing their innermost states."²⁶ The close-ups of faces against naked or minimal background express the need for the uncovering of the truth of who we really are. Truth is found by removing what hides it. All that

²² Jesse Kalin, *The Films of Ingmar Bergman* (Cambridge University Press, 2003), 1.

²³ Bergman was inspired by August Strindberg's 'kammerspiel' in choosing this 'genre' for the composition of the trilogy. See Györfy, *Mágia és mesterség*, 142; Brother DePaul, C.F.X.: "Bergman and Strindberg, Two Philosophies of Suffering," *College English* 16, no. 8 (1965), 628.

²⁴ Birgitta Steene, "Images and Words in Ingmar Bergman's Films," *Cinema Journal* 10, no. 1 (1970): 24-25.

²⁵ András Bálint Kovács, *A modern film irányzatai, Az európai művészfilm 1950-1980* (Budapest: Palatinus Kiadó, 2005) 161, 182-187

²⁶ Peter Matthews, "The Hard Stuff," *Sight and Sound* 12, no. 1 (January 2002): 24-26, Bergmanorama – The Magic Works of Ingmar Bergman, accessed May 29, 2007, http://www.bergmanorama.com/sightsound02_matthews.htm.

is unnecessary is taken away and a person's innermost nature is revealed, ready to be seen. In religious terms it is a time of revelation: 'Before we saw ourselves as through a glass darkly, but now, as we are – face to face'. The masks of deception are removed, and we stand naked before ourselves in an uncompromising mirror. It is no longer possible to pretend or to lie. Bergman's characters are often placed before a mirror, searching for or sometimes hiding their true faces, or confronted through the gaze of another person searching what is behind their appearance.²⁷

Bergman's characters are abandoned, the others have turned away from them and as a reaction to, they turn further away from themselves. Human relationships are determined by the direction and extent of turning away. Bergman's characters keep turning toward or turning away, unable to escape their mutual need for one another. The Bergmanian close-up often puts two faces close together, partly or even totally overlapped, usually looking in different directions. "This concept of turning and the repeated images of face in motion toward and away, is the spine of the moral skeleton that Bergman's reduction reveals."²⁸ It is not only faces but hands as well that are frequently shown in close-ups. When they express a desire to connect to the other, and attempt to stroke the other it is always a slow reaching out, weighed down with the fear of being rejected. We can see hands grasping and being engaged with objects as a way of escape either from confrontation or to find comfort. We can see hands being tensely drawn back: the painful realisation of inability or lack of will to respond to the other. We can see hands shamefully withdrawing, humiliated by refusal. There are diseased hands: one's personality filling the other with disgust.²⁹ Turning toward the other, reaching out to the other is possible for Bergman, but it is difficult, and without the certitude of permanence. Embracing and supporting the other makes the individual vulnerable to being rejected and being turned away from.³⁰

About the use of landscapes Kalin makes the following observation:

"From [Bergman's] first pictures on, the character of the places in which his subjects and their stories are set is always significant and conveys in its physical features a representation of important elements of their spiritual struggles. What Bergman shows us throughout his films are landscapes in which the moral and the visual are fused into one representation."³¹

Steen considers these as some Gothic³² remnants in Bergman's use of the landscape, whereby the landscape serves as an emblematic element: the bare trees, the frozen

²⁷ Kalin, *The Films of Ingmar Bergman*, 2–10.

²⁸ Kalin, *The Films of Ingmar Bergman*, 12.

²⁹ William Alexander, "Devils in the Cathedral: Bergman's Trilogy," *Cinema Journal* 13, no. 2 (1974): 27.

³⁰ Kalin, *The Films of Ingmar Bergman*, 12.

³¹ Kalin, *The Films of Ingmar Bergman*, 2.

³² Steene applies this term to the director's use of the landscape (the surroundings and the weather) to visualise the different moods of or externalise the feelings of the characters ("Images and Words" 25f).

lake, and the setting sun – all these contain or depict visually the drama unfolding between the characters. The landscapes express emotions, states of mind: suffering, spiritual unsoundness, abandonment, desolateness, fear. What we see outside in nature, tells us of what is going on within. The close-ups and the symbolic use of the landscapes together are constituent parts of the so-called expressive minimalism.³³

Possible points of encounter for theology

The dialogue between film and theology can take several forms. This study seeks to describe the theological questions spotted behind the religious experiences of the characters, as well as to retrace and reflect on the questions raised by the film in its own language.

Austere winter atmosphere permeates the film. When Tomas starts to recite the Lord's Prayer: "[t]hy will be done on earth as it is in heaven," the camera shifts to a series of external scenes, each fading into one another, in snow, cold and dusk as if to depict the earthly condition, the climate of the human heart. The church looks like an abandoned ruin among bare trees. Along with the hardened ground and a half-frozen river it suggests a feeling of alienation and abandonment.³⁴ In the organist Blom's words "everything is in the grips of death and decay"; or as Märta puts it: "A Sunday in the Vale of Tears". The grey sky presents the absence or the silence of God.³⁵ As if a cinematic representation of Heidegger's description of the world from which God is absent were unfolding before our eyes: the god has withdrawn himself, as the sun goes below the horizon, and only darkness abounds.³⁶ The snow and the ice depict the frozen quality of the people's personalities and their situation.

The cold and empty church (as well as David's pained and distressed face) is the visual denial of the purpose of the Holy Communion: to bring "consolation and bliss". What we see is an "empty, dead, hollow routine".³⁷ Tomas' mechanical reciting of the liturgical text, the perfect symmetry of the architecture, and the shadowless light communicate a deathly atmosphere.³⁸ Up to the concluding scene of the film, this greyish and shadowless light dominates the film. The title of the film is *Winter Light* in English, and *Licht im Winter* in German. The original title was *Nattvardsgästerna* (*The Communicants*). The central theme of the film is indi-

³³ Kovács, *A modern film irányzatai*, 182–187.

³⁴ Birgitta Steene, "Archetypal Patterns in Four Ingmar Bergman Plays," *Scandinavian Studies* 37, no. 1 (1965): 72.

³⁵ Gelencsér, "Beszédcsend – Trilógia," in *Más világok, Filmelmzések* (Budapest: Palatinus, 2005), 74.

³⁶ Our situation is "... neither atheism nor theism, but a description of the world from which God is absent. It is now the night of the world [...] the god has withdrawn himself, as the sun sets below the horizon. And meanwhile the thinker can only redeem the time by seeking to understand what is at once nearest and farthest from man: his own being and Being itself." William Barrett, *Irrational Man, A Study in Existential Philosophy* (Garden City, New York: Doubleday Anchor Books, 1962), 209.

³⁷ Vilgot Sjöman, "From *L 136*: A Diary of Ingmar Bergman's *Winter Light*," *Cinema Journal* 13, no. 2 (1974): 35. Vilgot Sjöman (1924–2006) was an assistant to Bergman during the shooting of *Winter Light* and kept a diary about the phases of making the film.

³⁸ Hubert I. Cohen, *Ingmar Bergman: The Art of Confession* (New York: Twayne Publishers, 1993), 183.

cated in Tomas' prayer: communion with Christ and one another, or the lack of any communion.³⁹

David, the writer in *Through a Glass Darkly* says: "One draws a magic circle around oneself – to keep everything out that doesn't fit one's secret games. Each time life breaks the circle, the games become puny and ridiculous. So one draws a new circle and builds new defences." Each film of the trilogy presents characters who draw such magic circles around themselves. In *Winter Light* it is the wife of Tomas who – as long as she lived - used to protect him from everything that was evil, ugly and dangerous to his vision of himself, God or God's world. But since her death the pain of loss has constituted this pervasive circle. The teacher (Märta) lives in the spell of her love for Tomas by almost objectivizing him as a property ("my poor Tomas"). Jonas, a church member embodies the global anxiety, helplessness and vulnerability of man of the atomic age, confronting "the dreadful and total contingency of human existence".⁴⁰ The close-ups of faces picture this claustrophobic state well. We can look at these depictions as the cinematic representations of what theological tradition views as preoccupation with oneself, being curved in on oneself.⁴¹

The most common form of this preoccupation with oneself is the love of oneself (*amor sui*), which, on the one hand, prevents us from approaching the other person for the sake of himself/herself and, on the other hand, prevents us from loving God for Godself.⁴² In other words, sin in this approach is objectification – objectification of the other person and of God.

The latter one is formulated in special images of god in *Winter Light*. The motif of the spider-god⁴³ returns in *Winter Light* in the dialogue between Tomas, and Jonas. The dialogue becomes Tomas' "confessional monologue":

TOMAS – I'm no good as a clergyman. I put my faith in an improbable and private image of a fatherly god. One who loved mankind, of course, but me most of all. [...] what a monstrous mistake I made. [...] Picture my prayers to an echo-god – who gave benign answers and reassuring blessings. Every time I confronted God with the

³⁹ "We thank thee, Almighty father who through Thy Son Jesus Christ – hast instituted this Holy Communion to our consolation and bliss."

⁴⁰ Barrett, *Irrational Man*, 65.

⁴¹ I thank Duth theologian Martien E. Brinkman for this possible approach. Martien E. Brinkman, *Jesus Incognito – The Hidden Christ in Western Art since 1960* (Amsterdam / New York: Rodopi, 2013), 68. In the history of theology, among others, it was Augustine, Luther, and Pannenberg who described sin with the concept of *homo incurvatus in se ipsum*. See Wolfhart Pannenberg, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 40–49.

⁴² Pannenberg, *Was ist der Mensch?*, 47.

⁴³ According to a psychological interpretation the spider-god motif expresses Tomas poisonous self-hatred (Marta to Tomas: "You'll hate yourself to death.") It is also present in the form of harming others: it confirms Jonas delusional fears which lead to suicide and cruelly attacks Marta womanhood. Dervin, "Ingmar Bergman's Films," 218.

realities I witnessed – he turned into something ugly and revolting. A spider god, a monster. So I fled from the light, clutching my image to myself in the dark.

Tomas admits that the god he trusts simply echoes his own beliefs and wishes. God is a god made in the image of man; a mere projection. The god Tomas has created for himself is supposed to be a protecting god (just like his mother and wife): against fear of death, against the horrible things of life. But he has experienced god as a destructive force, as an evil power.⁴⁴ When human beings attempt to incorporate God into a system, trying to transform god into a mere object, in Paul Tillich's words,

“God appears as the invincible tyrant, the being in contrast with whom all other beings are without freedom and subjectivity. He is equated with the recent tyrants who with the help of terror tries to transform everything into a mere object, a thing among things, a cog in the machine they control.”⁴⁵

Tomas struggles with his negative experiences of a non-communicative God. God's silence in the midst of the horrors of this world becomes unbearable and God is experienced as terrifying, not compassionate and loving: a spider-god.⁴⁶

Bergman's characters do not perceive the presence but only the absence of God. For them, a god who is silent does not exist. That is why there is only one character whose experience of God is eventually positive: ‘Daddy spoke to me’, says Minus, the son in *Through a Glass Darkly*. *Winter Light* exposes how much our expectations of a perfectly loving God are determined by the analogy we use to define the love of God.⁴⁷ According to David in *Through a Glass Darkly*, all kinds of love are God:

⁴⁴ Steene, “Archetypal Patterns,” 73. The god he got to know was not of light but of darkness. Bergman again presents rejection of the classical metaphysical arguments on the problem of evil: the reality of evil cannot be reconciled with a perfect (omnipotent, omniscient, omnipresent) and loving God (Györfly, *Mágia és mesterség*, 144; Ketcham, *The Influence of Existentialism*, 166). God can only be a “spider-god, a monster” whom he cannot love or forgive, thus cannot believe in. A God who does not care does not exist anymore (Kalin, *The Films of Ingmar Bergman*, 7).

⁴⁵ Paul Tillich, *The Courage To Be* (New Haven: Yale University Press, 1961), 185.

⁴⁶ Some theologians maintain that the existential doubt depicted in the films of Ingmar Bergman has theological implications and is in connection with the notion of God as Totally Other, who is beyond comprehension (Bird, “Ingmar Bergman”, 146). Tracy explains that Luther speaks of God's hiddenness not only in this sense, but in a rather ambivalent sense as well. God's hiddenness can be so overwhelming that God is sometimes experienced as purely frightening, not loving, “sometimes even as an impersonal reality – ‘it’ – of sheer power and energy, signified by such metaphors, such fragmentary metaphors as abyss, chasm, chaos, horror. [...] It is this radical sense of God's hiddenness which one senses in Paul Tillich at his most dialectical in his pleas for a ‘God beyond God’, and in such artists, inspired by Swedish Lutheran culture, as Ingmar Bergman” (David Tracy, “Form & Fragment: The Recovery of the Hidden and Incomprehensible God.” *CTI Reflections* 3 (1999): 82, Center of Theological Inquiry, accessed on April 28, 2006. http://www.ctinquiry.org/publications/reflections_volume_3/download_volume_3/tracy_essay.pdf).

⁴⁷ For introducing some of the expectations of God resulting from different analogies applied see Daniel Howard-Snyder – Paul K. Moser, eds., *Divine Hiddenness, New Essays* (Cambridge University

“The highest and the lowest, the most ridiculous and the most sublime.” In the first episode of the trilogy, divine love is primarily in analogy of parental love. In the concluding scene it is not important what David tells his son Minus, but that communication happens between father and son.⁴⁸ However, this notion of God is a “reduced” one; God becomes “a subjective need, a projection of our fear of life and death”.⁴⁹

Bergman considers the *Communion* as the parody of the theorem of religion at the end of *Through a Glass Darkly*.⁵⁰ The theorem “God is love, and love is God. Love is the proof of God’s existence. Love exists as something real in the world of men and women,” is repeated almost word for word. However, in the organist Blom’s words it becomes a jargon, an outpouring of a miserable clergyman. In *Winter Light* there are no parents, no wife providing maternal protection. The death of divine love, a “problem-solving” God, a *deus ex machina* built on the analogy of parental love is necessary. In Christian theology, among others, Dietrich Bonhoeffer gave voice to this thought:

“Here is the decisive difference between Christianity and all religions. Man’s religiosity makes him look in his distress to the power of God in the world: God is the *deus ex machina*. The Bible directs man to God’s powerlessness and suffering; only the suffering God can help. To that extent we may say that the development towards the world’s coming of age [...], which has done away with a false conception of God, opens up a way of seeing the God of the Bible, who wins power and space in the world by his weakness.”⁵¹

What follows from this? Dependence and need are not appropriate descriptions of our relationship with God. The essence of redemption is not that the individual is placed in a protected place where she/he can be safe from doubts and self-justification. In other words, we cannot be religious if religion is defined as a system that considers God (gods) as the fulfiller of our desires and needs or a mere problem-solver.⁵² Tomas’ echo-god is the god of this kind of religion.

Bergman divided the film into three parts: 1. destruction –breaking up the theorem “God is love”; 2. emptiness after the destruction; 3. the awakening of a new faith.⁵³ Tomas stands before the altar. “What a ridiculous image,” he says staring at the crucifix: the tortured son of God between the knees of God the Father. Bergman begins to break up his theorem– God is love, love is God. Tomas declares his disbe-

Press, 2002), 7–8.

⁴⁸ Ketcham, *The Influence of Existentialism*, 136.

⁴⁹ Steene, “Images and Words,” 30.

⁵⁰ *Bergman on Bergman* 164–167

⁵¹ [Tegel] 16 July [1944], Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison* (New York, NY: Touchstone, 1997), 361.

⁵² William Hamilton, “Dietrich Bonhoeffer,” in *Radical Theology and the Death of God*, eds., Thomas J. Altizer – William Hamilton (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1966), 116.

⁵³ Sjöman, “From *L 136*,” 36.

lief, and unwillingness to worship a God who sacrifices his Son, turns away from the one who lives his life perfectly in accordance with his will.⁵⁴ Märta arrives:

MÄRTA – What is it, Tomas?

TOMAS – Anyhow it would leave you cold... God's silence.

M – God's silence?

T – God's silence. (*starts coughing*⁵⁵) Tomas Persson and his wife were here, and I could only talk drivel. Cut off from God. Yet I had a feeling that each word was fateful, somehow.

[...]

MÄRTA – You're impossible at times: 'God's silence. There's no word from God.' God doesn't exist! It's as simple as that. [...] You must learn to love.

TOMAS – And you can teach me that?

M – Not me... I don't have magic powers.

This is the next step towards smashing the coda – “love cannot be equated on a one-to-one basis with a transcendent God, nor is love some miraculous cure-all.”⁵⁶

Tomas has done away with the God of metaphysics: we cannot argue any more for the existence of God by means of logic or the traditional symbols of God's actions manifest in creation – all this is absurd. He feels free now, but at this point he can only define what he is free from:⁵⁷

TOMAS – If there is no God. Would it really make any difference? Life would become understandable. What a relief! And thus death would be a snuffing out of life. The dissolution of body and soul. Cruelty, loneliness and fear [...] all these things would be straightforward and transparent. Suffering is incomprehensible, so it needs no explanation. There is no creator. No sustainer of Life. No design.

The camera dollies on Tomas; the vestry is suddenly filled with light through the window from behind; he looks around, stares at the window, then at Christ's face on the wall; there is absolute silence. “My God, why have you forsaken me?” He then goes back to the church; the same light pours in through the church window as he enters. He falls to the ground; his face is flooded by the sunlight (“...the Lord let the light of His countenance shine upon you, and be gracious unto you” – the words of the blessing pronounced at the end of the communion service). He utters the words: “I'm free, free at last.” He is free from the “metaphysical god”, the one that holds the

⁵⁴ Ketcham, *The Influence of Existentialism*, 153.

⁵⁵ The sick body is the result of lack, some kind of flaw. Something has broken or gone wrong between man and man, man and God (Gelencsér, “Beszédes csend”, 75)

⁵⁶ Ketcham, *The Influence of Existentialism*, 160.

⁵⁷ Ketcham, *The Influence of Existentialism*, 153, 167.

suffering Christ (and Tomas?) between his knees. However, at present there is nothing to take the place of his echo-god.⁵⁸

What follows is a lengthy sequence without words, close-ups and emotions – a primary, superficial depiction of emptiness. The camera watches from a distance; the high-shots express Tomas' loneliness. Human voice is inaudible, only the non-stop thundering sound of the rapids is heard. Deafening silence that overcomes any other voice: even Märta's words cannot get through to the unresponsive Tomas.⁵⁹

Bergman presents the hell of being curved in on oneself in the context of a liturgical event, the Lord's Supper, or communion, derived from the Latin theological language. Those taking the Lord's Supper are in communion with God and with one another. The question is whether a person being curved in on oneself is capable of being open to the O/other. Jonas, the tragic character of the film does not have this ability: he chooses suicide.

Towards the end of the film, Märta, who earlier said to Tomas that she did not have magic powers and that she would never pray again, now kneels; bows her head; in extreme close-up, her face in silhouette; she prayerfully says: "If only we could feel safe. And dare show each other tenderness. If only we had some truth to believe in. If only we could believe..."⁶⁰ By the time she utters this last sentence, the camera has shifted to Tomas (auditory overlap), and we see his bent head in his hand almost exactly as Märta's is in hers, trying to decide. Tomas looks up and takes a deep breath – "Nothing more is needed to indicate the new feeling which moves inside the pastor."⁶¹ The scene moves to Märta's face against the back lighting of a window. "The Lord turn his face toward you and give you peace," the same words of blessing were pronounced in the morning service with a close-up shot of Märta's then emotionless face. Now for the first time we see her calm and peaceful.⁶² The next shot is a close-up of Tomas before the altar, his face is pale and anxious; he is covered in light (church chandeliers and some candle light); his eyes are fixed on nowhere in the middle-distance as he begins the service with the words: "Holy, holy, holy is the Lord of hosts. The whole earth is full of his glory." This is Tomas' first attempt to step out from his magic circle. Märta's "prayer is in a sense answered: he responds to her love by going on with the service in that empty country church. It's his first step toward feeling, toward learning how to love. We're saved not by God, but by love. That's the most we can hope for."⁶³

⁵⁸ Ketcham, *The Influence of Existentialism*, 168, 171.

⁵⁹ Cohen, *Ingmar Bergman*, 189.

⁶⁰ "Tomas is much too weak to be of any use in God's work. God can't instill any new strength in him – but in Marta, quite the contrary! It is Marta who takes over the struggle for faith in the end..." (Sjöman, "From *L 136*," 38).

⁶¹ Sjöman, "From *L 136*," 37.

⁶² Cohen, *Ingmar Bergman*, 192.

⁶³ "Playboy Interview: Ingmar Bergman," originally published in *Playboy* (June 1964): 61–68, Bergmanorama – The Magic Works of Ingmar Bergman, accessed May 29, 2007, <http://www.bergmanorama.com/playboy64.htm>.

In this concluding scene the moment of the Heideggerian decisiveness or resolution⁶⁴ has arrived, the possibility to be genuinely oneself by a conscious decision: “There is no God. [...] I am free, free at last,” and the decision Tomas makes at the end of the film carries this same feature: in this new freedom, an inner authority overwrites the outer authorities;⁶⁵ despite the circumstances, traditional church customs⁶⁶ and his own loss of faith, he decides to hold the service; as if his being curved in on himself were to be transformed into being for the other: he does all this for Märta.⁶⁷ But he does not get any further.⁶⁸ In Christ agonizing between the knees of God the Father, he sees only his abandonment by God, and oversees the fact that the Son turns to the Father with his pain and complaint: “the Crucified [...] cried to God who remained his God after the God of confidence had left him in the darkness of doubt and meaninglessness.”⁶⁹

For Bergman, the Cross symbolizes the silence of God, although the metaphor is not of theological nature for him. Theology considers the Cross to be God’s hiddenness (*Deus absconditus*). Yet, God reveals Himself (*Deus revelatus*), for example in the sacraments. In the film, the concluding worship service represents true *communio*, and is of revelatory nature for Bergman: the first moment of true communication. The emphasis now is not on the words but on turning to Märta, when Tomas understands: a single person is enough to hold the worship service. This is how Bergman writes about the trilogy:

“Each film ... has its moment of contact, of human communication: [...] the pastor conducting the service in the empty church for Märta at the end of *Winter Light*; [...]. A tiny moment in each film, but the crucial one. What matters most of all in life is being able to make that contact with another human. Otherwise you are dead, like so many people today are dead. But if you can take the first step toward communication, toward understanding, toward love, then no matter how difficult the future may be – and have no illusions even with all the love in the world, living can be hellishly difficult – then you are saved. This is all that matters, isn’t it?”⁷⁰

⁶⁴ Cf. Tillich, *The Courage to Be*, 148.

⁶⁵ Steene, “Archetypal Patterns,” 72f

⁶⁶ On the custom see Cohen, *Ingmar Bergman*, 192. If not more than three church members came to worship (this did not include the minister, the cantor, and the sexton), holding the service was optional.

⁶⁷ Steene, “Images and Words,” 30.

⁶⁸ It is for this reason that Ketcham argues for “Märta’s apotheosis”. Ketcham, *The Influence of Existentialism*, 172.

⁶⁹ Tillich, *The Courage to Be*, 188.

⁷⁰ Cynthia Grenier, “Ingmar Bergman: A candid conversation with Sweden’s one-man new wave of cinematic sorcery,” *Playboy* 11, no. 6 (1964): 68/61–68.

Concluding thoughts

The changing of the concept of religion and religiosity having started with Schleiermacher also brought about the changing of the concept of transcendence: we can see a shift from vertical transcendence to horizontal transcendence.⁷¹ Bergman can be regarded as a representative of horizontal transcendence: for him to seek the Divine (or redemption) is not done outside this earthly reality; both realities point in the same direction; the 'here' and 'beyond' are so closely related that the transcendent pole becomes neutral and only the immanent one remains (radical immanence). From another approach, we can also say that Bergman emphasizes the inexpressibility of the Divine by means of the silence of God metaphor, rejecting the opposition between transcendence and immanence, since the wholly different Divine can appear in the Other (person) (transcendence as alterity).⁷² Thus, the viewer is offered two ways. The one is by experiencing transcendence as alterity, "simply a recognition, and overcoming, of human restrictions rather than the response to contact with the divine. It may be a transcendence of the self, of personal limitations, and the fleeting, imaginative experience of 'the other' who is liberated from the limitations under which the audience still live."⁷³ The other is radical immanence. However, through representing the negative, and through the astonishing effect of contrast, a desire for transcendence or even for redemption may arise in the viewer.⁷⁴

⁷¹ See the description of this process in Harry Kunneman, "Critical Humanism and the Problem of Evil," in *Probing the Depths of Evil and Good, Multireligious Views and Case Studies*, eds. Jeral D. Gort – Henry Jansen – Hendrik M. Vroom (Amsterdam / New York, N.Y., Rodopi, 2007), 339–341. Dutch theologian Wessel Stoker divides the two types into further subtypes, describing the particular notion of revelation and culture of each type. Wessel Stoker, "Culture and Transcendence: A Typology", in *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art, and Politics*, eds. Wessel Stoker – W. L. van der Merwe (Amsterdam / New York, Rodopi, 2012), 5–28.

⁷² Wessel, "Culture and Transcendence," 8.

⁷³ Robert Pope, *Salvation in Celluloid – Theology, Imagination and Film* (London / New York, T&T Clark / Continuum, 2007), 65.

⁷⁴ Brinkman, *Jesus Incognito*, 50.

Zoltán Szabó

THE HANDS OF BERGMAN: TRANSCENDENCE, SUBJECTIVITY AND INTERSUBJECTIVITY

Introduction

In Paul Schrader's *Transcendental Style in Film: Ozu, Bresson, Dreyer*, the name of Ingmar Bergman is only mentioned twice. The first time is when Schrader contrasts Ozu with him, asserting that Ozu's characters live "in an eternal present" where "the past barely exists" and, as such, "there are no ghosts in Ozu as there are in Resnais and Bergman".¹ The other instance occurs when he admits the possible objections one might raise to the apparently arbitrary preference for one filmmaker over another to demonstrate what constitutes the transcendental style in film: "Why is Ozu preferred to Mizoguchi, Bresson to Resnais, Dreyer to Bergman?"² Although I am not concerned with the manner in which Schrader defines the transcendental style in cinema or how certain films of Bergman might fit into the three steps he establishes, it is nevertheless Schrader's identification of Bergman as a transcendental filmmaker that has prompted certain questions which will be at the centre of this essay: namely, where exactly does Bergman locate the transcendental dimension that grounds subjectivity and defines the contours of intersubjective relationships, and what is his primary means of trying to express what is fundamentally ineffable?

Having taken the expressive potential of the facial close-up to almost unparalleled heights (matched perhaps only by Carl Th. Dreyer), Bergman's cinema is almost uncontestedly understood as the cinema of the face. Gilles Deleuze describes him as the filmmaker who "has pushed the nihilism of the face the furthest, that is its relationship in fear to the void or the absence, the fear of the face con-

¹ Paul Schrader, *Transcendental Style in Film: Ozu, Bresson, Dreyer* (Berkeley: University of California Press, 1972; reprint, New York: Da Capo Press, 1988), 31.

² Schrader, *Transcendental Style*, 151.

fronted with its nothingness.”³ Although the way his relentlessly probing camera attempts to penetrate into the depths of his characters’ souls and reveal their inner life – staging interpersonal conflicts and intrapersonal struggles on their faces – undoubtedly connects him to Dreyer, there is yet another filmmaker (whom Schrader also identifies with the transcendental style) who is recalled by some of Bergman’s works in a way that is at once much subtler and so far has not been paid nearly enough attention to: Robert Bresson.

Whereas Bergman’s and Dreyer’s films are immediately equated with the facial close-up, for Bresson, it is the hand whose presence is similarly essential and often brought up. What has not sufficiently been explored, however, is that the hands of Bergman’s characters often come to the forefront in crucial moments just like they do in Bresson, though for entirely different reasons and in a substantially different manner. For Bresson, the hand is, first and foremost, a formal device, the visual element that functions as the connecting tissue between his fragmented and disconnected any-space-whatevers, tying together the series of little bits and pieces that make up his cinematic space with no predetermined connections.⁴ In Bergman, conversely, the hand appears to be used for its rich expressive potential, acting as a point of convergence for his fundamental themes and conveying the manner in which his characters relate to the world, to each other and to themselves.

Since there appears to be a tendency for Bergman to take certain themes, explore them through a number of films from different angles and then move onto a different issue, Bergman scholarship similarly engages in selecting a string of films to explore how certain themes develop throughout these works. Kovács András Bálint points out that *A Lesson In Love* (*En lektion i kärlek*, 1954), *Dreams* (*Kvinnodröm*, 1955), and *Smiles of a Summer Night* (*Sommarnattens leende*, 1955) form a trilogy about marital fidelity; *Summer Interlude* (*Sommarlek*, 1951), *Secrets of Women* (*Kvinnors väntan*, 1952) and *Summer with Monika* (*Sommaren Med Monika*, 1953) explore questions of marriage; and *Prison* (*Fängelse*, 1949) and *Thirst* (*Törst*, 1949) thematise the problem of Hell on Earth⁵. The most well-known trilogy of Bergman, The Faith Trilogy, is perhaps the most problematic one as well, in so far as the films it consists of are relatively disparate in terms of form (especially *The Silence* [*Tystnaden*, 1963] compared to the preceding two) and the question of God is only really a central issue in *Through the Looking Glass* (*Såsom i en spegel*, 1961).⁶ As Kovács points

³ Gilles Deleuze, *Cinema 1: The Movement-Image*, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), 100.

⁴ Gilles Deleuze, “What is the Creative Act?” in *Two Regimes of Madness: Text and Interviews 1975–1995*, ed. David Lapoujade (Cambridge: MIT Press, 2006), 315–16.

⁵ Bálint András Kovács, “A lélek mélyéről,” *Filmvilág* 50, no. 10 (October 2007): 9.

⁶ Although I consciously refrain from relying on autobiographical references and the director’s words to support my argument throughout this paper, it is perhaps worth noting here that even Bergman himself admitted in a 1992 interview that the idea of The Faith Trilogy „was a ‘mere construction’ and an afterthought, ‘something for the news media.’” – Maaret Koskinen, *Ingmar Bergman’s The Silence: Pictures in the Typewriter; Writing on the Screen* (Seattle: University of Washington Press, 2010), 23.

out, the true issue for the protagonist of *Winter Light* (Nattvardsgästerna, 1963) is his inability to love – he suggests, therefore, that the real trilogy of this period consists of *The Silence*, *Persona* (1966) and *The Hour of the Wolf* (Vargtimmen, 1968), all three of which are about artistic creation and the inability to communicate.⁷

What seems to be beyond dispute, however, is that *The Silence* occupies a central position in Bergman's oeuvre – depending on whether one considers it as a conclusion to The Faith Trilogy or as a precursor to *Persona* and *The Hour of the Wolf*, it marks Bergman's cinematic transition by being either the last film of his first major period or the first film of his second one. Jesse Kalin refers to this first period of Bergman's as the era of the great synoptic films, where life is portrayed as always “offering rebirth and renewal,” however tentative that might be.⁸ On the other hand, she sees the films of the second period as portraying a “sense that once was possible has now somehow become even more difficult of perhaps lost.”⁹ Occupying this singular point in Bergman's filmography, it would already seem fruitful to examine *The Silence* along with the other major Bergman films that precede and succeed it to see how and in what sense this transition occurs, but considering the many parallels between the two films that enclose it, *Winter Light* and *Persona* (repeated imagery, the turning point at almost halfway through the film, the open ending that – on the surface, at least – implies that nothing might have changed in spite of the events that have transpired in the second half, etc.), undertaking such an endeavour seems more than justified. It is my contention that what connects these three films and makes them a proper trilogy of sorts is their preoccupation with the relationship between transcendence, subjectivity and intersubjectivity. The three films delineate a trajectory where the disillusionment with and subsequent collapse of one form of transcendence – that grounds subjectivity and intersubjective dynamics – instigates an inward movement, a gradual withdrawal from the world in search of a stable transcendental grounding. As the three films progress, the transcendental Other that defines the frame for – and problems of – intersubjective relations is continuously interrogated, located and relocated, moving from God-as-Other first to the neighbour-as-Other and, finally, to the Self-as-Other. I would also argue that this shifting conception of the transcendental dimension is expressed primarily through those privileged moments Bergman affords to the hands of his characters.

Apprehending the World: Hand and Intersubjectivity

Why is it that the hand, with its gestures and movements, comes to assume this peculiar position of primal importance for Bergman, being the most fundamental conveyor of how an individual relates to the outside? After all, as Juhani Pallasma writes in his manifesto for a multisensory architecture, it is sight that has historically enjoyed a privileged position among the senses, considered as the most noble one,

⁷ Kovács, *A lélek mélyéről*, 9.

⁸ Jesse Kalin, *The Films of Ingmar Bergman* (New York: Cambridge University Press, 2003), xiv.

⁹ Kalin, *The Films of Ingmar Bergman*, xv.

and touch has been regarded as the lowest one within their hierarchy.¹⁰ The dominance of vision over the other senses with regards to truth, knowledge and reality has, of course, always had its opponents, but it was only from the 20th century onwards that the oculacentric paradigm became heavily criticized by Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan, Jacques Derrida, and others.¹¹ Merleau-Ponty, for instance, dismisses the idea of the Cartesian disembodied spectator and instead propagates the notion of an embodied vision, in which the perceived thing speaks to all the senses at once rather than it being simply a sum of different sensory stimuli.¹² While Sartre's main concern was with the objectifying look of the other,¹³ both he and Merleau-Ponty emphasize the importance of the hand and tactility in our subjective experience of the world. The experience of the hand touching itself, one hand touching the other – though regarded by Sartre's as a contingent feature of our embodiment – is crucial for Merleau-Ponty's ontology of the flesh and his criticism of the reductive subject-object model. With regards to the importance of the hand, Heidegger even went as far as to claim that the hand is what defines humanness. For him, the human hand is separated from other prehensile organs by the infinite abyss of speech and thought: “Only a being who can speak, that is, think, can have hands and can be handy in achieving works of handicraft.”¹⁴ The hand, however, not only “designs and signs, presumably because man is a sign,” but also “reaches and extends, receives and welcomes – and not just things: the hand extends itself and receives its own welcome in the hands of others.”¹⁵ In other words, the “double vocation” of the hand, as Derrida calls it, is “to show [*monstrer*] or point out (*zeigen*, *Zeichen*) and to give or give itself, in a word the *monstrality* [*monstrosité*] of the gift or of what gives itself.”¹⁶

As far as the way subjectivity relates to transcendence is concerned, Slavoj Žižek differentiates between two basic modes: the first one would be the Sartrean “transcendence of the ego,” which refers to “the notion of subject as a force of negativity, self-transcending, never a positive entity identical to itself,” whereas the second mode, exemplified by the name of Levinas, denotes “[t]he existence of the subject as grounded in its openness to an irreducible-unfathomable-transcendent Otherness – there is a subject only insofar as it is not absolute and self-grounded but remains in tension with an impenetrable Other; there is freedom only through the reference

¹⁰ Juhani Pallasma, *The Eyes of the Skin: Architecture and the Senses* (Chichester: John Wiley & Sons Ltd, 2005), 15–6.

¹¹ Pallasma, *The Eyes of the Skin*, 19–20.

¹² Pallasma, *The Eyes of the Skin*, 21.

¹³ Pallasma, *The Eyes of the Skin*, 20.

¹⁴ Martin Heidegger, *What is Called Thinking?*, trans. J. Glenn Gray (New York: Harper & Row Publishers, 1968), 16.

¹⁵ Heidegger, *What is Called Thinking?*, 16.

¹⁶ Jacques Derrida, “Geschlecht II: Heidegger's Hand,” trans. John P. Leavey, Jr. in *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida*, ed. John Sallis (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 174.

to the gap which makes the Other unfathomable.”¹⁷ Hegel’s master-slave dialectic offers a kind of mediation between the two but can be criticized for reducing the Other into a mere object of consciousness that is necessary for self-recognition and for making the mistake, according to Sartre, of assuming that “I could approach the other as an object while simultaneously apprehending myself as an object by way of the other.”¹⁸ Since Bergman’s primary preoccupation throughout his career was the exploration of human relationships and their dynamics, the question here is where exactly he locates this transcendental Other that conditions subjectivity, what problems it introduces for him and how he attempts to overcome them.

When it comes to the problem of intersubjectivity, there are two fundamentally opposing approaches. On the one hand, “[p]hilosophers in the Cartesian tradition view the subject as self-enclosed and detached from the other” – the solitary ego can only know itself and has “no way of authentically welcoming another person, of encountering his or her otherness.”¹⁹ On the other hand, Max Scheler and Heidegger make intersubjectivity implicit in their social ontology by establishing a “kind of non-self: open, ecstatic, and in Heidegger’s case punctuated with a network of social structures.”²⁰ Since the former affirms the fundamental impossibility of truly apprehending the Other and the latter circumvents the issue altogether, it would be safe to assume at this point that Bergman’s conception of subjectivity will be substantially different from both in order to establish a Self that is open to the world and capable of encountering the Other and his or her Otherness. My discussing of the selected films is by no means meant to be exhaustive; rather, I will be focusing on key scenes that are relevant to tracing Bergman’s shifting conception of this transcendental Other through the motif of the hand.

God-as-Other in *Winter Light*

The ending of *Winter Light* is without doubt one of the most discussed in Bergman’s oeuvre. While it is generally agreed, in accordance with Bergman’s own comments about the film, that it is an attempt to smash the proof of the “security God” he was still clinging to at the end of *Through the Looking Glass*, interpretations as to what is actually offered as a replacement diverge considerably.²¹ The ambiguity of the film’s conclusion assures that anyone claiming to be in possession of a definitive interpretation will be met with considerable suspicion – not because the possible readings it invites are equally plausible and one of them can just as well explain the film as the other but, on the contrary, because they are all equally lacking. The two

¹⁷ Slavoj Žižek, Eric L. Santner and Kenneth Reinhard, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 142.

¹⁸ Owen Ware, “Ontology, Otherness, and Self-Alterity: Intersubjectivity in Sartre and Merleau-Ponty,” *Symposium* 10, no. 2 (Fall 2006), 505.

¹⁹ Ware, *Ontology, Otherness, and Self-Alterity*, 503.

²⁰ Ware, *Ontology, Otherness, and Self-Alterity*, 503.

²¹ Laura Hubner, *The Films of Ingmar Bergman: Illusions of Light and Darkness* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007), 55.

diametrically opposed readings of the ending, seeing it as a restoration of Tomas' faith in a transcendental God and seeing it as his complete loss of faith, are equally problematic. Robin Wood, therefore, is quite right to assert that “[b]oth interpretations seem to be more than doubtful, and the fondness for choosing one or other seems explainable only in terms of the natural predilection for the decisive ending one way or the other.”²²

However, the kind of humanist/existentialist interpretation Wood and others offer, albeit more agreeable, similarly fails to account for some crucial aspects of the film. What can one do when faced with this apparent deadlock in the interpretative process? It is possible to: choose one interpretation out of the limited possibilities that are offered, knowing well that they are all severely lacking; resign oneself to the impossibility of extracting a singular meaning; or, following Susan Sontag's seminal essay, reject the temptation of interpretation altogether and dismiss any effort toward it. To me, all of these choices seem intellectually dishonest to varying degrees. One should, I think, rather see the obstacle that the seemingly open ending presents as simply a sign of the insufficiency of the most frequently outlined possible readings. While in no way claiming that my interpretation is the correct one, I believe that the ending invites a reading within the framework of certain post-modern theologies that provides a balanced synthesis between the most frequent interpretations as well as outline how the transcendental Other is transitioned from God to the neighbour.

A shared claim of certain post-modern theologies is that what dies on the cross is not simply an earthly representative of God, a finite container, but God himself.²³ Žižek's atheist/materialist theology, which he sometimes refers to as “Christian Atheism,” likewise insists on this traumatic core of Christianity. Following Hegel's thesis and Alitzer's Death of God theology, he claims that

it is the epochal achievement of Christianity to reduce its Otherness to Sameness: God Himself is Man, “one of us.” If, as Hegel emphasizes, what dies on the Cross is the God of beyond itself, the radical Other, then the identification with Christ (“life in Christ”) means precisely the suspension of Otherness. What emerges in its place is the Holy Spirit, which is not Other, but the community (or, rather, collective) of believers: the “neighbor” is a member of our collective.²⁴

Even though, as Wood observes, “[n]o fewer than three of the characters are variously identified or compared with Christ” in *Winter Light*,²⁵ it is the character of Tomas with whom this identification is the most pronounced and most consistent throughout the film. During the service that opens the film, the camera once shows the sculpture of Christ's broken body on the Cross: first his face, distorted

²² Robin Wood, *Ingmar Bergman: New Edition* (Detroit: Wayne State University Press, 2013), 154.

²³ Daniel R. Boscaljon, “Žižek's Atheist Theology,” *International Journal of Žižek Studies* 4, no. 4 (2010), 9.

²⁴ Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity* (Cambridge: The MIT Press, 2003), 138.

²⁵ Wood, *Ingmar Bergman*, 152.

by immense pain and agony, and then it cuts to a close-up of his pierced hand. At this point, these images could be interpreted as a comment on the congregation's response to the ceremony, almost all of whom are visibly indifferent to it – even Tomas' alienation from God and from the community is already suggested when he is shown in a longshot with his back turned to the communicants. It is only the old lady who seems entirely committed to the service, mouthing the pastor's words and reaching out her hands to receive the sacramental wine. However, the face-hand image cluster is repeated shortly after with Tomas. During his conversation with Jonas and his wife, Karin, he seems to recognize much of his own fears and doubts in Jonas's despair over an imminent attack by the Chinese. All he is able to do is to try to comfort him by proclaiming that they "must trust God" – although he remains calm and composed after these words and his facial expression conceals the fact these words ring out hollow in the ensuing silence, no longer resonating with him, his eyes slowly turn downwards and the camera with it, revealing his right hand hesitantly hovering over the table for a few brief moments and tapping on it a couple times before completely withdrawing, betraying his own hypocrisy as well as connecting him to Christ through this repeated transition from face to hand.

Furthermore, right before the couple arrives and Tomas has a few moments of quiet introspection with his eyes closed, the camera slowly closes in on him, keeping the Christ sculpture in the back carefully in the frame as well, in a way as to make it seem like he was now looking at Thomas, his face expressing agony over the pastor's despair and its yet unrecognized implications. This resemblance between the pastor's plight and Christ's suffering – though unbeknownst to Tomas at this point – is already recognized by Marta, who expresses her inability to comprehend Tomas's "peculiar indifference to Christ" in her letter. When Tomas talks to Johan alone, during which conversation the last remnants of his faith seem to disintegrate, the presence of the sculpture behind Tomas becomes even more emphatic, leading up to the moment in which he evokes Christ's words on the cross: "God, why have you forsaken me?" After suffering a tremendous personal loss with the death of his wife and seeing the horrors of the world, Tomas finds it impossible to sustain his belief in God as a transcendental guarantor of meaning; this God for him cannot be conceived as anything else than a monstrous "spider God."

This abandonment at first is seen as a negative judgement, a condemnation to a meaningless and lonely existence. However, Christ's Passion is evoked once again at the end of the film, this time by the sexton sharing his thoughts about it with the pastor. It is through this repetition that Tomas can gain a new perspective on his condition and, recognizing the full implications of Christ's death and identification with him, something new can emerge. It is neither a simple return to a transcendental God or a complete loss of faith, nor, as Wood claims, that "Tomas has to learn to accept a Christ who can be found, in one form or another, in the human beings who

surround him, in the cruel and ugly physical reality from which he shrinks.”²⁶ More than anything else, the ending seems to arrive at the same conclusion as *Through the Looking Glass* does, equating God with love and vice versa. What is explicitly verbalized in *Through the Looking Glass* and feels like a somewhat arbitrary, tacked on conclusion to it, however, emerges organically in *Winter Light* and remains unsaid. Belief in the “private” God as the transcendental guarantor of meaning could not be sustained by Thomas – the difference between what happens at the halfway point of the film and what happens at the end is the difference between Tomas thinking he finally killed this “private” God and realizing that the death of the God of beyond is already implicit in Christ’s crucifixion. Abandonment can be recognized, through this shift in perspective, for what it: the condition for freedom and personal responsibility. It is not, as Tomas claims earlier, already recognizing the impossibility of the task, that they must trust God; it is, on the contrary, that God must trust them. The film does not simply replace the notion of God with a collective of people. Rather, it is an affirmation of a “public” God in place of a “private” one, and the Holy Spirit as “what remains of God in the public universal space: the radically desubstantialized virtual space of the collective of believers.”²⁷

The final shot repeats the opening one with some crucial differences. In the opening, Tomas is seen first from the chest up, mechanically reciting the words, and then in a subsequent longshot as a distant figure, with his back turned to the communicants, completely detached from them. At the end, he is filmed from the waist up, enunciating the words with a reinvigorated faith – at the noon communion, it was the old lady whose authentic faith in the ritual was expressed through her hands reaching out to receive the sacramental wine and this time we see Tomas’ hands firmly folded into each other as he is speaking the words, “a gesture meant to carry man into the great oneness.”²⁸

Neighbor-as-Other in *The Silence*

But what if there is no longer an organizing spirit (either holy or secularized) that binds together a community and domesticates the Other to reduce his or her Otherness to Sameness, so that when confronted with Otherness, not in the form of a transcendental God but through another person, the same impenetrable abyss is found at its core yet again and the Other is suddenly perceived in its disturbing dimension, turning just as quickly into an opaque monstrosity as the transcendental God turns into a spider God for Tomas? The Judeo-Christian neighbour of the well-known Biblical injunction (“Love thy neighbour”) is, in the Freudo-Lacanian sense,

the Other qua Real, the impossible Thing, the “inhuman partner,” the Other with whom no symmetrical dialogue, mediated by the symbolic Order, is possible.

²⁶ Wood, *Ingmar Bergman*, 154.

²⁷ Slavoj Žižek and John Milbank, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* (Cambridge: The MIT Press, 2009), 295.

²⁸ Heidegger, *What is Called Thinking?*, 16.

[...] The neighbor (Nebenmensch) as the Thing means that, beneath the neighbor as my semblant, my mirror image, there always lurks the unfathomable abyss of radical Otherness, of a monstrous Thing that cannot be “gentrified”²⁹

As the presence of God in *The Silence* is at best in the mode of absence (save for the music of Bach, perhaps), a “negative imprint,” it is, contrary to the way it is generally accepted, not God but the neighbour that seems to be shrouded in the titular silence. In the fictional town of Timoka, whose inhabitants speak an unintelligible, made-up language, words become increasingly frail and meaningless, leading one to recognize the fundamental gap between what one wishes to express, the insufficiency of language to convey it, and the way in which it is interpreted by the person at whom it is directed. The characters are betrayed, first and foremost, by language itself, once both visual and verbal signification break down and their fundamental indeterminacy and insufficiency is recognized, leading them to resign themselves to the impossibility of truly meaningful interpersonal communications. To counter this, there is a constant effort by the characters to overcome this seemingly infinite distance between Self and Other through the recurring motif of reaching out, of trying (and often failing) to touch the Other as a way to establish a connection through physical proximity and contact.

It is quite significant that a considerable portion of the events is seen through Johan’s eyes, who seems to be the vessel for the film’s thematic core, and the spectator assumes his point-of-view and experiences this strange, foreign world along with him. For a child, the world of the adults is already fundamentally hostile and inaccessible in its complete mystery. As he leaves the train compartment and goes to the corridor in the beginning, looking out the window and pressing his hand against the glass, the wish to overcome this impenetrable barrier that separates the external world from the internal one is probably not yet consciously realized but is already strongly felt. The tank-carrying trains passing by on the other side of the train window, as if on a cinema screen, point to an outside world that remains at an infinite distance and forever inaccessible. Later, when he leaves the hotel room, searching for nothing in particular but finding so much more, he becomes aware, possibly for the first time in his life, of the things which the adults have learnt to accept and cope with, repressed and forgotten about, or, like Ester and Alma – whose sense of their fundamentally solitary and isolated existence is recognized with a heightened intensity because of their utter inability to communicate –, consciously struggle with. For Johan, the realization that the veil of external resemblance does not indicate a self-same Other but, on the contrary, conceals an entity of radical Otherness occurs when he comes across the troupe of dwarves. Being visibly intimidated by the old waiter and the other adults he sees, all of them towering over him in more than one sense (recall the shot of Johan framed between the legs of a ladder, looking up at the person on top of it), he finds solace in finally meeting people who physically resemble him. When

²⁹ Žižek, *The Neighbor*, 143.

he is already in the room, having looked around, a hand suddenly intrudes into the frame from off-screen, beckoning the boy to come closer but already indicating the somewhat disturbing undertones of the situations; and sure enough, the dwarf boss's sudden appearance and rage at the unfolding game of dress-up cuts it short.³⁰ Johan's brief, initially charming companionship with the old waiter has some similarly sinister aspects. As Wood observes, the way the boy deals with the photograph the old man hands him (showing his parent's corpses laid out for burial) is already an act of repression on his part.³¹

If, for Johan, this completely alien and unfamiliar place with its equally alien people is what results in repression as the seemingly only plausible way of dealing with this abyssal Otherness he perceives in everyone around him, for Ester, the same circumstances trigger the already repressed content in this regard – namely, that she is all alone, sealed off from the world and from others, incapable of ever truly reaching out to them. In a wonderfully orchestrated sequence, perhaps the most Bressonian in all of Bergman, the hand explicitly comes to the forefront, takes the stage, so to say, punctuating Ester's profound solitude with its fragile movement. We first see her hand turn on the radio, then her fingers start playfully tapping the top of the radio to the tune. Switching the channel and finding a more nostalgic piece, her mood suddenly changes and she goes to the other room where Anna and Johan are sleeping. She first runs her fingers through her sister's hair, then gently touches Johan before withdrawing her hand. Her immense longing, the "agony of the nearness of the distant,"³² as Heidegger beautifully put it, is almost palpable here, with the Other forever eluding, if not outright rejecting, her advancements – it is no wonder that the first word she learns in the foreign language is the word for hand. Therefore, I disagree with Wood's claim – with regards to the tank roaming the street, the sound of planes flying overhead, etc. – that "[t]he sense of a world out there, at least as terrible in its way as the inner world of desire and its frustration, is the more disturbing for remaining undefined."³³ Out of the two, it is certainly the inner world that is more undefined and it is – albeit unrecognized or, more precisely, misrecognized by the characters themselves – very much suggested through the cinematography.

What Ester appears unaware of, preventing authentic intersubjective encounters, is the reciprocal nature of her condition, that this Otherness is characteristic of herself as well – not simply in the sense of recognizing how, as an object of the Other's consciousness, she also appears as an unfathomable abyss, but in the sense that alterity is already inherent to and constitutive of the self. Her unsuccessful attempts to establish a meaningful connection to others (to Alma, Johan, etc.) result not simply from them refusing her but also from the fact that she herself harbours the same

³⁰ Wood, *Ingmar Bergman*, 162.

³¹ Wood, *Ingmar Bergman*, 162.

³² Martin Heidegger, "Who is Nietzsche's Zarathustra?" trans. Bernd Magnus, *Review of Metaphysics* 20, no. 3 (March 1967), 417.

³³ Heidegger, *Nietzsche's Zarathustra*, 163.

enigmatic Otherness lurking beneath the surface that she can only perceive in everyone else. When she is seen from or sees herself in a mirror, or when it is first Anna's mirror-image that is seen walking up to the balcony where she will watch the couple have sex, this discrepancy between who they appear to be (not only to others but to themselves as well) and between who they are is already suggested – they are alienated not only from the world and others but from themselves as well. What hystericizes Ester in Anna is not only that she cannot ever truly reach her depths and understand her, know what she really wants and what she really means, but that, through her, she realizes that she herself does not know what she wants, since “[t]he other not only addresses me with an enigmatic desire, it also confronts me with the fact that I myself do not know what I really desire, with the enigma of my own desire.”³⁴

Although Fritz R. Sammen-Frankenegg's article about the film – one of the few which recognizes the consequent use of the hand symbol in Bergman – falls precisely into the trap Wood warns against, seeing Anna and Ester as allegories for mind and body, some of his observations, especially concerning the ending, prove to be valuable. The conclusion of the film, in spite of the characters' constant failures to communicate with each other and form meaningful relationships, offers some fragile hope through Ester's letter to Johan, whose consequences will only be developed in *Persona*. At this point, it is nothing more than a tentative “promise of an eventual understanding,” and it is the boy's reappearance at the beginning of *Persona* that indicates “that he is on his way to understanding the message.”³⁵ The words of the letter which Johan makes out with great difficulty, carry within a feeble possibility of “joy to be experienced in the spirit of love and commitment to one another in which the individual is saved from the anxiety of loneliness.”³⁶ What still remains, however, is the question of how exactly this anxiety of loneliness, this detachment from the Other can be overcome; in other words, how to open up to the world, how to authentically encounter others, without either reducing them to self-same or only perceiving their Otherness in its traumatic dimension.

Self-as-Other in *Persona*

As famously ambiguous and mysterious as *Persona* is, there is an equally enigmatic line by Arthur Rimbaud that seems to capture its essence, pertaining both to the recognition of self-alterity and the performativity of identity, in the most concise manner possible: “Je est un autre.” The I that is another, not just to another consciousness that posits it as its object but already with regards to itself. It is this recognition the gradual inward movement of the two preceding films lead to – from God to the neighbour and, finally, to the Self. After the same impenetrable abyss is recognized

³⁴ Slavoj Žižek, *How to Read Lacan* (London: Granta Books, 2006), 42.

³⁵ Fritz R. Sammern-Frankenegg, “Learning a ‘Few Words in the Foreign Language’: Ingmar Bergman's ‘Secret Message’ in the Imagery of Hand and Face,” *Scandinavian Studies* 49, no. 3 (Summer 1977), 309.

³⁶ Sammern-Frankenegg, *Learning*, 307.

both in the transcendental God and later in the neighbour, there is nothing left but to retreat into the Self, the last apparently stable foundation for an existence, to close-off from the world and, if God does not speak and communication with the neighbour is doomed to fail, fall into complete silence. However, the same barrier that seems to separate the Self from the external world and from the people in it, is found within the Self, dividing it from itself. *Persona's* gradual disintegration of a unified, self-certain ego – making the encounter with the Other traumatic in *The Silence* and preventing truly intersubjective relationships – is what lays the foundation for a Self that is open to the world and able to apprehend the Other in his or her pure Otherness precisely because this Otherness is recognized to be already a part of the Self as well. In Merleau-Ponty's theory of intersubjectivity, it is precisely this "self-otherness or internal-alterity [that] conditions the possibility of encounters with the other."³⁷ He reframes subjectivity in terms of temporality so that the split within the self is conditioned by the split between the past and present of the temporal subject.

This is why I would say that arguments about whether Alma and Elisabet are two different individuals or only two sides of the same person, or which one of the two is the persona of the other, are just as much on the wrong track as asking whether Tomas' faith is restored or irretrievably lost at the end of *Winter Light*. Elisabet is not Alma but only in so far as Alma is not herself. Curiously enough, the identification between the two of them, their close connection, is established early on in the film in a similar manner as the identification of Thomas with Christ is in *Winter Light* – with a quick transition from face to hand. As a matter of fact, we do not even see Alma's face while she is listening to the psychiatrist explaining to her Elisabet's condition, only the back of her head – and we do not need to see her face, since this is where the ultimate unreadability of the face, a theme which has been developing throughout the two preceding films, is confirmed and reaches its apex with the face that is always hidden behind a mask. The camera, however, pans down to reveal her hands anxiously touching each other. Not long after, the psychiatrist goes to talk to Elisabet, whose face, although shown in a close-up, remains inexpressive of any particular emotion before the camera suddenly turns down to show her hands, nervously peeling a potato. This repeated image cluster already suggests that, albeit they are not the same, they are inextricably intertwined, and Alma's question to Elisabet anticipates the equally traumatic and profound consequences of the imminent events through this symbol: "Don't you know it's bad luck to compare hands?"

Many read the film as a kind of journey to self-discovery, a dropping of the mask that we put on in order to understand who we truly are beneath the façade. Hubner points to Göran Persson's article as an exemplary case of this interpretation, who claims that at the end of the film "Elisabet returns to acting, from a better base. It is not possible interpret the last picture of Elisabet acting again, in any other way."³⁸ Although Hubner correctly points out the many objections one can raise against this

³⁷ Ware, *Ontology, Otherness, and Self-Alterity*, 509.

³⁸ qtd. in Hubner, *The Films of Ingmar Bergman*, 86.

interpretation and it is, in fact, possible to interpret the ending in different ways, she quickly summarizes that this reading would imply that

Elisabet reached an unhealthy relationship with the mask; she had begun to believe that she was what she pretended to be to the point where her inner self stagnated; the break from acting, both in the theatre and in real life, via the dropping of the mask of speech, enabled a recovery and an insight into her true self. The ending, with the brief shot of her once again on the stage, would then show that she has established a healthy relationship with the mask³⁹

This would imply the existence of a true self behind the mask, a self that can be revealed once all masks are dropped. For me, however, the film seems to affirm the exact opposite, that the true self is nothing more than an illusion. It is not even, as Wood claims, that Alma discovers the “uncertainty as to where ‘acting’ stops and ‘being’ begins”⁴⁰ – it is precisely that acting is being and being is acting. The function of the masks that we put on is not to deceive others but to deceive ourselves, they are meant to conceal the concealment itself, to hide that there is nothing behind it other than an enigmatic void. This futility of unmasking and its realization by Alma is very much suggested through the two unmasking attempts she makes toward Elisabet and the crucial difference between the two. The first time, after having read her letter to the psychiatrist, she literally tries to unmask her, grabbing her cheeks and pulling them to reveal what is hidden, what her true motivations are. The second time, however, she suddenly reaches out to her face once again but this time the motion stops halfway through, as if she, by this point, has recognized the impossibility of completely removing the mask. What is more, *Persona* also seems to thematise film itself as a mask – not (only) in the sense in which Hubner understands it, in a modernist way as a self-conscious, reflexive mask that points to itself, its own artificiality and constructed nature,⁴¹ but also as a primary supplier of these many masks that we wear to shield us both from the horrors of the world and from those of ourselves.

The short sequence with the boy in the prologue feels like a direct response to and continuation of *The Silence*. Just like in *The Silence*, the boy – played by the same actor, Jörgen Lindström – reaches out with his hand to touch a barrier that separates him from a fundamentally inaccessible outside. In *The Silence*, it is the train window through which he watches the tank-carrying trains go by, and in *Persona*, it is the projected image, effectively a cinema screen, which shows Alma’s face merging into Elisabet’s and vice versa. The crucial difference is that here the spectator first occupies the point of view of the oscillating image itself and the hand seems to reach toward the viewer but cannot break through the camera lens. The emphasis is shifted from *The Silence*’s inaccessibility of the Other to the Self that is inaccessible, destabilized, fluid, and constantly morphing. Identity as a fixed notion is dismissed in favour of a conception of the Self that is constructed and constituted by performance, constant-

³⁹ Hubner, *The Films of Ingmar Bergman*, 86.

⁴⁰ Wood, *Ingmar Bergman*, 193.

⁴¹ Hubner, *The Films of Ingmar Bergman*, 72.

ly incorporation and appropriating impulses from the outside. Hubner even calls attention to the fact that when confronting Elisabet on the beach, Alma's words recall those of the actress heard in a radio play earlier.⁴²

When talking about her future plans, marrying Karl-Henrik and having kids, Alma says that “[i]t’s all decided. It’s inside me. I don’t even have to think about it. It’s a great feeling of security.” This unreflective, intuitive and arguably self-deceptive certainty is irreparably shattered later on. We already see the change when Alma is talking to Elisabet about old nurses: “Imagine believing so strongly in something that you devote your entire life to it. Having something to believe in, working at something, believing your life has meaning. I like it. Holding on tight to something no matter what – I think that’s how it should be. Meaning something to other people.” These words curiously recall what Marta expresses in her letter and says towards the end in *Winter Light*, when it is unclear whether Tomas will hold the service or not: “If only we had some truth to believe in. If only we could believe.” This search for a stable ground on which everything else – but most importantly meaningful human relationships – could be founded reaches its ground zero in *Persona*. After both God and the neighbor come to be perceived in their monstrous Otherness and, thus, can no longer serve as a transcendental grounding, the cogito seems to remain the last fixed point, the centre that could hold everything else together. The fact that this final centre likewise disintegrates and the subject is revealed to be decentralized even with regards to itself does not mean that Alma sinks “into a dark, perhaps bottomless abyss of uncertainties”⁴³ – on the contrary, it through this recognition of self-alterity, through coming to terms with the realization that the Self is irreparably fragmented and irreducibly split within itself, that the Self can truly open up to the world and authentically encounter the Other. It is crucial that the film is completely devoid of flashbacks, even though there are points in the film (Alma talking about her past experiences to Elisabet, her twice-repeated story about Elisabet’s relationship with her child) where these could have been implemented. However, it is irrelevant how accurately these stories describe the past events they refer to, since recounting distant memories is never simply a passive recollection of the past but an active construction of it at the same time. What is important is that it is in thinking of the past that one can “rediscover not a transcendental self but ... a ‘prehistory,’ an ‘unreflected fund,’ an “original past, a past which has never been present,” leading to the recognition of “the opacity or absent center of the subject.”⁴⁴ Indeed, identity is in constant motion and Alma finally dissolves into the flux that she already was: “I’ll never be like you. I change all the time,” she says to Elisabet towards the end of the film. This is how the separation between inside and outside disappears, conditioning the possibility for transcendence toward the Other – the Self is open to the Other because it is already an Other to itself.

⁴² Hubner, *The Films of Ingmar Bergman*, 78–9.

⁴³ Wood, *Ingmar Bergman*, 193.

⁴⁴ Ware, *Ontology, Otherness, and Self-Alterity*, 511.

Conclusion

Given Bergman's extensive study of intersubjective relations, three films of his early mid-sixties period (*Winter Light*, *The Silence*, *Persona*) can be seen as his most sustained effort of constructing a conception of subjectivity that allows for an authentic encounter with the transcendental Other, to welcome the Other in his or her irreducible Otherness. This reconceptualization of subjectivity and the relocation of the transcendental other is expressed primarily through the motif of the hand – the transcendental God of *Winter Light* is, by the end, is replaced by God qua Holy Spirit, manifested in the community of believers. However, in *The Silence*, the same impenetrable Otherness that characterized the God of beyond is recognized in my imaginary semblant, the neighbour, as well, instigating a further regress into the Self. The stability of the Self as the last remaining stable ground on which everything else may rest is also ruptured just as quickly. Self-certainty and the notion of a fixed identity crumble beneath Alma's feet in *Persona* (or, more in line with the hand symbol emphasized in the essay, slip through her fingers) as she recognizes the irreparable fissure between her past and present Self. This realization, however, does not mean that the Self completely disintegrates; rather, it is through this self-alterity that the Self is affirmed to be fundamentally intertwined with the external world and the Other. Recognizing this possibility for real commitment to human relationships serves as the core of Bergman's cinema.



Visit by Josef L. Hromádka. 1949/50

MISCELLANEOUS • SONSTIGES

SÁNDOR ENGHY
ROB VAN HOUWELINGEN
KÁROLY ZSOLT NAGY



„Exodus‘. Theological students returning to Patak on the Tisza River. 22 October 1951

Sándor Enghy

DIE GRAMMATISCHEN LÖSUNGEN DES TEXTES DES NEUEN TESTAMENTS UND IHRE WURZELN IM ALTEN TESTAMENT

1.

Als Jesus nach seiner Auferstehung mit seinen Jüngern auf dem Weg nach Emmaus war, öffneten sich die Augen der Jünger, nachdem er das Brot gebrochen hatte.¹ In Lk 24,31 wird dieses Sichöffnen durch das Verb *διηνοιχθησαν* mit der Verbform aorist. ind. pass. des Verbes *διανοίγω* beschrieben.²

Als grammatische Kategorien drücken diese Passiv Aorist Indikativ Verbformen eigentlich als Genus aus, dass jemand die Handlung am Subjekt vollendet, als Kategorien des Tempus stellen sie dar, dass die Handlung früher geschehen war, als der Sprecher darüber sprach, und als eine Aktionskategorie bezeichnen sie den Vorgang, der bevorsteht, einschließlich des Anfangs, d.h. beim Aorist (Praet. Instans) geht es um eine in der Vergangenheit begonnene Handlung.

Ein solcher Ausdruck ist der Begriff *ἐπιστεύθησαν* (Röm 3,2), der bedeutet, dass gewissen Menschen etwas anvertraut wird.³

Es gibt auch eine solche Auslegung, dass das Wort Gottes, die Offenbarung vor allem den Juden anvertraut wurde.⁴

Also als die Augen der Jünger auf dem Weg nach Emmaus geöffnet wurden, ist etwas mit ihnen, mit ihren Augen geschehen. Ihre Augen waren das Objekt der Handlung. Das Öffnen der Augen war die Wirkung von irgendetwas. Das ist eine typisch Passivkons-

¹ *Biblia* (Budapest: Kálvin János Kiadó, 2014), 1135.

² Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012,²⁸ 289.

³ Zsigmond J. Varga, *Bibliai görög olvasó- és gyakorlatkönyv*, eds. István Gyóri and Jaap Doedens (Sárospatak: Hernád Kiadó, 2015), 33–36., 275.

⁴ “The Jewish people have been entrusted with *logia theou*, the „utterances,” or more properly, the „oracles of God”...The term that Paul uses generally signifies „sayings”...revelatory speech...” – Gregory K. Beale and D.A. Carson eds., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids and Nottingham: Baker Academic and Apollos, 2007, 614.

truktion. Interessanterweise empfiehlt der griechische Text zu diesem Vers, Vers 16 und 2Kön 6,17 als Zusammenhang.

Nach dem Vers 16. erkennen die Jünger Jesus auf dem Weg nach Emmaus nicht, weil ihre Sicht beeinträchtigt war.

Auch in der Anspielung auf das Alte Testament geht es um das Öffnen der Augen. Als der König von Aram gegen Israel einen Krieg in Gang setzte und Elischa verriet, wo sie waren, wollte der aramäische König ihn gefangen nehmen, nachdem der Diener Elischas in Angst versetzt worden war.

Dann betete aber Elischa, damit der Herr ihm die Augen öffnet (פָּקַח), damit er sieht (וַיִּרְאֵהוּ). Der Herr öffnete (וַיִּפְקַח) dem Diener die Augen, der sah (וַיִּרְאֵהוּ), dass der Berg um Elischa herum voll von feurigen Pferden und Kriegswagen war.⁵

Auch im Aramäischen Alten Testament handelt es sich um das Sehen und das Öffnen der Augen. Auch dort betete Elischa, dass der Herr dem Diener die Augen öffnet (open – פתח), damit er sieht (and he will see – ונחזיא). Der Herr öffnete (and opened – ופתח) dem Diener die Augen, und er sah (and he saw – וחזיא), dass der Berg um Elischa herum voll von feurigen Pferden und Kriegswagen ist.⁶

Offensichtlich folgt die Peschitta dem hebräischen Text nicht, indem sie in beiden Fällen anstelle von פָּקַח, den Begriff פתח für den Ausdruck des Öffnens der Augen benutzt. In beiden Fällen übersetzt die Septuaginta das Wort konsequent als διανοίγω.⁷

Natürlich sind beide Übersetzungen in Aktiv zu verstehen, wie es sich aus dem Kontext ergibt – διανοίξου – Aorist Activ Imperativ, διήνοιξεν – Aorist Aktiv Indikativ.⁸

Den Begriff διανοίγω finden wir auch bei Lukas, aber dort steht es im Passiv, weil es sich aus dem Kontext in Bezug auf das Öffnen der Augen so ergibt. Warum das Öffnen der Augen der Jünger im Gebet von Elischa wurzelt, liegt auf der Hand, genau wie die Tatsache, dass die Jünger Jesus nicht erkennen, weil irgendetwas ihre Sicht beeinträchtigt.

Das Öffnen der Augen kann nichts anderes als eine passive Form des Verbes sein, weil sie sich nicht von selbst öffnen, sondern geöffnet werden. Wir können hier diese spezifische Form auch als passivum divinum auffassen, wobei Gott selbst als Initiator im Hintergrund der Handlung steht, aber auch das menschliche Handeln spielt in der Gestaltung der Dinge eine Rolle. Die Fachliteratur kennt solche Fälle,⁹ und auch

⁵ Elliger, K. – Rudolph, W. (Eds.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997,⁵ 629.

⁶ Mitchell, T. (Edit.) Bauscher, G. D. (Transl.): *The Aramaic English Interlinear Peshitta Holy Bible*, New South Wales, Lulu Publishing 2017, 334. 335.

⁷ Rahlfs, A. (Ed.): *Septuaginta: id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, [1971, ©1935], I, 706.

⁸ LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Kraft/Taylor/Wheeler Septuagint Morphology Database v. 4.7a Copyright © 2012, Version 5.4 Verse 9537 of 28971.

⁹ „In many cases the passive voice assumes that like a director behind the scenes, God is the originator or initiator, but the context shows that in fact the action is carried out by human agency.” – Benjamin

den Fall, nämlich wenn das Verb im Text in einer aktiven Form stünde, dann wäre Gott das Subjekt der Handlung.¹⁰

Wenn wir an die alttestamentlichen Wurzeln des lukanischen Textes denken, geht es dort genau um einen solchen Fall. In 2 Kön 6,17 ist keiner der Begriffe des Öffnens Passiv: Elischa betete, damit der Herr die Augen des Dieners öffne (קָרַף – Qal Imperativ) damit er sehe (וַיִּרְאֵהוּ), und der Herr öffnete sie (קָרַףְוּ – Qal Imperfekt). Im Neuen Testament werden die Augen die sich nicht von selbst öffnen konnten, in passiver Form des Verbes geöffnet: διηνοίχθησαν. Dieser Text geht auch seinen eigenen Weg sogar im Vergleich zum aramäischen Neuen Testament, weil wir dort ܩܪܦܝܢܐ finden.¹¹

Diese Verbform ist nach den Grammatiken Passiv,¹² was im Aramäischen eigentlich eine reflexive Bedeutung hat,¹³ wie die hebräische Verbform Hitpael. Da gerade das Aramäische kein eigentliches Passiv bildet, wird dort das Passiv durch diese Konjugation ausgedrückt.¹⁴

Im Griechischen schließt die passive Verbform διηνοίχθησαν die Möglichkeit anderer Formulierungen ab, um sich so beim Öffnen der Augen auf die Wirkung äußerer Kräfte zu konzentrieren. Wenn der Autor gewollt hätte, hätte er statt des Passivs die aktive Verbform gebraucht, wie anderswo: διήνοιξε – Aorist Indikativ Aktiv – Lk 24,45. Es ist vielleicht noch merkwürdiger, dass die neutestamentlichen hebräischen Übersetzungen im Gegensatz zu dem Aramäischen keinesfalls ܩܪܦܝܢܐ gebrauchen würden, sondern nur das Alttestamentliche קָרַף.¹⁵ Die Wichtigkeit dieser Erscheinung liegt darin, dass sich dieses Verb ausdrücklich auf das Öffnen der Augen

Pascut, "The So-Called Passivum Divinum in Mark's Gospel," *Novum Testamentum* 54, no. 4 (2012): 313–33.

¹⁰ „Gustaf Dalman hat, m. W. als erster, gezeigt, daß hier und anderwärts »die Passivform des Verbs« gebraucht wird, weil »bei aktivem Zeitwort Gott als Subjekt zu nennen gewesen wäre« – Christian Macholz, "Das "Passivum divinum", seine Anfänge im Alten Testament und der "Hofstil", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 81 no 3–4 1990, 247.

¹¹ The New Covenant (...) Peshitta Aramaic Text with a Hebrew translation, Aramaic scriptures research society in Israel, Jerusalem The Bible Society, 2005, 116.

¹² "Passiva...Ithpaal... ܩܪܦܝܢܐ" – Gustaf Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1978, 250, 403.

¹³ "Reflexive and Passive... Ithpaal" – William Barron Stevenson, *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic*, Oxford: Clarendon Press, 1956, 44.

¹⁴ "Die Passiva sämtlicher Conjugationen charakterisiren sich durch die Vorsilbe ܐܝܢܐ (bibl. ܐܝܢܐ)... Dem gemäss könnte man diese Formen mit tai vielleicht besser Reflexiva nennen (wie denn das hebr. Hitpael...), allein im Aramäischen, wo es sonst keine eigentlichen Passiva giebt, hat die passive Bedeutung in dieser Conjugation die Oberhand gewonnen und sie mögen daher a potiori auch ferner Pasiva genannt werden." – Bernard Fischer, *Winer's Chaldäische Grammatik für Bibel und Targumim*, Leipzig: Joh. Ambr. Barth, 1882, 81–82.

¹⁵ Der hebräische Pentateuch der Samaritaner benutzt die gleichen zwei Verben wie die Hebräische Bibel an den gegebenen Stellen: וַיִּפְתְּחֵם – Gen 3,5; הִנָּחוּ – Gen 3,7 – August von Gall, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, I. Giessen: Töpelmann, 1914, 4.

und der Ohren bezieht,¹⁶ das heißt, die hebräischen Übersetzungen des Neuen Testaments versuchen dem biblischen Text treu zu bleiben, ohne den Weg der aramäischen Übersetzung des Alten und des Neuen Testaments zu gehen.

Die Schwäche dieser neutestamentlichen hebräischen Übersetzungen ist jedoch, dass sie in jedem Fall mediopassive Verbformen verwenden, also sie konzentrieren sich nicht so sehr auf die Wichtigkeit der äußeren Wirkung, wie das Passiv des Neuen Testaments: וַתִּפְקַחְנָה – Lk 24,31 – Nif. Imperfekt – DLZ¹⁷ וַנִּפְקַחְנוּ – Lk 24,31 – Nif. Perfekt – HN),¹⁸ וַנִּפְקַחְנוּ – Lk 24,31 – Nif. Perfekt – MHT.¹⁹

Natürlich will die Septuaginta diese Verbformen voneinander durch keine mediopassive Übersetzung unterscheiden, jede Verbform, wo sie an der gegebenen Stelle im Alten Testament vorkommt, wird ins Passiv gesetzt: וַתִּפְקַחְנָה – 1Mose 3,7 – διηνοιχθησαν – Aorist Indikativ Passiv; וַנִּפְקַחְנוּ – 1Mose 3,5 – διανοιχθήσονται – Fut. Passiv.²⁰

Während die mediopassiven Nifalformen das Subjekt als Handlungsträger beibehalten, wird im Passiv das Subjekt zum Objekt der Handlung, an dem die Handlung vollzogen wird. Das behauptet die neutestamentliche Form mit aller Ernsthaftigkeit und verweist so zweifellos auf Gott, der die Augen der Jünger tatsächlich öffnete und die Ereignisse so lenkte, dass sie auf die Jünger eine Wirkung ausüben konnten. So wurde alles im Interesse des Öffnens der Augen zu Werkzeug in seinen Händen. Die Formulierung διηνοιχθησαν ist im Neuen Testament spezial, da sie die Botschaft in grammatikalischer Form bewahrt und sie zugleich von den aramäischen Formen und Übersetzungen abgrenzt.

Zusammenfassend: Lk 24,31 διηνοιχθησαν – Aorist Passiv – Hintergrund im Alten Testament: : פָּקַח, וַיִּפְקַח – 2Kön 6,17. Im aramäischen Alten Testament ist das פתח, ופתח, in der Septuaginta διάνοιζον – Aorist Aktiv Imperativ., διήνοιξεν - Aorist Aktiv Indikativ. Im aramäischen Neuen Testament פתחתי, in den hebräischen Übersetzungen des Neuen Testaments:

DLZ – וַתִּפְקַחְנָה – Nif. Imperfekt

HNT – וַנִּפְקַחְנוּ – Nif. Perfekt

MHT – וַנִּפְקַחְנוּ – Nif. Perfekt.

Diese Formen gehen auf das Alte Testament zurück, die auch in der Septuaginta in verschiedenen Übersetzungen vorkommen: וַתִּפְקַחְנָה – 1Mose 3,7 - διηνοιχθησαν – Aorist Passiv. So ging diese Form auch in das Neue Testament über. Der Begriff וַנִּפְקַחְנוּ – 1Mose 3,5 in der Septuaginta: διανοιχθήσονται –Fut. Passiv. Im hebräi-

¹⁶ “פָּקַח to open (said only of the eyes and ears)” – Ernest Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Jerusalem and Tel Aviv: Carta Jerusalem and The University of Haifa, 1987, 521.

¹⁷ *Delitzsch Hebrew New Testament*. BibleWorks Version 10.0.8.475.

¹⁸ Hebrew New Testament 1886/1999/2013. Copyright © 1999/2013, BibleWorks Version 10.0.8.475.

¹⁹ Modern Hebrew New Testament, copyrighted © 1995, revised © 2010 by The Bible Society in Israel, BibleWorks Version 10.0.8.475. BibleWorks Version 10.0.8.475.

²⁰ Elliger – Rudolph: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 4; Rahlfs: Septuaginta, Vol. I, 4.

schen Pentateuch der Samaritaner ist die gleiche Form eigentlich alttestamentlich – ונפקחו – 1Mose 3,5; וחפקחו – 1Mose 3,7.

Das Neue Testament verwendet ein Wort für das Eröffnen der Augen der Jünger, das zuerst die Septuaginta für das Eröffnen der Augen des ersten Menschenpaares nach dem Sündenfall benutzt hat. Das andere alttestamentliche Vorkommen des Begriffes διηνοίχθησαν ist in Nah 2,7. Hier ermöglicht YHWHs Tat das Urteil über Ninive durch das Öffnen der Flusstore, wodurch die Stadt unter Wasser geraten soll.²¹

Im Neuen Testament kommt das Verb διηνοίχθησαν in dieser Form nur in Lk 24,31 vor. Diese Form ist also zweimal im Alten Testament und einmal im Neuen Testament zu finden. Das heißt, das Erkennen Jesu ist die einzige Möglichkeit für den schuldigen Menschen, das Urteil zu vermeiden.

2.

In Jesaja 54,1 wird der Begriff יָגֵן - Qal Imperativ - in der Septuaginta in Aorist Passiv Imperativ wiedergegeben: εὐφράνθητι. Dasselbe wird von Paulus in Gal 4,27 zitiert. Aus der Fachliteratur wissen wir, dass Paulus den Text von Jesaja im christologischen Sinn des abrahamitischen Bundes in seinen Brief einbaut, und die gesamte Einheit von 1Mose 16-21 betrachtet er mit den Augen von Jesaja 54,1.²²

In all dem ist es interessant, wie Paulus das Eingreifen Gottes in das Leben seines Volkes in der Frage der Befreiung aus der Gefangenschaft betont, das ist genauso ein Beweis seiner Macht, wie auch die Geburt des Kindes von Abraham und Sarah und die Auferstehung Jesu vom Tode. Für den Menschen, der an dem Gesetz hängt, verringert die Ablehnung Jesu das Wirken des Geistes, der in der Vision von Heseziel die Überwältigung des Todes offenbarte.

Paulus sieht das Wirken dieses Geistes als Erfüllung der Abraham gegebenen Verheißungen in Christus, für die Heiden. An diesem Wunder kann man nur Freude haben, weil dies alles Gottes Werk ist. Gottes Tat wird durch das Passiv in der Septuaginta hervorgehoben – Passiv Aorist Imperativ – εὐφράνθητι. Wenn die Septuaginta das Verb יָגֵן – Qal Imperativ – so übersetzt יָגֵן –, richtet sie die Aufmerksamkeit auf die Taten Gottes. Seine Macht und Liebe war die Lösung für Abraham, Sarah, für sein Volk in der Befreiung aus der Gefangenschaft und offenbarte sich auch in der Auferstehung Jesu.

²¹ Haupt berichtet über den Fluss der vom Osten in die Stadt reinfließt, der mit Schluessen reguliert werden konnte. Als sie gegen die Stadt geöffnet wurde, floss das Wasser in die Stadt. Als sie geschlossen wurde und die Schluessen an der Seitenwand des Flusses geöffnet wurden, floss das Wasser in die Kanäle um die Stadt herum. Wenn nach dem Frühling Schmelzen zu viel Wasser im Fluss war und der Weg des Wasser gegen die Stadt nicht geschlossen wurde, überflutete der Fluss die Stadt, weil das Wasser nicht in die Kanäle um die Stadt herum fließen konnte. – Paul Haupt, "The Book of Nahum," *Journal of Biblical Literature* 26, No. 1 (1907) 6–7., 44.

²² "Abrahamic covenant understood christologically... looking back at Gen 16 – 21 through the lens of Isa 54:1." – Matthew S. Harmon, *She Must and Shall Go Free: Paul's Isaianic Gospel in Galatians*, Beihefte 168, Berlin: De Gruyter, 2010, 176, 180.

Seine Macht und Liebe kann nur Lösung für die Galater sein, in der die Gemeinde Nahrung für ihr Leben findet. Wer sich auf seine eigene Kraft verlässt, kann im Gehorsam nur versagen. Der Autor des hebräischen Textes löst diese Frage anders. Das Verb רָנַן – Qal Imperativ רָנֵן – richtet die Aufmerksamkeit auf den Begriff der Unfruchtbarkeit, damit der Zustand, der die Hoffnungslosigkeit bestimmt, mit der folgenden Qal Perfekt Form noch stärker betont wird, wonach die Entbindung praktisch keineswegs geschehen kann: לֹא יִלְדָהּ (Jes 54,1).

Der nächste Vers wirft dann mit zwei Imperfekt Formen Licht darauf, warum man für diejenigen, die noch geboren werden und das Volk Gottes vermehren, doch Wohnstätte vorbereiten soll, und das Schaffen des Wohnorts nicht verhindert werden darf (יִשָּׂנוּ אֶל-תְּחַשְׁבֵי – Jes 54,2). Die Septuaginta drückt schon mit der Passivkonstruktion im ersten Wort (εὐφράνθητι – רָנֵן) aus, was die unabdingbare und unersetzliche Rolle Gottes im Prozess der Erneuerung ist. Das war für Paulus so wichtig, als er dies in Gal 4,27 zitierte. Diese Bewusstheit weicht auch von der Formulierung des Targums ab, die keineswegs Passiv ist,²³ wie Pael (שָׁבְחִי – Jes 54,1), nicht zu erwähnen die Verwendung des anderen Begriffes von Lob, Lobpreisung, Verherrlichung für das Verb רָנַן, der sich mit Sicherheit auf Jerusalem bezieht.²⁴

Die Peschitta ist mehr an dem hebräischen Text gebunden, aber ihre Lösung ist, d.h. kein Passiv, dem Zitat von Jesaja ähnlich, was die Formulierung des ersten Wortes betrifft: (gave birth) ילדהּ (that not) דלא (Oh barren woman!) עקרהּ (sing) שבחי.²⁵ Die Lösung der Septuaginta mit der Anwendung des Passivs ist also in der Betonung der Taten von YHWH, dem hebräischen und aramäischen Text gegenüber, einzigartig. Eine solche Passivform macht nämlich jemanden zum Objekt der Handlung. Paulus sagt über das Evangelium, das ihm anvertraut ist, folgendes: ἐπιστεύθητε ἔγωγ – 1Tim 1,11. Auch diese Art von Aorist Imperativ Passiv Form verhält sich ähnlicherweise: πιστεύθητε – sei dir anvertraut.²⁶

Weil für Paulus die äussere Macht, nämlich Gott, der das Evangelium ihm anvertraut hatte, das Subjekt des Auftrages war, sorgt er im Falle des gleichartigen Verbes – εὐφράνθητι – Passiv Aorist Imperativ – für die Quelle der Freude (Gal 4,27). Das heißt, Er steckt im Hintergrund der Ereignisse, und für den Menschen ist das die Ursache der Freude, deren Grundlage in Ihm ist. Das Aramäische Neue Testament

²³ “Pael... und die Passiva...” – Dalman, *Grammatik*, 250; “Active... Pael... Intensive”- Stevenson, *Grammar*, 44.

²⁴ שבחי ירושלם דהוּת כּאחא עקרא דלא ילדהּ – Is 54,1 – https://www.sefaria.org/Targum_Jonathan_on_Isaiah.54?lang=bi; „Sing, O Jerusalem, who was like a barren woman that beareth not” - Pauli, C. W. H. (Transl.): *Jonathan b. Uzziel, The Chaldee Paraphrase on the Prophet Isaiah*, London, London Society's House, 1871, 185. Hier vergleicht die Royal Polyglotte die früher entvölkerte Stadt Jerusalem mit Rom, die Ursache der Freude begründend, wo später mehr Menschen wohnen als in Rom.; xbv – to praise, boast...to glorify – Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat-Gan and Baltimore: Bar Ilan University Press and The Johns Hopkins University Press, 2002, 1101; “...Paël... Intension des Verbalbegriffs” – Fischer, *Winer's Chaldäische Grammatik*, 80.

²⁵ Mitchell, Bauscher: *The Aramaic English Interlinear Peshitta Holy Bible*, 97.

²⁶ Varga, *Bibliai görög...*, 276.

versucht mit der Ithpaal Übersetzung das zu veranschaulichen: **גַּאֲתַבְסְמִי** – Gal 4,27.²⁷ Solche Verbformen werden in den Grammatiken als Ithpaal behandelt.²⁸ Ithpaal gehört zu den mit **תָּ** beginnenden Verbalstämmen die als reflexive Formen übersetzt werden können, auch in dem Fall, wenn wir übrigens nur die aktive Ausdrucksweise benutzen: zum Beispiel wenn jemand nicht einfach Jude wird, sondern er zulässt, dass er Jude gemacht wird.²⁹

Zusammenfassend würden sich also solche Formen im Falle der Galater darauf beziehen, dass sie die Freude auf sich wirken lassen, wofür der Herr sorgt. Sie sollen sich freuen und sich hinreißen lassen durch all das, was der Herr für sie tut. Zweifellos geht der Übersetzer des Begriffs **εὐφράνθητι** bewusst bis zur Betrunkenheit, wenn er die Wurzel (**בסס**) des aramäischen Ausdrucks **גַּאֲתַבְסְמִי**, die Fröhlichkeit bedeutet, übersetzt.³⁰

3.

Der griechischen Bibel gemäß berührt sich der Text von Römer 8,31 mit Psalm 118,6.³¹

In welchem Maße das geschieht, können wir leicht feststellen, wenn wir die Texte vergleichen:

BHS – Psalm 118,6:

יְהוָה לִי לֹא אֵיֶרָא מִהַיֵּשֶׁבֶת לִי אֲדָם:

Septuaginta – Psalm 118 (117),6:

κύριος ἔμοι βοηθός οὐ φοβηθήσομαι τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος

Ungarische Bibel – Psalm 118,6:

Der Herr ist mit mir, ich fürchte mich nicht, was kann der Mensch mir schaden?
Römer 8,31

Τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα; εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ' ἡμῶν;

Was sollen wir also zu all dem sagen? Wenn Gott mit uns ist, wer kann gegen uns sein?³²

Wenn Paulus den Text der Septuaginta als Grundlage annimmt, ist die Gegenüberstellung unter Berücksichtigung des hebräischen Textes einfach:

Τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα;

²⁷ The New Covenant..., 277.

²⁸ Hebrew Peshitta NT, Syriac New Testament Peshitta, Version 2.1. Verse 6013 of 7958

²⁹ **אֲתִתֶּיךָ** Jude werden (sich zum Juden machen oder machen lassen) – Fischer, *Winer's Chaldäische Grammatik für Bibel und Targumim*, 82.

³⁰ Be joyful - Peshitta NT (English), The New Testament: Translated from the Syriac Peshito Version (PESHNT-E), A Literal Translation from the Syriac Peshito Version. by James Murdock, D.D. (1851), Public Domain, Version 1. 2. Verse 6012 of 7959. **בסס** vb. to be pleasing, cheerful, intoxicated – Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramic*, 224.; **בסס**...become drunk – Leopold Max Margolis, *Lehrbuch der Aramäischen Sprache des Babylonischen Talmuds, Grammatik, Chrestomathie und Wörterbuch*, München: Beck, 1910, 95.

³¹ Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 497.

³² Elliger-Rudolph: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1199.; Rahlfs: *Septuaginta*, Vol. II, 129.; *Biblia*, Magyar Bibliatársulat, 2014, 663, 1215.

εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ' ἡμῶν;
 κύριος ἐμοὶ βοηθός οὐ φοβηθήσομαι τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος
 :הַגָּד לִּי לֹא אֵיךָא מִה־יַּעֲשֶׂה לִּי אֱדָם:

Paulus spricht von der Gegenwart im Zusammenhang mit der Vergangenheit die unter der Herrschaft der Sünde steht, aber gleich im Kontext der Zukunft verkündigt er den Sieg über die Sünde unter der Führung des Geistes.³³

Er beteuert, was Gott getan hat, bestimmt die Zukunft, deshalb ist auch die Gegenwart unter seiner Herrschaft. Die Septuaginta betont für den Psalmisten gerade das. Das Wort κύριος drückt im Text Seine Herrschaft aus. Gott ist nicht nur Gott, sondern Herr. Deshalb kann der Mensch unter seiner Herrschaft leben. Paulus' Perspektivwechsel erscheint im Verhältnis zur Septuaginta darin, was er im Römerbrief schreibt, nämlich dass uns von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus in unserem Herrn (κυρίῳ) erschienen ist, weder Höhe noch Tiefe, noch irgendein anderes Geschöpf scheiden kann (Römer 8,39). So erscheint die Liebe Gottes (ἀγάπης τοῦ θεοῦ) in Christus, in unserem Herrn (Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν). Das heißt, Paulus denkt einfach in größeren Zusammenhängen, in größeren Perspektiven. Für ihn ist Er auch unausgesprochen Herr, indem Er die Ereignisse der Geschichte in aller Hinsicht lenkt, und der Höhepunkt dieser Ereignisse ist der Sieg Jesu über den Tod und seine Herrschaft.³⁴

Der Talmud³⁵ schreibt einige Teile des Psalmes David, seinem Vater, seinen Geschwistern und Samuel zu. Einige sagte David nach seiner Salbung als Ausdruck seiner Dankbarkeit, mit anderen verkündigte Samuel die Freude Israels, als David seine Feinde besiegte, auch die Brüder sagten einige, als der Herr offenbarte, wer von ihnen König wird. Es ist kein Zufall, dass das Neue Testament den Psalm auf den Tod Jesu und auf den Sieg Gottes über den Tod bezieht.³⁶

³³ „Having spent the first four chapters of Romans talking about the past age – a time of futility and helplessness under sin – Paul proceeds in these chapters to explore the present age – a time of reconciliation through God’s justification of sinners in Jesus Christ. In chapters 9-11 Paul turns his attention to the future and the final consummation to come. Thus, the concluding verses of chapter 8 serve as both the culmination of his reflection on life in the present age and the anticipation of his discussion of the future. The resounding affirmation of chapter 8 is that in the present age of reconciliation, the Christian lives “not according to the flesh” but according to the power of God’s Spirit – a power whose victory is assured.” – Leonora Tisdale, “Romans 8:31-39,” *Interpretation* 42, No. 1 (Jan 1988), 69.

³⁴ “Rm 8 bildet im Ganzen des Briefes den sachlichen und formalen Gipfelpunkt... In V. 31 ff. »hat der ganze Brief seine Mitte.«” – Gottfried Schille, “Die Liebe Gottes in Christus, Beobachtungen zu Rm 8 31-39,” *Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft Und Die Kunde Der Älteren Kirche* 59, no. 3 (1968): 230.

³⁵ “From here on [w. 21-29] David, Samuel, Jesse, and David’s brothers [each composed [their respective verses]” – Mayer I. Gruber, *Rashi’s Commentary on Psalms*, Leiden and Boston: Brill, 2004, 675.; מסכת פסחים בבלי תלמוד בבל תלמוד Bavli, The Schottenstein edition, the Gemara, the classic Vilna edition, Masekhet Pesachim, Tractate Pesachim Hersh Goldwurm et al., Vol. 3, [Ch. 7-10] Brooklyn, NY, Mesorah Publications, 1998, 119a³.

³⁶ Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 855; Kraus, H.-J.: *Psalme n*, Neukirchen Kreis Moers, Neukirchener Verlag, 1960, 809.

Der Text ὑπὲρ ἡμῶν ist die Zusammenfassung genau dieses Ereignisses, das sich auf den Tod und die Auferstehung Jesu vom Tode konzentriert, und das siebzehnmal im Neuen Testament, im Verhältnis zu der Anzahl der Verse am meisten in dem Brief des Paulus an Titus, vorkommt.³⁷

Auch hier bezieht sich der Text auf Jesus, der sich für uns hingegeben hat (ὑπὲρ ἡμῶν - Tit 2,14), um uns zu erlösen. Eine der anderen relevanten, statistisch bestätigten Stellen spricht über Gott, als wenn Er den Christus, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht hätte (ὑπὲρ ἡμῶν – 2Kor 5,21). In diesem Zusammenhang spricht Paulus an der nächsten Schlüsselstelle über Gott, der uns nicht zum Zorn bestimmt hat, sondern dazu, dass wir das Heil durch unsern Herrn Jesus Christus erlangen, der für uns gestorben ist (ὑπὲρ ἡμῶν – 1 Thessz 5,10), damit wir, ob wir wachen, ob wir schlafen, mit ihm zusammen leben.

An den Schlüsselstellen des Römerbriefes steht der Text ὑπὲρ ἡμῶν im gleichen Zusammenhang:

Röm 5,8 Christus ist für uns - ὑπὲρ ἡμῶν gestorben als wir noch Sünder waren.

Römer 8,32 – Wer seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle - ὑπὲρ ἡμῶν πάντων – dahingegeben hat...

Römer 8,34 – Wer würde uns zur Verdammnis verurteilen? Christus Jesus ist es doch, der gestorben ist, ja mehr noch, der auch auferstanden ist, der auch zur Rechten Gottes sitzt, der auch für uns – ὑπὲρ ἡμῶν. eintritt!

Ohne Ausnahme geht es an allen Stellen anhand des Textes ὑπὲρ ἡμῶν um das allumfassende Werk Gottes für uns. Der Text ὑπὲρ ἡμῶν dient im Grunde genommen auch in Römer 8,31 zur Beschreibung dieses allumfassenden Werkes: Wenn Gott mit uns ist (ὑπὲρ ἡμῶν), wer kann gegen uns sein?

Aber während die Übersetzer den Text ὑπὲρ ἡμῶν an allen wichtigen Stellen– mit „für uns“ übersetzen, wird dieser Trend im Ungarischen ohne Ausnahme unterbrochen: εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν – Wenn Gott mit uns ist ...

Dies wäre nicht zwingend erforderlich, da die Bedeutung des Textes ὑπὲρ ἡμῶν in anderen Übersetzungen als „für“ beibehalten bleibt. Barth³⁸ stellt den Begriff „für uns“ in Zusammenhang mit 1.Korinther 15, 28.54, wonach der Tod überwunden wird, und der Sohn unterwirft sich auch dem, der ihm alles unterworfen hat. So wird Gottes Herrschaft verwirklicht. Das heißt, für Barth ist der Text Römer 8,31, nur zusammen mit dem Vers 32 zu verstehen, im Licht dessen, was Gott für uns in Christus tut. Er ist nicht statisch mit uns zusammen, sondern tut alles für uns. Auch die englischen Übersetzungen verstehen

³⁷ 1,51 Titus...1.11 2Cor...0.67 1Th...0.56 Rom - NA28 Greek NT Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (GNT28-T) Nestle-Aland, Version 2. 6.

³⁸ „Hier ist erfüllt das Wort: Der Tod ist verschlungen in den Sieg! (I Kor. 15,54) Mit diesem „Ist Gott für uns!“ ist gesagt, was über Erfüllung, Erlösung... gesagt werden kann, gesagt werden muss... (I Kor. 15,28)... „Für uns Alle“ ist er dahingegeben, an unser aller Stelle steht er dort.“ – Karl Barth, *Der Römerbrief*, Zürich: Theologischer Verlag, 1978, 311.

den Text so: „If God is for us, who is against us? – Wenn Gott für uns ist, wer ist gegen uns?“³⁹

Auch diese Übersetzer sehen Gottes Selbstoffenbarung in einem weiteren Kontext. Sie geht, die Perspektiven der Geschichte umfassend, ganz bis zum Versprechen an Abraham zurück. Auch in den niederländischen Übersetzungen wird Gottes Handeln für uns formuliert.⁴⁰

Wir müssen ganz eindeutig äußern: Diese Übersetzungen sind richtig, weil sie große Zusammenhänge umfassen, und die an den Stellen, wo der Text ὑπὲρ ἡμῶν vorkommt, formulierte Botschaft berücksichtigen; und überhaupt das ist die Bedeutung, die der Präposition ὑπὲρ mit Genitiv entspricht.⁴¹

Es ist kein Zufall, dass die Peschitta⁴² – auch bei der Übersetzung des Begriffs „für uns“ (Römer 8,31) – die Präposition ὑπὲρ mit dem Begriff חַלְפִין zurückgibt:

(against us) דַּלְקוּבִין (who is?) מִנּוּ (is for us) חַלְפִין (God) אֵין אֱלֹהָא (if)

(gegen uns) דַּלְקוּבִין (wer ist?) מִנּוּ (ist für uns) חַלְפִין (Gott) אֵין אֱלֹהָא (wenn)

Der Begriff חַלְפִין trägt in sich im Aramäischen auch die Bedeutung der Substitution.⁴³

Dieser Text macht hervorragend deutlich, was Gott in Christus für den Menschen tut. Dieses Denken ist dem im Psalm ähnlich, dessen grundlegende Botschaft in Römer 8,31 weitergeführt wird: לִי יְהוָה - Psalm 118,6. In der Übersetzung der Septuaginta entspricht der Text κύριος ἑμοῖς, eigentlich wortwörtlich dem Text לִי יְהוָה.⁴⁴ Auf jeden Fall ist im Text der Peschitta, sogar auch in der Septuaginta, der Charakter des Wortes לִי als Richtung und Ziel⁴⁵ aufgrund des Psalms gut zu spüren.⁴⁶

Eins ist sicher: anstatt des statischen Begriffs „mit uns“ zu benutzen, sollte auch unsere Übersetzung die grossen Zusammenhänge Gottes Werks, was Er in Christus für uns tut, widerspiegeln, besonders in Römer 8, wo der Text ὑπὲρ ἡμῶν Gottes

³⁹ “God reveals himself as „for us” in his unreserved gift of himself in „his very own son” whom „delivered up for all of us.” With these words Paul echoes God’s oath to Abraham upon Abraham’s binding of Isaac (LXX Gen. 22:16...)” – Beale and Carson, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 634.

⁴⁰ „Als God voor ons is, wie kan dan tegen ons zijn?” – Bijbel Heerenveen, 2007. 203.

⁴¹ ὑπὲρ gen.: - pro, um...willen, im Interesse von, anstatt - Varga, *Bibliai görög olvasó- és gyakorlókönyv*, 265.; ὑπὲρ... A. w. gen.1. a marker indicating that an activity or event is in some entity’s interest, *for, in behalf of, for the sake of someone / someth.* - BDAG *A Greek - English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago, Illinois © 1957, 1979, 2000 Inc. Version 2. 5. 1030.

⁴² Mitchell, Bauscher, *The Aramaic English Interlinear Peshitta Holy Bible*, 400.

⁴³ Hebrew Peshitta NT, Syriac New Testament Peshitta, Verse 5002 of 7958; חַלְפִין vb. to pass, elapse, exchange ... replace – Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, 465.

⁴⁴ Die Septuaginta gibt noch dazu den Begriff der Hilfe mit dem Wort βοηθός. – The Lord is a helper to me – Albert Pietersma and Benjamin G. Wright, *A New English Translation of the Septuagint*, Oxford: Oxford University Press, 2007, 606.

⁴⁵ לִי ...to, towards ... purpose, aim of movement ...of direction – Koninklijke Brill NV, Inc. Version 3. 4. HALOT *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, ed. L. Koehler, W. Baumgartner, © 1994, 1995, 1996, 1999, 2000 Brill NV, Leiden, Inc. Version 3. 4. 508.

⁴⁶ ἑμοῖς – to me – Pietersma and Wright, *A New English Translation of the Septuagint*, 606.

Werk für uns ausdrückt. Es gibt kein anderes Kapitel in der ganzen Bibel, wo dieser Begriff so oft und so konzentriert vorkommenwürde. Die einzige Stelle der Evangelien ist Mk 9,40, wo sich die Geschichte auf menschlicher Ebene bewegt. Also wenn es um die statische Bedeutung „mit uns“ geht, wird es so ausgedrückt, wie es Mk 9,40 übersetzt:

ὃς γὰρ οὐκ ἔστιν καθ' ἡμῶν, ὑπὲρ ἡμῶν ἔστιν.⁴⁷

For he who is not against us is with us.⁴⁸

Denn wer nichtgegen uns ist... ist mit uns.

Zusammenfassend also, wenn wir Römer 8,31 mit den im Brief auch anderswo auffindbaren Ausdrücken ὑπὲρ ἡμῶν untersuchen, müssen wir unbedingt Gottes Werk für uns zusammen mit anderen tapferen Übersetzungen betonen:

Wenn Gott selbst für uns ist, wer dann kann gegen uns sein?

4.

Das Religionsgeschichtliche Textbuch zum Neuen Testament von Berger-Colpe⁴⁹ enthält die hebräische Apokalypse von Elija (möglicherweise aus dem 2. Jahrhundert n. Chr.), zu Mt 8,11 (Par. Lk 13,28). Im Text geht es darum, dass die Glückseligkeit mit dem Zusammensein mit den Vätern in Verbindung steht: die Seligen sind bei den Vätern. Die hebräische Apokalypse von Elias betont die paradiesischen Elemente der eschatologischen Seligkeit noch nachdrücklicher als das Zitat im Neuen Testament. Jesus gibt im Kontext dieser Tradition kritische Anhaltspunkte zur Entscheidung, an, wer die Gerechten sind. Hier ist der Text:⁵⁰

אמר אליהו... אני רואה אברהם יצחק ויעקב וכל הצדיקים יושבין³ והארץ זרועה
לפניהם מכל מיני מעדנים ואותו אילן שתקין ה"קב"ה עומד בתוך הגן

Elijah sagte: „Ich sehe, wie Abraham, Isaak Jakob und die Gerechten alle dort sitzen,⁵¹ und die Erde ist vor ihnen⁵² mit Samen von allerlei Arten⁵³ von Köstlich-

⁴⁷ Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 142.

⁴⁸ Agnes Smith Lewis, *A translation of the four Gospels, from the Syriac of the Sinaitic palimpsest*, London: Macmillan, 1894, 75.

⁴⁹ Klaus Berger and Carsten Colpe, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, 106.

⁵⁰ Moses Buttenwieser, *Die Hebräische Elias-Apokalypse und Ihre Stellung in der Apokalyptischen Literatur des Rabbinischen Schrifttums und der Kirche I. Hälfte Kritische Ausgabe mit Erläuterungen, Sprachlichen Untersuchungen, und einer Einleitung, nebst U'bersetzung und Untersuchung der Abfassungszeit*, Leipzig: Eduard Pfeiffer, 1897, 25.

⁵¹ J. יושבין – Buttenwieser, *Die hebra'ische Elias-Apokalypse*, 25.

⁵² Es ist der gleiche biblische Begriff לַפְּנֵיהֶם, den wir in Verbindung mit Jakob lesen (1.Mose 33, 3.). Von seiner Familie wird gesagt, dass Jakob „vor ihnen“ ging (לַפְּנֵיהֶם). – בראשית Genesis Biblia Hebraica Quinta 1, ed. Abraham Tal, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2015, 88.

⁵³ Der Begriff „Art“ ist in der Literatur bekannt: „מיןא ...species, category...type...אחרונים...other types“ – Sokoloff, *A dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 670.

keiten⁵⁴ angebaut und der⁵⁵ Baum,⁵⁶ den der Heilige, Sein Name sei gesegnet,⁵⁷ zubereitet hat,⁵⁸ steht⁵⁹ in der Mitte des Gartens⁶⁰...

Auch Jesus betrachtet die Gemeinschaft mit den Vorvätern als Bedingung der Seligkeit so, wie die hebräische Apokalypse von Elija. Jesus aber beschreibt diese paradiesischen Umstände nicht so ausführlich, wie die zitierte Quelle. Es ist genug für Ihn, gegenüber dem Glauben des Hauptmannes von Kapernaum nur die Kritik der Gerechten Israels zu formulieren. Aber im Text des Neuen Testaments zitiert er, abgesehen von den Namen Abrahams, Isaaks und Jakobs, nichts aus der Apokalypse von Elija:

Λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἤξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν — Mt 8,11

Ich sage euch aber, daß viele aus dem Morgenland und dem Abendland kommen und sich mit Abraham, Isaak und Jakob im Reich der Himmel am Tisch niederlassen.

Das Verb ἀνακλιθήσονται könnte hier ein wörtliches Zitat sein, aber der Begriff „sich am Tisch niederlassen“ (ἀνακλίνω), befindet sich als Übersetzung von שׁבׁׁׁ nirgendwo in der Septuaginta. Zusammenfassend also, wenn das erwähnte Textbuch Recht hat und Matthäus mit der Apokalypse von Elija zu tun hat, stützte sich der griechische Text nicht auf die Septuaginta, sondern ging ihren eigenen Weg.

5.

Offenbarung 15,4 steht in der Fachliteratur in Verbindung mit Jer 10,7.⁶¹ Interessanterweise ist der Vers von Jeremia nicht in der Septuaginta zu finden.⁶²

⁵⁴ Diese Formulierung ist auch in den biblischen Texten zu finden zum Beispiel bei den Menschen die in Luxus leben, Köstlichkeiten essen und müssen Jerusalems Zerstörung erleben: מְעַרְבִּים... delicacy... delight... ערן... to live a life of luxury... Koehler – Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon...*, 609, 792; „Leckerbissen“ – JSir 4,5 – Biblia, 881.; Offensichtlich trägt nur der Begriff רועה den Samen in sich, mit dem das Land besät war, und nicht das Wort ערן, der Begriff des luxuriösen Lebensstils.

⁵⁵ Es ist das gleiche Wort wie das biblische אֱתוֹ, das das Wort des Herrn bezeichnet – אֱתוֹ דְּבַר־יְהוָה – 2. Kön 3,12. – Biblia, 412. – Elliger – Rudolph: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 622.

⁵⁶ Der Baum selbst ist genau so auch im biblischen Text zu finden (אֵילָן - Dan 4,7). אֵילָנָא...tree – Sokoloff, *A dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 116.; Elliger-Rudolph: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1390.

⁵⁷ תְּקַדּוּשׁ בְּרִיךְ הוּא: הקב"ה – The Responsa Project Bar-Ilan University Version 23 Dictionaries Abbreviations.

⁵⁸ Sokoloff bringt auch einen Text als Beispiel der Übersetzung: תְּקַן...prepare yourself. תְּקַן, תְּקַן... to make fit, ordain, institute, prepare, fix, improve ... introduce ... order, arrange ... install - *A dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 1228.

⁵⁹ Das Verb עִמַּד ist ein biblischer Begriff: עִמַּד (2.Mose 3,5).

⁶⁰ Der Text תְּקַן בְּתוֹךְ הַגָּן kommt auch in der Bibel vor - בְּתוֹךְ־הַגָּן (1.Mose 3,3), בְּתוֹךְ־הַגָּן (1.Mose 2,9).

⁶¹ Nestle-Aland: *Novum Testamentum Graece*, 769; "...the opening statement of this verse recalls Jer 10:7: "Who would not fear you, O King of the nations?" – Beale and Carson, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 1134.

⁶² Rahlfs: *Septuaginta*, Vol. II, 673.

All dies bedeutet, dass die Formulierung des griechischen Schreibers des Neuen Testaments ihm ganz eigen ist. Vermutlich konnte er den Text aus der Septuaginta, die uns zur Verfügung steht, nicht nehmen, er konnte sogar entscheiden, wie er sich an den hebräischen Text knüpft, da der hebräische Text מִי לֹא יִרְאַךָ מֶלֶךְ הַגּוֹיִם – „Wer sollte dich nicht fürchten, König der Völker?“ (Jer 10: 7), im Text von Offenbarung 15,4 als τὸς οὐ μὴ φοβηθῆ, κύριε erscheint d.h. wer sollte dich nicht fürchten, Herr. Die Bosheit des Zeitalters der Offenbarung war in der Tat der Anbetung der Idole im Zeitalter von Jeremia ähnlich.⁶³ In der Vorgeschichte (Offb. 15,3) hält das Buch der Offenbarung nicht nur historische Erfahrungen vor Augen, die schon geschehen sind, wie YHWHs historische Taten, der Auszug aus Ägypten,⁶⁴ sondern sieht den endgültigen Sieg des Herrn in der Geschichte über alle seine Feinde.

Deshalb hält das Buch der Offenbarung das Ausbleiben Seines Lobs für unmöglich, wer ja seine einzigartige Größe versteht, warum sollte der ihn nicht fürchten? Schon im Zeitalter von Jeremia wurde die Abhängigkeit der Völker von Idolen verurteilt. YHWHs Wort ist also berechtigt, sie sollen sich diese Abhängigkeit von Idolen nicht aneignen – אֱלֹהֵי הַגּוֹיִם אֵלֹהֵי הַלְמָדוֹ – Jer 10,2.⁶⁵ Ihre Taten zusammen mit denen der Götter von Babylon sind bereits gewogen worden und werden auch noch gewogen werden. Das Buch der Offenbarung fasst die historischen Erfahrungen zusammen und spricht von der Furcht des Herrn: φοβηθῆ, – Offb. 15,4.⁶⁶ Diese Form – Aorist Passiv – weist genau darauf in Verbindung mit der Furcht hin, dass es eigentlich der Herr ist, der in der Geschichte handelt. Er überwindet die Bette,⁶⁷ den Inbegriff aller gottfeindlichen Mächte und die Wirkung seiner Taten veranlassen die Seinigen ihn zu fürchten. Die Aktivität ist bei dem Herrn, dessen Wirkung in der Furcht der Seinigen zur Geltung kommt. Es ist auch nicht nebensächlich, dass das Verb φοβηθῆ, in dieser Form nur einmal im gesamten Neuen Testament vor-

⁶³ “Who will not fear you?” is drawn from Jer. 10:7... In form, οὐ μὴ φοβηθῆ, ...is emphatic future negation and means that no one can ever at any time fail to fear God when they realize his sovereignty and power...Jeremiah 10 concludes Jeremiah’s temple messages with a diatribe against idolatry (10:2–16), a prophecy of impending judgment because of Israel’s apostasy (10:17–22)...Thus, the ascription “Who will not fear you?” is set in contrast to the “senseless and foolish” gods of the pagans and of the apostate nation...This is meaningful in light of the imperial cult of John’s day and the earthly gods.” – Grant R. Osborne, *Revelation*, Grand Rapids, Mich, Baker Academic, 2002, 566.

⁶⁴ “Like God’s people of old, God’s new-covenant people will praise him by singing „the song of Moses”, extolling his end-time judgment of their oppressor. Their song is a hymn of deliverance and praise of God’s attributes like that in Exod. 15:1-18.” – Beale and Carson, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 1133.

⁶⁵ Most commentators understand the last phrase of v. 2 as the response to the immediately preceding command and the two phrases at the beginning of v. 3 as the response to the initial command “Do not learn the way of the nations”. - Peter C. Craigie and Page H. Kelley and Joel F. Drinkard, *Jeremiah 1-25*. Word Biblical Commentary, Vol. 26., Dallas, Word Books Publisher, 2002, 158.

⁶⁶ Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (GNT28-T) Nestle-Aland, Copyright © 2012, Version 2. 6. 7816 of 7968

⁶⁷ “... the beast, political pressure to reject Christ in its final terrible form, the Antichrist” – Kendell H. Easley, *Revelation*, Holman New Testament Commentary, Vol. 12., Nashville, Broadman & Holman Publishers, 1998, 271.

kommt. Diese Formulierung ist interessant und kein Zufall, nämlich wenn die hebräischen Übersetzungen des Neuen Testaments den Begriff der Furcht zurückgeben, benutzen all die erwähnten Texte an den entsprechenden Stellen ohne Ausnahme die Formulierung von Jeremia: יִרְאַתְךָ – Offb. 15,4 MHT, DLZ, יִרְאַתְךָ – Offb. 15,4 HNT. Die Bewußtheit des griechischen Neuen Testaments wird durch diese Übersetzungen bestätigt, weil die passive Form nur im Griechischen – gegenüber dem Hebräischen – benutzt wird, die bei Jeremia eine Qal Imperfekt Form hat: – יִרְאַתְךָ – Jer 10, 7.⁶⁸

Im gegebenen historischen Kontext konzentriert sich der Prophet darauf, dass es unmöglich ist YHWH nicht als König der Nationen zu fürchten, nach all dem, was er in der Geschichte getan hat (Qal, *ijqtol* – suff.)⁶⁹ Dieses Denken modifiziert der griechische Text durch eine Passivkonstruktion, indem es den Herrn als wahres Subjekt der Furcht im Hintergrund Seiner Taten unverändert lässt, und die Aufmerksamkeit darauf richtet, was all das in denen auslöst, die unter der Wirkung der Ereignisse auf Ihn vertrauen. Es kann die bewusste Entscheidung des griechischen Schreibers im Gegensatz zum Text der Peschitta sein, wenn er anstatt der einfachsten syrischen Form das Passiv benutzt.⁷⁰ Im Text von Jeremia wurde das Verb nicht ins Passiv gesetzt:

(King) מלכא (you) לך (will fear) נדחל (not) לא (who?) מן .

(König) מלכא (Dich) לך (wird fürchten) נדחל (nicht) לא (wer?) מן.⁷¹ Diese Form wird auch im Buch der Offenbarung in der Form von Peal Imperfekt beibehalten: נדחל .⁷²

Er ist nicht nur einfach der König der Nationen, wie bei Jeremia (מֶלֶךְ הַגּוֹיִם – Jer 10,7), sondern der Herr κύριε , – Offb. 15,4.⁷³

Sicherlich wurde der Text bewusst geschrieben, in dem bis zum Abschnitt מֶלֶךְ הַגּוֹיִם das Zitat von Jeremia identifiziert werden kann, aber der Autor der Offenbarung denkt doch in größeren Perspektiven und spricht nicht über den König der Nationen, sondern über den Herrn:

⁶⁸ Hebrew Bible (Biblia Hebraica) Tagged Hebrew Masoretic Text with Westminster Hebrew Morphology (HMT-W4) Copyright © 1991-2016, Version 1.8. 11722 of 23213

⁶⁹ Kustár Péter, *Az Ószövetség megértése*. A Debr. Ref. Theol. Ak. Tanulmányi Füzetek, Debrecen: Debreceni Református Theológiai Akadémia, 1988, 17, 25.

⁷⁰ „...Active...Pal...Simple...” - Stevenson, *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic*, 44.; “The Peal conjugation is the same as the Kal of the Hebrews; that is, it expresses the verb in its simplest form and meaning.” – George D.D. Phillips, *A Syriac grammar*, Cambridge: Deighton, Bell & Co., 1866, 72.

⁷¹ Mitchell, Bauscher: *The Aramaic English Interlinear Peshitta Holy Bible*, 137.

⁷² Hebrew Peshitta NT, verse 7806 of 7958.

⁷³ „The term κύριος ... is found around seven hundred times in the New Testament and usually refers to Jesus Christ as God incarnate. The title “Lord,” when applied to the Messiah, signifies his divine nature. As the New Testament Greek equivalent of the Hebrew term יְהוָה YHWH, normally transliterated as Yahweh (GOD), it transfers to the person of Christ all those characteristics that the Hebrew title attributes to the person of God. In approximately five hundred places, κύριος ... refers to Jesus as “Lord,” “the Lord Jesus,” “the Lord Jesus Christ,” or “Jesus Christ our Lord” ...” – Renn’s Expository Dictionary, Copyright © 2005 Version 1. 1. 14347 of 27108.

τὸς οὐ μὴ φοβηθῆ, κύριε, – Offb. 15,4

מִי לֹא יִרְאַדְּ מִלֶּדְּ הַגּוֹיִם - Jer 10,7.

Wenn die Peschitta aufgrund der Septuaginta übersetzt worden wäre, hätte sie mit Recht anstelle des Ausdrucks “König der Nationen“ den Begriff „Herr“ מִרְיָא- benutzt, der die beschränkte Macht des Königs der Nationen übertrifft,⁷⁴ und die Rolle des unbegrenzten Herrn der Geschichte betont. Die dementsprechende syrische Form finden wir ebenso bei Sokoloff.⁷⁵ An dieser Stelle unterscheidet sich der griechische Text von dem Syrischen in Jeremia, weil dort noch König steht: (King) מלכא – (König) מלכא – Jer 10,7.⁷⁶

Die syrische Struktur passt in das System der semitischen Sprachen und wo diese Sprachen in Berührung kommen, können wir daraus ruhig Schlussfolgerungen ziehen, zum Beispiel in Bezug auf Aktiv-Passiv Verbalstämme.⁷⁷ Mit Bezug auf die Furcht können wir auch feststellen, dass die Formen in den erörterten Versen sowohl im Buch von Jeremia als auch in der Offenbarung einzigartig sind.⁷⁸

Das Verb φοβηθῆ, kommt in solcher Form im Neuen Testament nur einmal vor, genau wie das Verb אִירְאַדְּ im Alten Testament. Als ob geradezu die entscheidende, einzigartige Rolle des Glaubens in einer gegebenen Situation, unter speziellen Umständen wichtig wäre. Deshalb machen wir es richtig, wenn wir uns jetzt mit dieser Frage beschäftigen.

Zusammenfassend, verwendet das Buch der Offenbarung den Text von Jeremia in der Beschreibung des endgültigen Sieges des Herrn der Geschichte über das Böse bewusst. Durch die Anwendung der passiven Form des Verbes φοβηθῆ verkündet das Buch der Offenbarung: was der Herr der Geschichte getan hat, übt eine entscheidende Wirkung auf das Leben derer aus, die die Bestie besiegen, und Er ist nicht nur König der Nationen, sondern derjenige der mit Seiner uneingeschränkten Macht über alle anderen Mächte triumphiert: κύριε. In der Formulierung dieser Botschaft konnte sich das Buch der Offenbarung nicht auf die Septuaginta stützen, als es den Text von Jeremia als Grundlage genommen hatte, aber die Erfassung des Textes hatte es dazu bewegt, sich – diesem Text gegenüber – bewusst für die Verwendung der grammatikalischen Formen zu entscheiden.

⁷⁴ Hebrew Peshitta NT, verse 7806 of 7958

⁷⁵ Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 707.

⁷⁶ Mitchell, Bauscher: *The Aramaic English Interlinear Peshitta Holy Bible*, 137.

⁷⁷ “Syriac, originally the dialect of Edessa, occupies an intermediate position between East and West Aramaic. It is the best documented of the Aramaic languages, with a large literature in both poetry and prose, primarily of a religious Christian nature. Its oldest literary works go back to the 2nd century A.D. and the language is used down to the present day...” – Edward Lipiński, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar*. Orientalia Lovaniensia Analecta 80, Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 1997, 66.

⁷⁸ Even-Shoshan, A. (ed.), *A New Concordance of the Bible: Thesaurus of the Language of the Bible*: Jerusalem, „Kiryat Sefer“, 1992, 292; Masora Thesaurus, ed. Aron Dotan, Tel Aviv University, Copyright © 2014, Inc. Version 5.0. 78284 of 188358; Elliger – Rudolph: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 802; רחל...Koehler – Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon...*, Leiden; New York: E. J. Brill. 2000, 1849.



The teachers and students of the re-launched Theological Academy. 1991/92

*Rob van
Houwelingen*

**‘THEY DISPLEASE
GOD AND ARE
HOSTILE TO
EVERYONE’ –
ANTISEMITISM IN
1 THESSALONIANS
2:14-16?**

The passage regarding the Jews in 1 Thessalonians 2:14-16 has attracted attention for several reasons, and three connected questions have been raised in this respect. First, has this passage, or a part of it, been added by another author as a later interpolation to the epistle? Second, does not the disqualifying tone that is used when speaking of the Jews clash with the positive expectations that Paul, according to Romans 9-11, had with respect to the Jewish people? Third, has the judgment announced upon the Jews already taken place or does this refer to the final Judgment Day?

These questions spring from the razor-sharp wording of verse 15, where it is said of Jews that ‘they displease God and are hostile to everyone.’ The emeritus-professor from Utrecht, P.W. (Pieter) van der Horst, New Testament scholar and expert of early Judaism, especially referred to this verse in a seminar on Church and Israel, saying: ‘There are texts in the New Testament that very effectively justify the hatred of Jews. In the church we should not preach on, but against, these texts.’¹ Or should, perhaps, the sermon rather be directed towards a particular interpretation of these texts?

As far as the theology of Karl Barth is concerned, it seems to be his Christological concentration that made Jesus the Jew in his thought the foundation for Christian opposition to antisemitism and Nazism.²

Because 1 Thessalonians 2:14-16 has an antisemitic reception history, contemporary Bible readers feel uncomfortable with this passage.³ All this provides sufficient reason to examine its meaning.

¹ On 29 January 2007. See <http://www.kerkenisrael.nl/pdf/voi56-5b.pdf>.

² See on this topic a.o. the recent volume edited by George Hunsinger, *Karl Barth, the Jews, and Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2018).

³ See Anthony C. Thiselton, *1&2 Thessalonians Through the Centuries* (Malden: Wiley-Blackwell, 2011), 64–78.

In the first part of this essay, the three aforementioned questions will be dealt with: the issue of authenticity, the relationship to Romans 9-11, and the pronouncement of judgment upon the Jews. In the second part, a cursory exegesis of this passage will be presented in order to understand what the authors – the three missionaries Paul, Silvanus and Timothy, with the apostle Paul as the person primarily responsible – have to say and what their message means for the church today.⁴

Part 1: Preliminary questions

1.1. *The authenticity*

A diversity of interpolation theories appears to exist, frequently with the intention of indemnifying the ‘real’ Paul from the charge of antisemitism. “It is difficult,” says Richard in his commentary, “to explain the tone of the entire passage in Pauline terms.”⁵ There are doubts about the authenticity not only of verse 16c, but also of verses 15-16, of verses 14-16, and of verses 13-16 as a whole. The authenticity has been contested with objections of a theological, a form-critical, and a linguistic nature.⁶ The theological objections will be addressed in paragraph 1.2 and 1.3. The form-critical and linguistic objections have been exhaustively dealt with by Weatherly. He disputes the idea that the plea in 2:13-16 is interrupted by indicating that verse 12 uses the second person plural three times in the accusative (ὐμᾶς), whereas verse 17 in the first-person plural is expressed in the nominative (Ἡμεῖς δέ). This change is explained by the experiences from the intermediate verses, which the writers and their readers share. By removing these experiences one would be distorting the structure of the text.⁷

Furthermore, it should be observed that 2:13 belongs to the main theme of the letter. Following the first thanksgiving in 1:2, a new thanksgiving is introduced here.⁸

⁴ On this authorial trio, see P. H. R van Houwelingen, *Tessalonicensen: Voortgezet basisonderwijs* (Kampen: Kok, 2002; Derde, herziene druk 2011), 18–23. Both epistles consistently use the first-person plural, referring to Paul, Silvanus and Timothy from the opening of the epistle. In five instances, however, the first-person singular is used, indicating that Paul alone felt responsible for his apostolic mission in Macedonia (1 Thess. 2:18; 3:5; 5:27, 2 Thess. 2:5; 3:1). Cf. Samuel Byrskog, “Co-Senders, Coauthors, and Paul’s Use of the First Person Plural,” *Zeitschrift Fur Die Neutestamentliche Wissenschaft Und Die Kunde Der Altere* 87, no. 3–4 (1996): 230–50. The remainder of the present contribution contains reworked material from my Dutch commentary on 1 and 2 Thessalonians.

⁵ Earl J. Richard, *First and Second Thessalonians* (Collegeville: The Liturgical Press, 1995), 124.

⁶ Birger A. Pearson, “1 Thessalonians 2:13-16: A Deutero-Pauline Interpolation,” *Harvard Theological Review* 64, no. 1 (1971): 79–94.; Hendrikus Boers, “The Form-Critical Study of Paul’s Letters. I Thessalonians as a Case Study,” *New Testament Studies* 22, no. 2 (1976): 140–58.; Daryl Schmidt, “1 Thess 2:13-16: Linguistic Evidence for an Interpolation,” *Journal of Biblical Literature* 102, no. 2 (1983): 269–79.; Angela Standhartinger, “Paul, the Jews and the Thessalonians: Some Old and New Observations to 1 Thess 2:13-16,” Paper SBL Boston, November 19, 2017.

⁷ John A. Weatherly, “The Authenticity of 1 Thessalonians 2.13-16: Additional Evidence,” *Journal for the Study of the New Testament* 13, no. 42 (1991): 79–98.

⁸ Jan Lambrecht, “Thanksgivings in 1 Thessalonians 1-3,” in *The Thessalonian Correspondence*, ed. Raymond F. Collins (Leuven: Peeters, 1990), 183–205.

And 2:14-16 explains how this 'thanks to God' continues to apply, irrespective of the opposition to the gospel that both the writers and their readers had experienced. For the Thessalonians had, after all, accepted the proclaimed Word. Given the macro-structure of the epistle, it is improbable that 2:13-16 or a part of it has been added to the original text by a foreign hand.

To what extent does the challenged passage have a linguistic style of its own? This question can be answered in several ways. Where Schmidt distinguishes six or seven levels of subordination in the text and finds that complexity to be suspect, Weatherly points to other passages of Paul's with six, even up to nine, levels (Rom. 4:16-17; 15:15-16; Phil. 1:12-15, 27-30).⁹ And although in verse 14 the specification of 'churches' has been rightly noticed by Schmidt, similar geographical specifications are found in the opening words of the Corinthian epistles (1 Cor. 1:2; 2 Cor. 1:1). That ἀδελφοί, used as a term of address, separates the specification from the noun in this same verse would not, according to Schmidt, be appropriate to Paul's style; yet Philippians 3:17 is constructed in the same way. The uncommon separation between τὸν κύριον and Ἰησοῦν in verse 15 can be translated tersely: '... who also killed the Lord, in the person of Jesus.'¹⁰

In short, objections of a form-critical and a linguistic nature against the authenticity of this passage are not convincing. That leaves the question of how to theologially position the content alongside what Paul wrote in Romans 9-11.

1.2. *The inconsistency with Romans 9-11*

In Romans 9-11, Paul expresses himself much less negatively with respect to the Jewish people. He expects the salvation of 'all Israel' (Rom. 11:25-26a).¹¹ How can the difference with 1 Thessalonians 2 be explained?

According to Broer, 1 Thessalonians 2 must be taken as a prophetic plea for conversion addressed to the Jews. In anticipation of this conversion, Paul would be speaking hopefully about the future of Israel in Romans 9-11.¹² Okeke, on the other hand, is of the opinion that Israel's resistance against Jesus as the Messiah actually opens up the possibility for the future conversion of gentiles, in order to make Israel envious.¹³ According to Perrot, Paul would have first pronounced a curse on the Jews, only to correct it later.¹⁴

⁹ Schmidt, *1 Thess. 2:13-16*; Weatherly, *Authenticity*.

¹⁰ Charles Masson, *Les deux épîtres de Saint Paul aux Thessaloniens* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1957), 34.

¹¹ Cf. my article "The redemptive historical dynamics or the salvation of 'all Israel'," *Calvin Theological Journal* 46, no. 2 (2011): 301-14.

¹² Ingo Broer, "Der ganze Zorn ist schon über sie gekommen": Bemerkungen zur Interpolationshypothese und zur Interpretation von 1 Thes 2,14-16," in *The Thessalonian Correspondence*, 137-59.

¹³ G. E. Okeke, "1 Thessalonians 2.13-16: The Fate of the Unbelieving Jews," *New Testament Studies* 27, no. 1 (1980): 127-36.

¹⁴ Charles Perrot, "La colère est tombée sur eux, à jamais' (1 Th 2,16)," in *L'Évangile exploré* (FS Simon Légasse), ed. Alain Marchadour (Paris: Cerf, 1996), 285-99.; Cf. Simon Légasse, "Paul et les Juifs

Marxsen, however, argues that Paul does not have all Jews in mind in 1 Thessalonians 2, but exclusively those who had demonstrated hostility towards the proclaimers of the gospel and their message. The condemnation only applies, he adds, as long as they persist in their hostile attitude. Paul could be extremely critical concerning such a negative position adopted by some Jews (Rom. 2:28-29; 2 Cor. 11:24; Gal. 2:13; Phil. 3:2).¹⁵

Yet it does not appear to be a case of a few uncoordinated incidents. Schlueter suggests that Paul was using polemical hyperbole,¹⁶ but such a solution does no justice to the gravity of 1 Thessalonians 2. The Jewish people as a whole are considered to be a hearth of resistance against God and his prophets, against his Son and his Word. The history of this has been described in the Old Testament, the actual issue being violence against messianic Jews in Israel. Therefore, the Jewish opposition did not have a nationalist or racist character, rather it was the result of a spiritual choice. In that sense, a comparison with Old Testament prophets seems justified.

Wick has rightly emphasized that Paul's words are to be understood as a component of his rhetoric.¹⁷ His sharp criticism of the Jews in 1 Thessalonians 2 is moderated by the fact that he himself was Jewish. At the same time, it did not concern purely an internal Jewish conflict; the Thessalonian situation was more complex, as newer research has shown. For example, Van Kooten argues that Christianity provoked a reaction from both Judaism and Greek paganism. Pagans would have viewed the universalizing movement of Christianity as involving the requirement to neglect one's ancestral customs and gods.¹⁸ The problem for Paul's fellow Jews lay, to cite Goodman, "in the hostile reaction to the conversion of gentiles to Christianity to be expected from unconverted *gentiles*, in particular the civic and Roman authorities, and the possibility that, because Paul portrayed himself as a Jew, they as Jews might be blamed for his behaviour."¹⁹ Moreover, there was yet a third group in the game, according to the book of Acts: the God-fearing Greeks who had come to faith in Jesus (Acts 17:4), who had to resist the temptation to return to the synagogue. This was reason enough for Paul and his co-authors to warn the Thessalonian church.

d'après 1 Thessaloniens 2,13-16," *Revue Biblique* 104, no. 4 (1997): 572-91.

¹⁵ Willi Marxsen, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (Zürich: Theologischer Verlag, 1979), 48-9; cf. J. Coppens, "Une diatribe antijuive dans I Thess. II, 13-16," *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 51 (1975): 90-95.

¹⁶ Carol J. Schlueter, *Filling up the Measure. Polemical Hyperbole in 1 Thessalonians 2.14-16* (Sheffield: JSOT Press, 1994).

¹⁷ Peter Wick, "Ist I Thess 2,13-16 antijüdisch? Der rhetorische Gesamtzusammenhang des Briefes als Interpretationshilfe für eine einzelne Perikope," *Theologische Zeitschrift* 50, no. 1 (1994): 9-23.

¹⁸ George H. van Kooten, "Broadening the New Perspective on Paul: Paul and the Ethnographical Debate of His Time-The Criticism of Jewish and Pagan Ancestral Customs (1 Thess 2:13-16)," in *Abraham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, eds. Martin Goodman, George H. van Kooten and Jacques T. A. G. M. van Ruiten (Leiden: Brill, 2010), 343.

¹⁹ Martin Goodman, "The Persecution of Paul by Diaspora Jews," in *Judaism in the Roman World: Collected Essays*, ed. Martin Goodman (Leiden: Brill, 2007), 150.

In regard to Paul's inconsistency in general, one must take into account that his epistles have a pastoral approach. The apostle is a pastor to the Thessalonians, providing encouragement.²⁰ In that context, Paul makes a comparison that allows his readers to identify with others in a similar situation. As the Thessalonians had experienced trouble from their own fellow citizens, so also the congregations in Israel had been bothered by their own countrymen. Paul, Silvanus and Timothy had shared in these troubles, which in turn connected them to the Thessalonians. The situation was quite different when Paul wrote his letter to the (predominantly) gentile Christians in Rome. They were not permitted to raise themselves above the Jews, because God had not rejected his people Israel.²¹ An interpolation hypothesis is therefore not necessary, including on theological grounds.

1.3. *The judgment on the Jews*

Pearson argues that this passage cannot come from Paul himself because the judgment on the Jews announced in verse 16b refers to the conquest of Jerusalem by the Romans in the year 70, accompanied by the destruction of the temple. Paul could not possibly have foreseen these events twenty years earlier, when he wrote 1 Thessalonians.²² The permanent absence of a central place of worship was indeed a particularly devastating blow for all Jews, wherever they were in the world. But if Paul and his co-authors had the destruction of the temple in mind with respect to the execution of God's judgment, then this would concern a prophetic pronouncement in which the future is brought forward, as it were.

The divine judgment can also be connected to a historical event that does fall within the horizon of the authors and readers: the edict of Emperor Claudius. In the ninth year of his government (49 CE), he drove Jews and particularly Jewish Christians from Rome. Commotion had arisen within the Jewish community there, probably concerning the recognition of Jesus as the Messiah of Israel. Claudius considered this a threat to the peace in the capital of the Roman Empire and decided to expel all Jews. Thus Rome became prohibited for Jews. Paul had access to this personal information from Aquila and Priscilla, a Jewish-Christian couple who had recently arrived from Italy in Corinth (Acts 18:2-3).²³ According to Bammel,

²⁰ T.E. van Spanje, *Inconsistency in Paul? A Critique of the Work of Heikki Räisänen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 173–76.

²¹ In this context, Paul mentions 'vessels of wrath are vessels that have been prepared for destruction' (Rom. 9:22).

²² Pearson, *1 Thessalonians 2:13-16*.

²³ See Mary E. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, (Leiden: Brill, 1976), 210–16; Leonard V. Rutgers, "Roman Policy toward the Jews from the City of Rome during the First Century C.E.," in *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, eds. Karl P. Donfried and Peter Richardson (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 93–116.; Rainer Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus* (Tübingen: Mohr, 1994), 139–80; Helga Botermann, *Das Judenedikt des Kaisers Claudius* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1996); John Granger Cook, *Roman Attitudes Toward the Christians* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 11–28.

Claudius' measure had brought about an intensification of apocalyptic feeling.²⁴ All this happened only about a year before 1 Thessalonians was written. But why would Jews *from Rome* be struck by God's punishment, while in this letter Jews *from Judea and Thessalonica* are held responsible for the obstruction of the gospel?

Might it be admitted, then, that we do not know exactly what judgment Paul was referring to?²⁵ In any event, most exegetes are not convinced that a specific occasion can be designated. Malherbe says: "Interpretations which see a reference to a historical event or combination of events run into trouble with the finality of Paul's statement."²⁶

Some have suggested a spiritual interpretation: the judgment would exist in a form of being blinded, where God himself eventually draws the consequence from Jewish unbelief.²⁷ In that case, the intention would be God's wrath being expressed in human obstinacy (cf. Rom. 1:18). But is divine revenge not aimed at repentance and conversion? Although the tension in Romans 9-11 may be somewhat relieved in this way, this interpretation is not the most obvious option in a textual sense.²⁸ Elsewhere in the letter, 'the wrath' is related to the Final Judgment (1 Thess. 1:9b-10; cf. 5:9). Moreover, a temporal marker has been added: 'to the end' (εἰς τέλος), which implies more than just a judgment in the present.

For this reason, one usually prefers the eschatological concept of 'wrath', an exegesis which indeed has strong credentials (see 2.3.). It is very possible that the dispersion of Jews (particularly of Jewish Christians from Rome stipulated by Emperor Claudius) encouraged eschatological expectations, not only among the Thessalonians, but also with Paul: 'what more is hanging over our heads?' In this case these threatening words would be standing in a broader framework. No form of resistance whatsoever against the Word will remain unpunished on the judgment day. Only by faith in Jesus Christ is there salvation for people.²⁹

²⁴ Ernst Bammel, "Judenverfolgung und Naherwartung," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 56, no. 3 (1959): 294-315.

²⁵ Gordon D. Fee, *The First and Second Letters to the Thessalonians* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 102.

²⁶ Abraham J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians* (New York: Doubleday, 2000), 178.

²⁷ Bédá Rigaux, *Saint Paul: Les Épîtres aux Thessaloniciens* (Paris: Gabalda, 1956), 454-55.; Jakob van Bruggen, *Paul: Pioneer for Israel's Messiah* (Phillipsburg: P & R Publishing, 2005), 257-59.; Andy Johnson, *1 and 2 Thessalonians* (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 79-80.

²⁸ Broer, *Der ganze Zorn ist schon über sie gekommen*.

²⁹ Perhaps Paul has, in his description of the judgment, processed traditional prophetic material concerning the Jews, for example from Jesus' eschatological discourse - J. B. Orchard, "Thessalonians and the Synoptic Gospels," *Biblica* 19, no. 1 (1938): 19-42.; R. "The Pre-Synoptic Tradition in 1 Thessalonians II 13-16," *Novum Testamentum* 8, no. 2-4 (1966): 223-34.; David Wenham, "Paul and the Synoptic Apocalypse," in *Gospel Perspectives: Studies of History and Tradition in the Four Gospels, Volume II*, eds. R. T. France and David Wenham (Sheffield: JSOT Press, 1981), 345-75. Exploring this suggestion, some have defended the idea that Paul was following an apocalyptic scenario, so that the apostle was ahead of his time in Christian anti-Judaism (Karl P. Donfried, "Paul and Judaism. I Thessalonians 2:13-16 as a Test Case," *Interpretation* 38, no. 3 (1984): 242-53.; John C. Hurd, "Paul ahead of His Time: 1 Thess. 2:13-16," in *Anti-Judaism in Early Christianity: Volume I: Paul and the Gospels*, eds. Peter Richardson and

We may conclude that the pronouncement of judgment from verse 16b, too, can be understood without an interpolation hypothesis. The authenticity of 1 Thessalonians 2:14-16 will for this reason form the exegetic departure point for part 2 of this contribution.

Part 2: Cursory exegesis

2.1. Oppressed believers (verse 14)

Verse 14 refers to 'God's churches in Judea, which are in Christ Jesus.' The Thessalonians did not yet see the Greek term ἐκκλησία ('meeting') as a fixed expression for their congregation. They would have thought primarily of public meetings, in which the citizens took democratic decisions. But in Thessalonica, the capital of Macedonia, a different sort of meeting had been convened: a meeting in unity with God the Father and the Lord Jesus Christ (1 Thess. 1:1b). According to Acts 17, Paul and Silvanus had acted there as heralds of the God of Israel and his Son. Meanwhile, a network of such Christian congregations had formed throughout Macedonia and Achaia, marked by faith: 'God's churches' (2 Thess. 1:4).

Paul addresses his converts in Thessalonica as ἀδελφοί ('brothers') fourteen times, the highest incidence of the term in all of his epistles.³⁰ In this way, he wants to bind the Thessalonian believers together as a family community. Sometimes Paul uses in his epistles the present participle οἱ πιστεύοντες (with the article and without an object) to describe Christians as 'the believing ones.' By doing so, he highlights that faith is an enduring condition. In 1 Thessalonians, we find the phrase three times (1:7; 2:10; 2:13), of which one is in the verse immediately preceding our pericope. It is picked up by ἀδελφοί in verse 14. Commentators, including myself, have paid little attention to this phrase. Trebilco, arguing that οἱ πιστεύοντες has become a technical term, labels it as insider language for self-designation. It was faith, he adds, that the Christians regarded as their distinguishing feature, defining their new identity.

Thus, we find Paul and his co-authors affixing a new identity to their readers, by calling them 'the believing ones.' This expression was so essential that it became a designation for the early Christian community in Thessalonica. The implication of positively stressing a new group identity to the Thessalonians is that it leads the

David Granskou (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1986), 21–36.). Yet this last idea takes it a step too far. Paul polemicalizes against the adversaries of the Christian congregations in his time, both in Thessalonica and in Israel. For older traditions, see Jon A. Weatherly, "Responsibility for the Death of Jesus in Paul: 1 Thessalonians 2.14-16," in *Jewish Responsibility for the Death of Jesus in Luke-Acts*, ed. Jon A. Weatherly (Sheffield: Academic Press, 1994), 176–94.

³⁰ Paul Trebilco, *Self-designations and Group Identity in the New Testament* (Cambridge: University Press, 2012), 28–29.; cf. Abraham J. Malherbe, "Ethics in Context: The Thessalonians and Their Neighbors," in *Sensitivity towards Outsiders: Exploring the Dynamic Relationship between Mission and Ethics in the New Testament and Early Christianity*, eds. Jakobus Kok e.a. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 193., who mistakenly speaks of thirteen times.

authors to a negative assessment of those who do not share the identity and even oppress the other group (see below: 2.2.).³¹

Now, there appear to have been church meetings like this in Judea too. To Greek readers, Judea was a geographical indication of the whole country of Israel, which was under Roman government as the province of Judea (i.e. the Jewish country: Acts 10:37). By Judea, Paul also means the country of Israel (Rom. 15:31; 2 Cor. 1:16; Gal. 1:22). Meanwhile, a network of congregations of messianic Jews existed at local levels, spread across the holy country. In Galatians 1:22 Paul therefore refers to 'the churches of Judea that are in Christ' (cf. Acts 11:29). All those local churches have originated from the one mother church in Jerusalem.³²

Christian congregations in Israel often had a hard time. There was resistance from the side of the synagogue. Jewish Christianity had some fanatical opponents, of which Paul (rabbi Saul) had been one. He personally knew the situation from the other side. Thus, a conflict had arisen among the Jewish people, where messianic Jews had a hard time of it. On this point Paul and his co-authors draw a parallel between the Thessalonian church on the one hand and the Jewish Christian congregations in Israel on the other hand. That parallel is expressed in Greek respectively with *καὶ ὑμεῖς* and *καὶ αὐτοὶ* ('and you - and they'). In both situations they were enduring suffering from their 'own fellow countrymen' (*ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφολετῶν*).

Other Christian congregations, such as that in Corinth, apparently had less to fear from their own compatriots. What people are meant by that exactly? With Judea one should obviously think of the Jewish people. Of the fellow countrymen in Thessalonica some want to think exclusively of Greeks, but 'countrymen' is here not so much an ethnic as a local designation.³³ It concerns fellow-citizens. Now Thessalonica had a mixed population, especially of Greek but also of Jewish origin. And it was those own fellow citizens who had turned against the Christian congregation, exactly like the messianic Jews in Israel were being opposed by their own compatriots. The suffering in Thessalonica and in Judea therefore bears resemblance; in both cases the same pattern can be discovered, namely that of suffering, caused by those with whom one was closely connected. Barclay rightly remarks: "[T]his paragraph... slides from the past Judean death of Jesus to the present Diaspora opposition to Paul".³⁴

³¹ Trebilco, *Self-designations*, 74–75 and 79–80.

³² Cf. my article: P. H. R. van Houwelingen, "Jerusalem, the Mother Church. The Development of the Apostolic Church from the Perspective of Jerusalem," *Sárospataki Füzetek* 16, no. 3–4 (2012): 11–32.

³³ Rigaux, *Thessaloniens*, 443.; contra Ernst von Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe* (KEK-3). Nachdruck der Ausgabe von 1909. Mit einem Literaturverzeichnis von Otto Merk herausgegeben von Ferdinand Hahn (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974), 109–10; Craig Steven de Vos, *Church and Community Conflicts: The Relationships of the Thessalonian, Corinthian, and Philippian Churches with Their Wider Civic Communities* (Atlanta: Scholars Press, 1999), 144–47.

³⁴ John M. G. Barclay, *Pauline Churches and Diaspora Jews* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 175.

The rhetorical function of this resemblance is the consolation and encouragement of the readers in Thessalonica.³⁵

Because the Thessalonians, according to Paul and co-authors, could mirror themselves in their given situation to the congregations in Israel, they can bear their suffering in solidarity with the whole Christian brotherhood in the world (cf. 1 Pet. 5:9). A comparable experience of suffering promotes the consciousness of one's own Christian identity, irrespective of one's Jewish or non-Jewish origin. Whoever is being endangered by his own compatriots finds himself strengthened by a global community of fellow believers.

Concerning the situation in Israel, we can think of the bloody riots under the rule of Cumanus, who was procurator from 48 to 52 CE. According to Josephus, all kinds of armed conflicts then erupted, both between Jews and Romans and among Jewish groups themselves.³⁶ Even for Paul it was not always safe in Judea (Rom. 15:31).³⁷

True, the riots accompanying Paul and Silvanus' visit to Thessalonica were caused by the Jewish community, but with the help of some audacious Greek citizens,³⁸ and by making a political accusation: "They are all defying Caesar's decrees, saying that there is another king, one called Jesus" (Acts 17:7; cf. Luke 23:2). Jews and Greeks together had disrupted the city.³⁹

Thus, there is no antisemitism involved in verse 14. Most of the commotion in Thessalonica was probably initiated from within Jewish circles. The parallel in the text between Judea (only Jews) and Thessalonica (specifically Greeks but behind them also Jews) demonstrates that there were no racial motives. It regarded a religious issue, which had originated in and around the local synagogue (Acts 17:1-4).

³⁵ Ben Witherington III, *1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 88., referring to a Homily of Chrysostom on 1 Thessalonians 7.

³⁶ *Jewish Antiquities* 20, 105–136; *The Jewish War* 2, 223–246.

³⁷ See further: B Reicke, "Judaean-Christianity and the Jewish Establishment," in *Jesus and the Politics of his Day*, eds. E. Bammel and C. F. D. Moule (Cambridge: University Press, 1984), 145–52.; and Markus Bockmuehl, "1 Thessalonians 2:14-16 and the Church in Jerusalem," *Tyndale Bulletin* 5, no.1 (2001): 1–31.

³⁸ See Ekaterini G. Tsalamponi, "The Jews and the *Agoraiot* of Thessaloniki (Acts 17:5)," <http://www.bibleinterp.com/articles/tsa368022.shtml>. In almost all modern translations of the text the word ἀγοραῖος has a morally negative meaning. For example, the current modern Greek translation of the Greek Bible Society renders it as "some vile persons that frequented in the market". In Acts 19:38, however, the word has a legal connotation. According to the ancient sources, the ἀγοραῖοι could be the professional lawyers that frequented the markets and should be distinguished from the orators of the forum. In that case, the πονηροὶ ἄνδρες are only a part of the more general group of ἀγοραῖοι.

³⁹ Malherbe, *Thessalonians*, 175. The word συμφυλῆτης ('of the same tribe or race') is rare in Greek. Christoph Vom Brocke (*Thessaloniki: Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 152–66.) seeks a specific explanation in the fact that the people of Thessalonica were subdivided into different φυλαί ('tribes'), of which four names are known from inscriptions: Asklepias, Antigonis, Dionysias, Gnaias. The Thessalonian Christians from would then have been pressured by members of their own φυλή. However, only persons in possession of the local civil rights belonged to these, which is not plausible for the whole Jewish population. Moreover, such riots can hardly be restricted to a specific demographic group.

2.2. Jewish resistance (verses 15-16a)

That Jews were being oppressed by Jews is, according to Paul and his co-authors, a familiar pattern. Not that they want to put everyone in the same box, for the three of them themselves belonged to the Jewish people. They do not refer to Judaism in general, but they mean those from the people of Israel who obstruct or thwart the gospel.⁴⁰ However, this behaviour is positioned in a longer tradition of resistance.

The so-called ‘antisemitic comma’, placed between verses 14 and 15 in the Greek editions, can best be treated as the beginning of a restrictive clause, denoting a particular group of Jews, like ‘the Jews who lived in Damascus’ (Acts 9:22; cf. 16:3).⁴¹ Fee says of the grammatical construction:

The problem for the English reader, it should be noted, is that there is *no relative pronoun* in the Greek text; rather, what follows ‘the Jews’ is a participial construction, where the definite article preceding the participle (lit. =*the* also killing Jesus ones) functions like a relative pronoun in English. It must further be noted that this particular grammatical construction is rarely, if ever, non-restrictive in Paul’s epistles. In fact, up to this point in the present epistle there have been six such modifiers, and in each case they are restrictive.⁴²

Yet, the choice of whether to place a punctuation mark is an interpretative decision. Even with a non-restrictive reading of ‘the Jews’, verse 15-16a is not *ipso facto* anti-semitic.⁴³ It does not concern Judaism as such, but religiously motivated resistance resulting in Paul and Silvanus being thwarted in their mission among non-Jews.

Five points in the text can be distinguished:⁴⁴

1. They have killed both the Lord, in the person of Jesus, and their prophets
2. They have driven us out
3. They do not please God
4. and go against all people
5. They prevent us from speaking to the gentiles so that they may be saved

⁴⁰ Rydelnik proposes interpreting ‘the Jews’ in a narrow sense: “the Jewish leaders and their followers but not the Jewish people in general” (Michael A. Rydelnik, “Was Paul Anti-Semitic? Revisiting 1 Thessalonians 2:14-16,” *Bibliotheca Sacra* 165 (2008): 63.), but this interpretation seems to overstate the case.

⁴¹ See Tjitze Baarda, ““Maar de toorn is over hen gekomen...” (1 Thess. 2:16c),” in *Paulus en de andere joden. Exegetische bijdragen en discussie*, eds. T. Baarda e.a. (Delft: Meinema, 1984), 40–41.; Frank D. Gilliard, “The Problem of the Antisemitic Comma between 1 Thessalonians 2,14 and 15,” *New Testament Studies* 35, no 4. (1989): 481–502.; and Christian B. Amphoux, “1 Th 2:14-16: Quel Juifs sont-ils mis en cause par Paul?,” *Filologia neotestamentaria* 16 (2003): 85–101.

⁴² Fee, *Thessalonians*, 95., referring to 1:7,10; 2:4,10,12,14. While the next instance (4:5) is more ambiguous, it is followed by a clear restrictive modifier (4:8). See also 4:15,17.

⁴³ Contra Eduard Verhoef, “Die Bedeutung des Artikels τῶν in 1 Thess 2,15,” *Biblische Notizen* 80 (1995): 41–46.

⁴⁴ Légasse, *Paul et les Juifs*.

1. In the history of the people of Israel it was well attested that they no longer wished to hear the word of the LORD. Men of God such as Elijah and Jeremiah complained that they alone had remained, since other prophets had suffered a violent death. On many occasions, the people of God were found to be unfaithful by silencing their own prophets. For this reason, Israel was punished with the Babylonian exile. This judgment concerned the people as a whole, even though the word of the LORD was also received within Israel.

Here we touch on the motif of killing the prophets (2 Chron. 36:15-16; Matt. 23:31-35; Luke 11:49-51). What prophet in Israel has remained unscathed? Even Jesus, the greatest prophet, suffered indignity, his words were ignored, and in the end he was killed. That is what the people did to him, who is the κύριος! Killing the Lord stands in first place, as the largest crime. For that ultimate prophet assassination, the Jews from Jerusalem were fully responsible (Acts 2:22-23; cf. 3:15; 4:10; 5:30-31).⁴⁵

2. Paul and Silvanus have also become the victims of such hostile treatment in Thessalonica: 'They drove us out.' These words do not refer to persecutions in general. It concerns concretely the turbulent events in Thessalonica, of which the readers were aware. When Paul and Silvanus had been driven out of the Macedonian capital by the actions of their Jewish opponents, they had to be brought to safety at night (Acts 17:10). For that displacement, the Thessalonian Jews are responsible. Walton points out the parallel with the complaint Paul made later about the Jews in Asia: "I served the Lord with great humility and with tears and in the midst of severe testing by the plots of my Jewish opponents" (Acts 20:19).⁴⁶

⁴⁵ Gilliard ("Paul and the Killing of the Prophets in 1 Thess. 2:15," *Novum Testamentum* 36, no. 3 (1994): 259–70.), states that it is not about the Old Testament prophets here, but the Christian prophets. He thinks of people such as Stephen and the apostle James, the first martyrs because of their Christian testimony. They would then be named in one breath with their Lord: Jesus and his prophets. Fee (*Thessalonians*, 98.) refers to Matt. 23:34, where Jesus says he will send prophets to Jerusalem, of which some will be killed. But Stephen and James are nowhere labelled in the New Testament as prophets. This notion insufficiently takes into account the traditional Biblical motive for killing the prophets (cf. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1967]). It concerns the usual treatment of God's men by the people of Israel. The majority text therefore reads 'their own prophets.'

Kampling ("Eine auslegungsgeschichtliche Skizze zu 1 Thess 2,14-16," in *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter*, eds. Dietrich-Alex Koch e.a. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 183-213.) has described the history of the interpretation on this point. From his analysis it becomes clear that the church fathers actually invoked the motive for killing the prophets. The Jews were considered, from Christian perspective, to be those who had killed both the prophets sent by God and the promised Messiah of Israel. For this reason, they stand guilty before their own God.

⁴⁶ Steve Walton, *Leadership and Lifestyle. The Portrait of Paul in the Miletus Speech and 1 Thessalonians* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 165. Sometimes ἐκδιωξάντων is taken as a complexive aorist, which summarizes all persecution suffered by those ambassadors of the Messiah. The rendering would then be as follows: 'who have persecuted us to the utmost.' But there are good arguments to translate the verb used as 'drive off, dissipate, banish.' With the aspect of the aorist the

3-4. Of such Jews it is now said that they are displeasing God (cf. 1 Thess. 2:4; 4:1) and are opposing all people. In antiquity there was often degrading talk about Jews being a godless people and haters of men, who had no respect for the gods, and who isolated themselves from their compatriots.⁴⁷ However, this accusation is not because they are Jews. Baarda has shown that Paul does not make a timeless statement regarding the essence of Judaism, and that it was certainly not a sanctioning of the antisemitic sentiment of the pagan world. Paul's terminology cannot be traced to existing formulations. His focus is not on the Jewish people as a whole, but on the behaviour of Jews ignoring the will of their own God.⁴⁸

5. Another underlying argument is added: these Jews prevent Paul and his companions speaking to the gentiles so that they may be saved. With point 5, points 3-4 are explained.⁴⁹

The progress of the apostolic mission from Israel to the gentiles is at stake. And this 'going from Israel out to the gentiles', was what Paul considered to be his special charge, which had been endorsed by the authoritative apostles in Jerusalem (Gal. 1:15-16; 2:6-9). There must be room everywhere in the world for his message about God's salvation. Among the Thessalonians this had taken place, for example, from the local synagogue, at the home of Jason, and in Paul's own workshop (with λαλήσαι it is meant: addressing people, in all sorts of ways, with the gospel (1 Thess. 1:8; 2:2,4)).

Whoever wilfully obstructs or thwarts this mission, impedes the proclamation of the gospel, which all people need. That does not serve the God of Israel, and humanity is deprived of salvation, non-Jews in particular.

Pleasing God is the aim of all proclamation of the Word (1 Thess. 2:4; 4:1). Whoever obstructs this proclamation, displeases God. His gospel must be spread in order for people to be saved (cf. 2 Thess. 2:10). And that also applies to the gentiles. Was it not for this reason, among others, that the three missionaries crossed over to

forced departure of Paul and Silvanus from Thessalonica is then brought to memory. The first argument is of a lexical nature. Although the meaning 'persecute' occurs incidentally, the verb ἐκδιώκειν is used regularly in the Septuagint for driving off an enemy (Deut. 6:19; 1 Chron. 8:13; 12:15; Joel 2:20). The second argument is contextually determined. From the direct continuation of the text it becomes clear how Paul and his companions felt themselves deprived of their children (1 Thess. 2:17a). By their dispersion the work in the Macedonian capital had been prematurely disrupted and a separation from the Christian congregation had been forced.

⁴⁷ J.N Sevenster, *The Roots of Pagan Anti-semitism in the Ancient World* (Leiden: Brill, 1975); Van Kooten's *Broadening the New Perspective* provides a helpful collection and analysis of the preserved Hellenistic charges of Jewish misanthropy.

⁴⁸ Baarda, "Maar de toorn is over hen gekomen..." 56-60. No less cutting edge but also not antisemitic is the judgement of Josephus concerning the two successors of the pious king Josia. The first, Jehoahaz, 'was of an impious and corrupt nature.' The second, Joachim, 'was neither reverent toward God nor kind to man' (*Jewish Antiquities* 10, 81-83).

⁴⁹ Charles A. Wanamaker, *The Epistle to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 115.

Macedonia, following instructions from heaven? People who oppose the Christian mission obstruct the salvation of their fellow humans. There are two interconnected motives here, that lay a firm foundation under all missionary efforts: the vocation to please God and to love our fellow men. Respect for God and love for neighbour belong together.

2.3. *The wrath of God (verse 16b)*

The Jews' resistance does not remain without consequences. They are, according to Paul and his co-authors, heaping up their sins to the full measure (for this theme, see e.g. Gen. 15:16; 2 Macc. 6:12-17). That measure must be filled before God executes his judgment. God is depicted as being very patient as well (1 Petr. 3:20; 2 Petr. 3:9), but his patience is not unlimited. Much has already taken place: prophets assassinated, Jesus crucified, apostles obstructed, messianic Jews banned from the synagogue, Christians in general persecuted. A long list of indiscretions, which manifest themselves continually (*πάντοτε*), as is demonstrated by the history of Israel. But still the measure of their sins is not completely full.

Jesus had given a similar warning, also within the context of the persecution of the prophets (Mat. 23:32). Nobody will escape their punishment. That applies to all Jews who oppose God. The last drop will also cause the bucket of their sins to overflow. Paul uses this warning in response to the opposition that he had experienced in Thessalonica, but afterwards also in Berea (Acts 17:13) and perhaps in Corinth (Acts 18:6a,12).

At the conclusion of the second thanksgiving we read a cryptic sentence: 'The wrath of God has come upon them to the end.'⁵⁰ Note the contrasting parallel with the conclusion of the first thanksgiving: 'Jesus, who rescues us from the coming wrath', a notion that belonged to the basic apostolic teaching (1 Thess. 1:9b-10; cf. 5:9-10). Next to the eschatological wrath there is also the eschatological salvation. This parallel, concerning the divine exercise of revenge (*ὀργή*) on the whole of humanity, by now indicates that the explanation must be sought in an eschatological direction. God's revenge will be fully executed on Judgment Day. All sinners will be struck by this. The insubordinate Jews, too, will be confronted by that judgment. It has already approached them (*ἔφθασεν ἐπ' αὐτοῦς*; cf. Matt. 12:28; Luke 11:20), like a threatening storm cloud approaching in order to burst irrevocably at a particular moment. There is no escape. The only other place in this letter where the same verb occurs, has an unmistakable eschatological context (1 Thess. 4:15). Then the aorist employed has a *futural* aspect here, because God's ruling is fixed and the sen-

⁵⁰ A remarkable parallel can be found in the *Testament of Levi* 6:11, where almost exactly the same expression is used concerning God's wrath, which will strike the inhabitants of Shechem through Simeon and Levi (cf. Gen. 34): 'The Lord's wrath has come upon them finally.' Possibly this is a Christian interpolation, derived from 1 Thessalonians, which has been processed in the *Testament of Levi*. See Jeffrey S. Lamp, "Is Paul Anti-Jewish? *Testament of Levi* 6 in the Interpretation of 1 Thessalonians 2:13-16," *The Catholic Biblical Quarterly* 65, no. 365 (2003): 408-27.

tence will be executed irrevocably in the future.⁵¹ He will execute the eschatological judgment, which is still due, and settle the score with all his antagonists.⁵²

It has to be kept in mind, though, that not all Jews will be met by God's judgment, but only those who continue to obstruct the apostolic proclamation. A rejection of the Jewish people as a whole is not under discussion in verse 16b. Verse 16a speaks of 'saved'. That is what it is about in the end: because God wants to save people from the eschatological wrath, Jews as well as non-Jews, he sent Paul and his companions to the gentiles. Whoever does not himself wish to be saved and, moreover, tries to prevent others from being saved, will not escape God's wrath.

'To the end' (εἰς τέλος), then, means 'until the end of times'.⁵³ Comparable expressions can be found in 1 Corinthians 1:8 (ἕως τέλους), Hebrews 3:14 (μέχρι τέλους), and Revelation 2:26 (ἄχρι τέλους), where the eschatological tone is evident. The final judgment will be much more severe than God's past punishments for his people Israel. As long as the Jews persist in their resistance against the proclamation of the gospel, God's wrath piles up high upon their heads. Entirely unprepared, they are heading towards disaster at the end of the world (cf. John 3:36). Who shall protect them then? But those who prepare themselves in faith can repent and change their life, as happened with Paul by God's grace. This also applies to the sinful attitude discussed here, the persistent resistance against the ambassadors of the Messiah in Macedonia. Divine revenge is not an inevitable doom scenario. Belief in God's Son will save these defiant Jews, as well as the congregation in Thessalonica, from the coming wrath.

⁵¹ The futuristic (sometimes called proleptic) aorist is used to describe a future event, emphasizing the certainty of the action. An event that has not taken place yet is seen as already completed. See B.M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek* (Oxford: Clarendon Press 1990), 273–74; Malherbe, *Thessalonians*, 171 and 177–79.

⁵² In 2 Thessalonians 1:7b-10 the coming judgment at the coming of the Lord is described. Then the score will be settled with those who do not acknowledge God (the first category: non-Jews) and with those who did not obey the gospel of Jesus the Messiah (the second category: Jews).

⁵³ Baarda discusses the different translation possibilities for the expression εἰς τέλος ("Maar de toorn is over hen gekomen...", 55-56). He distinguishes two main directions: modal and temporal. A modal translation is 'completely' or 'fully', where the emphasis comes to lie on the full weight of God's wrath (cf. 2 Chron. 12:2). But a temporal translation is more likely, taking into account the πάντοτε used earlier. Within that temporal approach two alternatives exist: 'finally' or 'until the end' [respectively Ernest Best, *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians* (London: Adam and Charles Black, 1972), 121. and Wanamaker, *Thessalonians*, 118]. The latter possibility is supported by a prophetic pronouncement from the synoptic tradition: "who stands firm to the end will be saved" (Matt. 10:22; 24:13; Mark 13:13). Cf. my article: P. H. R. van Houwelingen, "The Great Reunion. The Meaning and Significance of the "Word of the Lord" in 1 Thessalonians 4:13-18," *Calvin Theological Journal* 42 (2007): 308–24.

Conclusion

1 Thessalonians 2:14-16 is not a case of antisemitism, if the so called 'antisemitic comma' between verses 14 and 15 is taken in a restrictive sense. But even in a broader interpretation of 'the Jews', this passage is not directed towards Judaism as such. Religiously motivated opposition against the spreading of the gospel in Thessalonica is, in the light of the Old Testament, defined as the resistance that God's word has evoked throughout the ages in his own people as a collective – without denying that the gospel also found a sympathetic ear in Israel. In addition, non-Jews were considered among the 'fellow countrymen' who had impeded or thwarted the proclamation of the gospel. In any case, the resistance in Thessalonica stands diametrically opposed to the missionary drive of Paul and his companions, with respect for God and love for neighbour as the most important motive.

The intention of this passage as a whole is to reinforce the notion of group identity in the Thessalonian church, comprising people of Greek and of Jewish origin. By all the experiences of suffering from their fellow citizens, this still young community of believers is existentially connected with the longer-established Jewish-Christian congregations in the country of Israel, where the believers also suffered greatly from their own compatriots.

Being a Christian is, through the ages, defined by faith as an ongoing life orientation. And 'the believing ones' are part of a worldwide community. It is an inclusive expression from the New Testament, suitable for both Jews and Gentiles in the first century and nowadays for all those who are committed to the gospel. On the other hand, persons that deliberately hinder the gospel (whoever they are) should be warned about the coming wrath, from which only Jesus saves.

Along these lines, in the church today can and should be preached on texts like this.



Theological students in the spring of 1939 in the School Park.

Károly Zsolt Nagy

**“PRESERVE THEIR
PIETY, THEIR BIBLICAL
PREACHING –
THIS IS OUR MISSION.”
REFORMED
CONFESSIONAL
IDENTITY OF
YOUNG PEOPLE IN
TRANSCARPATHIA**

When we talk about migration or forced migration, we mainly think about individuals and communities, who leave their homes on their own account or who need to leave it. And when we talk about the culture of migration or forced migration, we mostly think of cultural patterns, which characterize the migrants, or the ways of migration, or the preservation of the migrants’ identity.¹ In my presentation I would like to address an aspect, which is slightly less often talked about: namely those who stayed at home. I will take the long-time isolated Transcarpathian Hungarian Reformed Church as an example.

I’m going to talk about three topics.

1. The first topic is the impact of “málenkij robot” as a special kind of forced migration on the Transcarpathian Reformed communities.
2. The second topic is the evolving of the cultural memory of migration.
3. And finally, the third topic is the relationship between young Calvinist people and the emphasized elements of this cultural memory.

1.

As a result of the Treaty of Trianon, the northern and north-eastern counties of Hungary were annexed to Czechoslovakia. Subsequently, in August 1921, Bereg, Ung and Ugocsa Protestant Dioceses that had belonged to the Transtibiscan Church District, decided to establish a separate Reformed Church in Transcarpathia.² Back then the new church consisted of sixty-five thousand church members,

¹ Cf. e.g. Caroline B. Brettell and James F. Hollifield, “Migration Theory,” in *Migration Theory-Talking Across Disciplines*, ed. Caroline B. Brettell and James F. Hollifield (New York: Routledge, 2015), 3–36.; Sandra Barkhof and Angela K. Smith, eds. *War and Displacement in the Twentieth Century-Global Conflicts* (New York: Routledge, 2014).

² János Csohány, “Trianon és a Magyar Református Egyház,” *Egyháztörténeti Szemle* 13, no. 2 (2012),

seventy-seven churches, three subsidiary parishes and three not self-sufficient mission congregations. Seventy-six pastors and five assistant pastors served the churches. At this time fifty-one Protestant schools operated in Transcarpathia. The Czechoslovak government hindered the church life in many ways. Many schools were secularized. The state did not automatically give citizenship to the Protestant clergy, and did not recognize the leadership of the church. The “Eastern Circle of Friends” was established at this time in Transcarpathia.³ It was a revival movement whose aim was to educate self-conscious, Bible-based Calvinists within the church. This was in accordance with the church processes, which were going on at that time in Hungary and Transylvania. This revival movement had a great impact in the Transcarpathian Reformed Church, but in many places the church leaders and pastors objected to it. Some of them explained it before the congregation as a new religion, and not as a renewal movement within the church. As a result of the First Vienna Award in 1938 and the Hungarian military operations following it in March 1939, the Transcarpathian Reformed Church also returned to the Transtibiscan Church District. However, after the Soviet army had marched in (in October 1944) the Transcarpathian churches became a part of a new state, the Soviet Union. This was the time when the greatest trauma occurred in the history of the Hungarians in Subcarpathia. In November 1944, about ten thousand Hungarian and German men were carried off from the region and sent to Soviet camps. The Soviet soldiers who carried out the deportation calmed the frightened inhabitants down by stating that they were taking the men to do some reparation work for three days only. The Russian expression “маленькая работа” meaning a little bit of work, fixated in the minds of those left behind as malenkij robot. However, the men were not carried off to do some work; they were taken to the relocation camp in Szolyva, and from there to the forced labor camps on the Gulag. A lot of them died there, and those who returned were considered to be war criminals, and were not allowed to talk about what they had gone through. According to a research that took place at the end of the 1990’s, there were 4,359 registered victims on account of “malenkij robot”.⁴ There were a lot of pastors who tried to avoid forced labor. In 1944 about a hundred pastors served in

75-83.; Lajos Gulácsy, “A Kárpátaljai Református Egyház,” in *“Tebbened bíztunk eleitől fogva...”*, *A Magyar reformátusság körképe*, eds. József Barcza and János Büttösi (Debrecen: Magyar Református Világtalálkozó Alapítvány, 1991), 107–110.; Lajos Gulácsy, *A mélységből a magasba: Egy önéletrajz: Gulácsy Lajos* (Munkács: Kárpátaljai Református Egyház Sajtóosztálya, 2005), accessed April 14, 2015, <http://mek.niif.hu/03500/03531/html/>; Zsuzsa Tóth, “A Kárpátaljai Református Egyházkerület megalakulása, egyházmegegyének küzdelmei a Csehszlovák Köztársaság kötelekében (1920–1928),” *Acta Beregsasiensis* 10, no. 1 (2011), 135–41.

³ Gulácsy, *A mélységből a magasba*; Mariann Orbán, “Ébredési mozgalom a Kárpátaljai Református Egyházban (1936–1947),” *Acta Beregsasiensis* 8, no. 2 (2009), 239–44.

⁴ Zalán Bognár, “Malenkey Robot, or the Deportation of the Civilian Population in large numbers from Hungary to Forced Labour in the Soviet Union in 1944/45, with Special Regard to those Deported as Germans,” in *“Our Only Guilt Was Our Origin...”: The Deportation of German and Hungarian Civil Residents for “malenkey robot” to the Camps of Stalin from 1944/45 till 1955*, ed. Zalán Bognár (Pécs: Magyarországi Németek Pécs-Baranyai Nemzetiségi Köre, 2009), accessed April 14, 2015,

the congregations, but in those days forty pastors abandoned their service, and so the church was nearly paralyzed. The ecclesiastical institutions were secularized, and many churches were closed down – mostly in settlements, which the pastors had fled. The church structure collapsed. Churches could only operate in case they had a state permission. The state banned evangelization, religious education and services performed outside the church (with the exception of funerals). The state restricted the field of activity of pastors, illicit printing, and the distribution or import of religious literature, particularly the Bible. Total atheist propaganda came into effect.

In this situation, the re-organization of the church began mainly by the Eastern Circle of Friends. About half of the pastors became supporters of the revival movement. Despite prohibition, evangelism was performed; Bible studies and church services were held. In their work their main focus was on young people. Unfortunately, the official church leadership was fundamentally hostile to the evangelical movement.

A significant change occurred in the life of the church after the Circle of Friends had written a letter to Stalin in 1947. The letter called Stalin an instrument of God’s judgment, and compared him to the biblical Nebuchadnezzar. “But you should know – they wrote – that you are a tool in the hands of God, and you have to obey the Lord’s will.”⁵ The letter did not remain unanswered. Two of the letter writers, Barna Horkay and József Zimányi were arrested immediately. Several other pastors were also arrested. They were accused of anti-Soviet activity. Those who had survived returned from captivity in May 1956. As one of them, Bishop. Gulácsy puts it in his memoirs: “Back then we were convinced, but by now it has become particularly evident that God acted well and the seven and a half years of imprisonment was to our advantage. It was there where we had to be, to where thousands of our people were deported without a reason. It would have been a shame on the Church, if it had not participated in the judgement it deserved. The priests who were not carried off had to endure humiliation, eviction from the parsonage, suspensions, disqualifications, threats and very difficult financial circumstances at home.”⁶

After this the Transcarpathian church continued to live in isolation, which only began to decline in the 1980s. Social isolation and the lack of spiritual leaders, Bibles and songbooks led to the intensification and self-organization of religious life. We can find the roots of self-organization in peasant ecclesiolas with their laic Puritan origins on the one hand, and in the revival spirit of the Circle of Friends, on the other.

http://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/magyarorszag_i_nemzetisegek/nemetek/malenkij_robot/pages/026_Bognar_Zoltan_Malenkij.htm; Erzsébet D. Molnár and Zsuzsa Tóth, “A Szovjetunióhoz csatolt Kárpátaljáról donbászi kényszermunkára,” in Bognár, ed., *“Our Only Guilt Was Our Origin...”*; Database of Victims of the “Malenkij Robot” (Based on the research project of the Ferenc Rákóczi II. Transcarpathian Hungarian Institute), accessed April 14, 2015, <http://kmf.uz.ua/mr/index.html>.

⁵ Barna Horkay, *A Keleti Baráti Kör: Képek a kárpátaljai ébredésből* (n.p.: Kom Over En Help Foundation, 1998), 117.

⁶ Gulácsy, *A mélységből a magasba*, 21.

The story of the peasant ecclesiolas dates back to the 18th century. In the almost one hundred years following the expulsion of the Ottoman and then Habsburg emperors an institutional “counter-Reformation” took place. Means of paramount importance to this end were the deprivation of Protestant communities from their spiritual and intellectual leaders, pastors and preachers. This historical circumstance resulted in the assimilation of Protestant communities in many places. However, at other locations, conversely, it triggered abandoned communities to take the reins of organising their religious life. In addition to reading the Bible, singing and praying, the opportunity of elucidation of the Holy Scripture was provided to all Calvinists. This was declared in the Reformed teaching on universal priesthood of believers, and such communities raised these forms of individual religious exercise to community level. The professional literature calls communities run in this way peasant ecclesiolas.⁷

These self-organized communities may also have played a major role in the life of the Church in the second half of the 19th century when under the influence of the prevailing theological paradigms “pastoral care” was considered unnecessary to be performed by pastors. These patterns were revived in the work of the Peasant Prophets and in the Ecclesiolas formed around them. In the late 1930s, two Calvinist Peasant-Prophetesses worked in Transcarpathia. The main religious lay-leader was Mrs. Mariska Borku (she was born in 1910 – and she died in 1978). The community she was leading operated between 1937 and 1977 in Tiszaágtelek. Her highly important work, the so-called “Third Testament” is a manuscript, written under the influence of the Holy Spirit. It was considered by Mrs. Mariska Borku and her followers as a holy text, a continuation of the Bible. These almost 800 biblical “quasi loci” were spread in hand-written copies and were read aloud at religious meetings in the Hungarian villages of Carpathian Ukraine, even fifteen years after her death. Beside biblical paraphrases, religious songs and prayers, one fourth of the text consists of her visions. The prophetess never explained these visions and the the “words” of the Holy Spirit to her followers – she only announced them. Nowadays the largest religious community of her followers, mostly women over fifty, exists in the village of Dercen.⁸ Its lay-leader, Miss Ida Balla, can explain the Words of the “Third Testament”, and the visions of Mrs. Mariska Borku. The other prophet, Borbála Szanyi Mikó, lived and worked in the neighbouring village of Nagydobrony for two decades. She organized a prayer group called the congregation of Erdős or Rekesz, which consisted mainly of her family members and relatives. She also wrote down her “Words” she received in the form of revelations in a work entitled *Örökkévaló Evangélium* (Eternal Gospel).⁹

⁷ Jenő Szigeti, “Megtérési mozgalmak a XIX. századi Magyar vallásosság hátterén,” in *Conversio: Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2011. szeptember 22–23-án tartott vallástudományi konferencia előadásai*, ed. Balázs Déri (Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Vallástudományi Központ, 2013), 469–70.

⁸ Imola Küllös, “We were Led by The Lord in a Special Way...’ - Visions, explications and reality in a twentieth century Calvinist congregation,” *Acta Ethnographica Hungarica* 46, no. 1–2 (2001), 153.

⁹ Ildikó Sándor, “Egy vallásos kisközösség és vezetője a kárpátaljai Nagydobronyban (1937-től az 1970-es évekig),” *Világosság* 43, no. 7–8 (2003), 157.

As it has been demonstrated by the researchers Imola Küllős and Katalin Sándor, in these communities the Puritan and Pietist tradition of Reformed religiousness was determinant. The main elements of this tradition are as follows:

- regular Bible reading and Bible study with the community;
- intensive prayer and devotion, and
- exercise of the community of other believers

I think these three elements can be supplemented by a fourth one. One of the central ideas of the pietistic piety is the mystical unity of believers with Christ, which is achieved through the experience of the suffering of Christ. This is not a new idea but it basically came to Protestantism through pietism.

Between the two world wars pietistic religiosity characterized mostly the awakening or the so called domestic mission in Hungary.¹⁰ This school sometimes had ferocious fights with another devotional and spiritual school known as historical Calvinism. Historical Calvinists tried to revive the Church through the actualization of the rediscovered doctrines of Calvin. Dogmatic and confessional doctrines and through these the establishment of clear borders between different denominations held utmost importance for them, however, the emotional dimensions of religion were not considered so important. As a result, many of those who were devoted to liberal or rationalist theology preferred this school. The school of domestic mission on the other hand did not consider dogmatic and confessional doctrines too important, so it was characterized by ecumenical openness.¹¹ This circumstance is important to us because the way the religious life of Subcarpathia was divided between the two World Wars, according to the recollections, is a reflection of this conflict. The church leadership – the pastors and the leaders of the church organization – belonged mostly to the school emphasizing denominational traditions. But a large portion of followers, with a few pastors whose number continuously increased in the beginning, followed the devotional school characteristic of domestic mission and pietism. Among them there were two peasant prophets, whose work was disapproved by the official church; they were considered to be sect leaders and their work was believed to further divide the already deranged religious community.¹²

Between the two world wars a specific form of “national religious allegory” spread in Hungary and Transylvania regardless of denominations. The allegory paralleled Christ’s suffering to the suffering of the Hungarians because of Trianon.

¹⁰ Sándor Bíró and István Szilágyi, eds., *A Magyar Református Egyház története* (Sárospatak: Sárospataki Református Kollégium Teológiai Akadémiája, 1995), 383–417.

¹¹ Imre Révész, *A mai Magyar kálvinizmus* (Budapest: Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, 1923).; Sándor Tavaszy, “Mi a pietizmus és mi nem pietizmus?,” in *Világnézeti kérdések*, ed. Sándor Tavaszy (Torda: Füßy József Irodalmi és Könyvnyomdai Műintézete, 1925), 173–82.

¹² Imola Küllős and Ildikó Sándor, eds., *Két kárpátaljai parasztproféta szent iratai* (Budapest: L’Harmattan, 2009), 64–6.



[Picture 1. The front cover of Louis Kossuth Birinyi's book: "Why the Treaty of Trianon is Void" (Grand Rapids MI: V. L. R. Simmons) from 1938.]

We don't know if this allegory was known in Transcarpathia. It can only be assumed that between 1938 and 1944, when Transcarpathia belonged to Hungary again, people were exposed to it through the press. The effect of the allegory cannot be demonstrated clearly in the two peasant prophet's texts. It is assumed, however, that the Christ-mysticism, which marks the texts very strongly, might have caused such crosstalk in the audience.

Mariska Borku worked until 1977. The organization of the Transcarpathian Reformed Church was significantly degraded by the end of 1970s. The number of pastors strongly lessened. Just twenty mostly elderly clergymen served in eighty-one congregations. Since 1974, however, there was some slight detente in the relationship between church and state. The church was given permission to train two pastors, and this was repeated every other year after 1977.¹³

2. After the political changes in the Ukraine, the KRE allowed the church to carry out its activity legally but under very difficult circumstances. A lot of people who had not had contact with the church previously joined the more and more active churchlife. A number of young people who had lost their Hungarian Protestant religious roots as well as their Hungarian language and cultural roots registered at the re-organized denominational secondary schools. Therefore, it was necessary to reformulate the Hungarian Reformed identity in such a way that they could under-

¹³ Gulácsy, *A Kárpátaljai Református Egyház*, 112.

“Preserve their piety, their biblical preaching – this is our mission.”

stand it. This process in Transcarpathia was emphatically apolitical until recently as opposed to other Hungarian Protestant communities. The synod of KRE (Transcarpathian Reformed Church) distanced itself from all types of political activity, and the redefinition of identity was based mainly on the religious dimension of faith. However, this situation has been slowly changing in recent years. Since 2010, in order to ensure its institutional existence, there has been a strong demand towards the KRE to play a more active role in political and public life. This change is taking place currently, so we cannot base our interpretation on extensive research. We can assume, however, that one of the reasons is the generational shift among pastors. The majority of young pastors is trained in Hungary. These young people are not only theologically better informed, but during their studies they can also observe how the Hungarian Reformed Church tries to enforce its interest in political and public life. Returning home, they try to use their experience to help their Reformed community whose subsistence as religious and ethnic minority is in danger. For elder pastors the attribute “Reformed” whereas for younger pastors the attribute “Hungarian” has become significant in the name of the Church.

These two relevant dimensions are two different – but complementary – narratives, which play a role in shaping the memory of the dictatorship in the Church.

A. The first narrative focuses on the piety and the religiosity of the victims. A good example of this narrative is the speech of the Transcarpathian Bishop Alexander Zán Fábíán at the inauguration ceremony of the memorial to deported pastors.



[Picture 2 & 3. The inauguration of the Memorial to Martyr Pastors. Beregszász, 2008. Source: http://refua.tirek.hu/data/gallery/14463/thumbs/pic_lelkszekx_elxjxrxk.jpg.140x87_q85.jpg]

As the official account on the website of the church puts it: “Yea, though I walk through the valley of the shadow of death, I will fear no evil: for thou art with me; thy rod and thy staff they comfort me.’ (Psalms 23: 3–4) Sándor Zán Fábíán, bishop of the Subcarpathian Reformed Church quoted psalmist’s words; lines that served to encourage our deported pastors.” Then the account discusses in length how the bishop explains this section of the Bible in the historical context of the “malenkij robot”: “The psychological terror of the authorities accompanied by terrible poverty

and an economy destroyed by the war practically paralyzed the people. Men separated from their families in the distance, widows in eternal black at home, mothers who lost their children. Furious atheism and the enormous vulnerability of ordinary people. Our pastors had to talk about the power of victorious and retaining faith in such difficult circumstances. [...] These pastors did not call for revolt, they preached gently. It was living their Faith that they were persecuted for, for which they were sent to death. For those who had faith were dangerous to the system. Here is the saddening balance: After 1944 forty Protestant pastors were deported because of their faith. Many of them established living communities behind the barbed wires. On their return from captivity, they were the yeast of the renewal period during the Great Awakening in the nineties. They could serve in the suffering church, and left us a legacy. – It is our mission to preserve their piety and their biblical preaching. Today there is a great need for preachers of the living faith, for the existence of our Hungarian communities is at risk again.”¹⁴ Thus, the bishop believes that they have to walk on the old and beaten path among new threats.

B. The second narrative focuses on the resistance motif. As a young pastor says: “When we talk about it, we always emphasize that we have so many martyrs because they were not willing to cooperate with the oppressive atheist power. (There are scarce examples of this – they got away). In the case of pastors this is even truer; basically it can be stated that in our region none of them were recruited, so most of them put the pastoral robe down, or died as martyrs.”¹⁵ This formulation essentially follows Calvin’s theory of the right of resistance.



[Picture 4 & 5. Commemoration of martyrs. Rát, 2014. Photography: Tibor Szimkovics.]

In order to understand the difference between the two narratives and to see the slight shift between them, it is worthwhile to say a few sentences about what the idea of the Calvinian right to resistance consisted of. Calvin himself wrote about it in the fourth

¹⁴ Erzsébet Marton, „A mártír kárpátaljai református lelkészeknek állítottak emlékművet Beregszászon,” accessed April 14, 2015, <http://refua.tirek.hu/hir/mutat/46988/>.

¹⁵ Interview with K.L., on 18.11.2014.

book of the *Institutio*. The Calvinian right to oppose was an important motivational factor in the freedom fight led by István Bocskai between 1604 and 1606, and it has been an important factor in Reformed thinking connecting the feudal and national freedom with the freedom of religion. In this context Calvin is mostly referred to just as the person who theologically justified the possibility to oppose tyranny, and thus liberated Protestants to start– if necessary, even armed – resistance. But Calvin's train of thought is more complex than that, and he discusses it in detail who and under what circumstances has the right to resist. Now I would like to highlight only two of his ideas that are important in understanding the analyzed narratives.

On the one hand, Calvin urges obedience towards the worldly authority. Namely, authority comes from God who puts it to the top of society with special tasks to fulfil. Even if this authority fails to do its tasks and becomes unworthy to its privileged situation, revolt cannot be our first reaction. As he writes: "Wherefore, if we are cruelly tormented by a savage, if we are rapaciously pillaged by an avaricious or luxurious, if we are neglected by a sluggish, if, in short, we are persecuted for righteousness' sake by an impious and sacrilegious prince, let us first call up the remembrance of our faults, which doubtless the Lord is chastising by such scourges. In this way humility will curb our impatience. And let us reflect that it belongs not to us to cure these evils, that all that remains for us is to implore the help of the Lord, in whose hands are the hearts of kings, and inclinations of kingdoms." "God standeth in the congregation of the mighty; he judgeth among the gods." Before his face shall fall and be crushed all kings and judges of the earth, who have not kissed his anointed, who have enacted unjust laws to oppress the poor in judgment, and do violence to the cause of the humble, to make widows a prey, and plunder the fatherless."¹⁶

On the other hand, from this it follows that rebellion against and revenge for the "depravity" of authorities is not the assignment of the "people" in general, but that of the chosen ones of God. So, Calvin continues: "Herein are the goodness, power, and providence of God wondrously displayed. At one time he raises up manifest avengers from among his own servants, and gives them his command to punish accursed tyranny, and deliver his people from calamity when they are unjustly oppressed; at another time he employs, for this purpose, the fury of men who have other thoughts and other aims. Thus he rescued his people Israel from the tyranny of Pharaoh by Moses... [...] Let princes hear and be afraid; but let us at the same time guard most carefully against spurning or violating the venerable and majestic authority of rulers, an authority which God has sanctioned by the surest edicts, although those invested with it should be most unworthy of it, and, as far as in them lies, pollute it by their iniquity. Although the Lord takes vengeance on unbridled domination, let us not therefore suppose that vengeance is committed to us, to whom no command has been given but to obey and suffer. I speak only of private men. For when popular magistrates have been appointed to curb the tyranny of kings [...]. So far am I from

¹⁶ John Calvin, *The Institutes of the Christian Religion* (Grand Rapids, MI.: Christian Classics Ethereal Library, 2002), 915–6., accessed April 14, 2015, <http://www.ccel.org/ccel/calvin/institutes.html>.

forbidding these officially to check the undue license of kings, that if they connive at kings when they tyrannise and insult over the humbler of the people, I affirm that their dissimulation is not free from nefarious perfidy, because they fraudulently betray the liberty of the people, while knowing that, by the ordinance of God, they are its appointed guardains.”¹⁷ Finally Calvin phrases the criterion for choosing between obedience and opposition in the following way: “But in that obedience which we hold to be due to the commands of rulers, we must always make the exception, nay, must be particularly careful that it is not incompatible with obedience to Him to whose will the wishes of all kings should be subject, to whose decrees their commands must yield, to whose majesty their sceptres must bow. And, indeed, how preposterous were it, in pleasing men, to incur the offence of Him for whose sake you obey men! The Lord, therefore, is King of kings. When he opens his sacred mouth, he alone is to be heard, instead of all and above all. We are subject to the men who rule over us, but subject only in the Lord. If they command anything against Him let us not pay the least regard to it, nor be moved by all the dignity which they possess as magistrates – a dignity to which no injury is done when it is subordinated to the special and truly supreme power of God.”¹⁸

Basically, this train of thought reveals itself in the events in Subcarpathia. The first reaction of the awakening movement, that had developed around the Circle of Friends, to the foreign, oppressing, godless i.e. an atheist authority radically limiting the freedom of religion was that of impenitence, and the letter written to Stalin confirmed this. The second reaction was resistance to the authorities but its visualized Calvin’s principle i.e. “We must obey God rather than men” (Acts 5: 29); thus, they made passive resistance i.e. they continued organising religious communities although the authorities forbade it. In the center of resistance there were the pastors, who were – just like Bocskai – often compared to Moses in the Reformed “folklore”¹⁹ and this is what caused his doom.

However, this is just one of the cultural roots of this narrative. The other root is the community, which is experienced through suffering. This is the motif that I have mentioned earlier, and the wording, which I quote here (in very rough translation), can be traced back to the Hungarian national anthem. On 23 November 2014 a ceremony was held in Beregszász in commemoration of the victims of “malenky robot”. On the invitation card the following verse can be read:

“Sad Hungarians pray
Heavenly Father to you.
Turn your benevolent holy face
To us, Hungarians,
Crying we ask You and pray to You,
To thee our souls fly.

¹⁷ Calvin, *Institutes*, 916.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ István Bitskey, “Bocskai alakja a magyar irodalomban,” *Kisebbségkutatás* 13, no. 3 (2004), 358–61.

Such a sea of pain
We do not deserve."²⁰

The two situations represented by the two narratives are somewhat different. The first narrative is about pastors. This is a matter of the Protestants and it concerns a narrower circle only. The second narrative is the case of the Transcarpathian Hungarian community, and it concerns a broader circle. However, both of them demonstrate that Reformed people recall the fate of their own communities, and with these different acts of remembrance they are trying to include various elements of Protestant identity in a group of problem-solving competencies, which can be used in everyday life. In the first case, the sense of vocation, self-denial and self-sacrificing work in the community for the glory of God is important. In the second case the resistance to tyranny can be interpreted as a consequence of the fifth "sola": "Soli Deo Gloria", i.e. all glory be to God alone, which means that no one should be so honoured as God.



[Picture 6.]

3. But the question is what community members think about these identity elements?

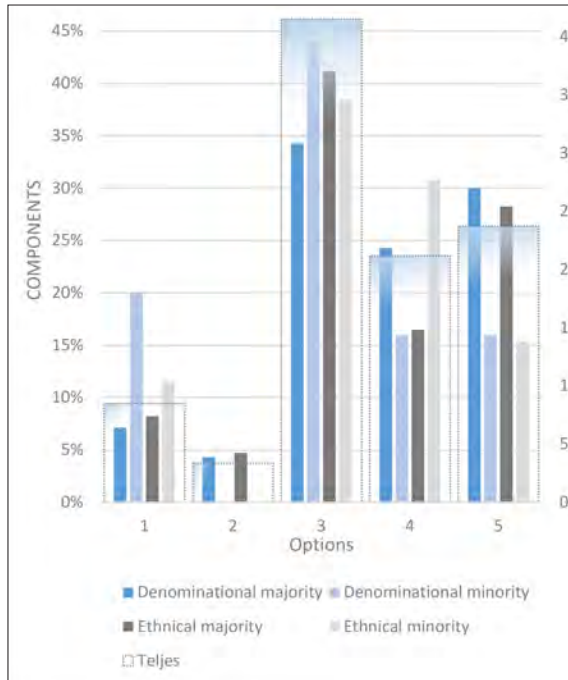
In the autumn of 2013 I conducted a questionnaire-based research in the four Transcarpathian Hungarian Reformed high schools in order to find out the answer. [Picture 6. Map of Transcarpathia.] The questionnaire consisted of two parts. The first part comprised the usual issues of social background and religiosity. In the second part there were issues with which I tried to tinge the image related to the respondents' religiosity and denominational identity. The respondents had to indicate their agreement or disagreement with 95 statements on a five-point scale where number "1" meant total refusal and number "5" full agreement with the statement. Consequently, number "3" was used to express indetermination. Now I'm going to present the results concerning three statements.

3.1. Vocation and community.

3.1.1. [88] Service to God. We fulfil it in our individual career, therefore, the starting point and basis of every good action lies in our vocation from God. Those who do not adapt to this will never walk the right path in their life. We shall not stand before God's judgment seat, if we don't do what our profession requires.

²⁰ Tóth László, "A sztálini terror áldozataira emlékezünk," accessed 14 April, 2015, <http://refua.tirek.hu/lap/nagybereg/hir/mutat/50542/>.

	Denominational		Ethnical		Total
	majority	minority	majority	minority	
1	7,1%	20,0%	8,2%	11,54%	8,5%
2	4,3%	0,0%	4,7%	0,00%	3,4%
3	34,3%	44,0%	41,2%	38,46%	41,5%
4	24,3%	16,0%	16,5%	30,77%	21,2%
5	30,0%	16,0%	28,2%	15,38%	23,7%
<hr/>					
1+2	11,4%	20,0%	12,9%	11,54%	11,9%
3	34,3%	44,0%	41,2%	38,46%	41,5%
4+5	54,3%	32,0%	44,7%	46,15%	44,9%
peakedness:	-2,80185	2,189541	-0,98599	-1,41797	-0,00025



[Table 1. & Diagram 1.]

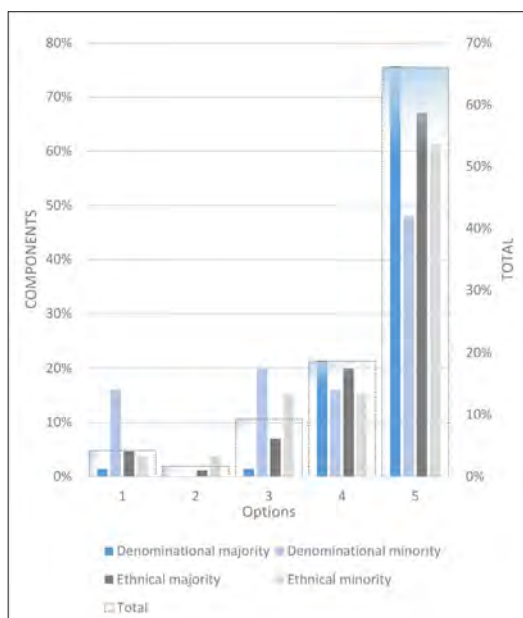
The statement formulates the individual calling and the related responsibility. As shown in the table, the respondents were strongly divided. When we analyze the responses separately, we find that most of them are uncertain. The answers given to option 3 make up 41.5% of all answers. When we combine the responses at the two poles, the result is slightly amended. At the negative pole (option 1 and 2) the

"Preserve their piety, their biblical preaching – this is our mission."

proportion of those who tend to disagree is 11.9%. At the positive pole (option 4 and 5) the proportion of those who tend to agree is 44.9%. The difference between those who agree and those who are uncertain is very small.

3.1.2. [57] The Reformed believer is responsible for the community in which he was born because God had placed him there. It is not by accident; it is only a God-given mission he needs to fulfill faithfully.

	Denominational		Ethnical		Total
	majority	minority	majority	minority	
1	1,4%	16,0%	4,7%	3,85%	4,2%
2	0,0%	0,0%	1,2%	3,85%	1,7%
3	1,4%	20,0%	7,1%	15,38%	9,3%
4	21,4%	16,0%	20,0%	15,38%	18,6%
5	75,7%	48,0%	67,1%	61,54%	66,1%
<hr/>					
1+2	1,4%	16,0%	5,9%	7,69%	5,9%
3	1,4%	20,0%	7,1%	15,38%	9,3%
4+5	97,1%	64,0%	87,1%	76,92%	84,7%
peakedness:	3,397693	2,484765	3,589815	3,877772	3,791018

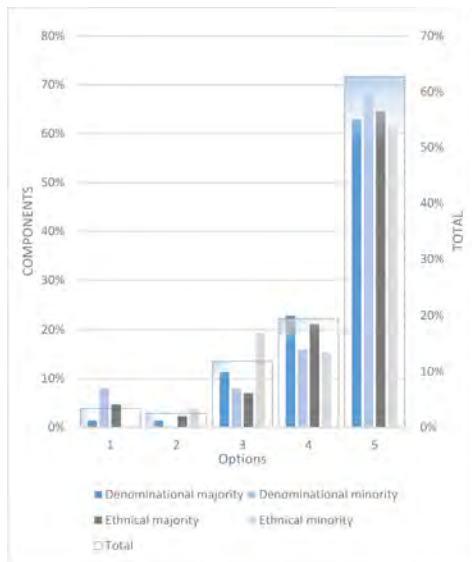


[Table 2. & Diagram 2.]

This statement formulates the community aspect of the previous one. In this case, what we witnessed is an “overwhelming” consensus. The overall percentage of those who prefer to agree (option 4 and 5) is 84.7%. I think this is a very important result because the content of the two statements are linked. This is what we see in the case of the deported pastors. They had a personal calling and it determined that they took responsibility for their community. For young people who have replied to the questionnaire, this relationship between vocation and community is uncertain.

3.1.3. [27] The aim of the Reformed believer’s life is a self-sacrificing service of God’s glory.

	Denominational		Ethnical		Total
	majority	minority	majority	minority	
1	1,4%	8,0%	4,7%	0,0%	3,4%
2	1,4%	0,0%	2,4%	3,8%	2,5%
3	11,4%	8,0%	7,1%	19,2%	11,9%
4	22,9%	16,0%	21,2%	15,4%	19,5%
5	62,9%	68,0%	64,7%	61,5%	62,7%
<hr/>					
1+2	2,9%	8,0%	7,1%	3,8%	5,9%
3	11,4%	8,0%	7,1%	19,2%	11,9%
4+5	85,7%	84,0%	85,9%	76,9%	82,2%
<hr/>					
peakedness:	2,634207	4,179719	3,344044	3,054471	3,465375



[Table 3. & Diagram 3.]

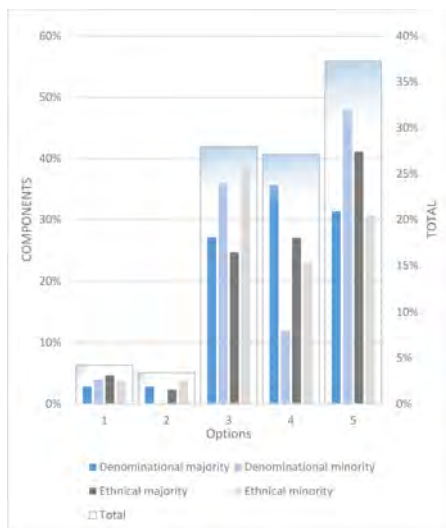
"Preserve their piety, their biblical preaching – this is our mission."

The answers to this question demonstrate that the reason for uncertainty is not the lack of religious commitment. A total of 82.2% of the respondents agree with the fundamental doctrine that the aim of the Reformed believer's life is a self-sacrificing service of God's glory. The causes are therefore likely to be found elsewhere. (One of the reasons might be the lack of vocation, which can be considered as an age-related characteristic as well.)

3.2. Resistance to tyranny

3.2.1. [46] For Protestant people God is the holder of any major power, and therefore they reject all forms of despotism, and working on democracy is a primary responsibility for themw.

	Denominational		Ethnical		Total
	majority	minority	majority	minority	
1	2,9%	4,0%	4,7%	3,85%	4,2%
2	2,9%	0,0%	2,4%	3,85%	3,4%
3	27,1%	36,0%	24,7%	38,46%	28,0%
4	35,7%	12,0%	27,1%	23,08%	27,1%
5	31,4%	48,0%	41,2%	30,77%	37,3%
<hr/>					
1+2	5,7%	4,0%	7,1%	7,69%	7,6%
3	27,1%	36,0%	24,7%	38,46%	28,0%
4+5	67,1%	60,0%	68,2%	53,85%	64,4%
peakedness:	-3,09411	-2,12562	-1,7354	-2,55405	-2,67884

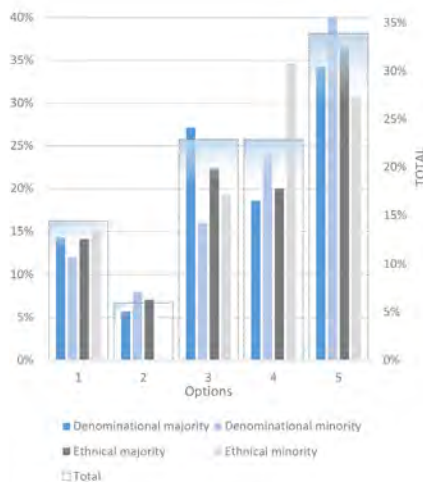


[Table 4. & Diagram 4.]

This abovementioned statement formulates one of the basics of Reformed political thought. The adoption of the statement is important because this is one of those ideas through which deportation can be interpreted as martyrdom. Apparently, the results do not show a clear consensus. Summarizing the results of the fourth and fifth options, 64.4% of the respondents tend to agree. However, if we analyze the responses to the third and the fourth options separately we get almost the same results. Although these are lower than the joint results with option 5, they clearly indicate the distribution of the answers.

3.2.2. [15] An important task of Reformed people is to seek God’s will which is to be asserted in public affairs and politics. So they should not retract from public life or politics.

	Denominational		Ethnical		Total
	majority	minority	majority	minority	
1	14,3%	12,0%	14,1%	15,4%	14,4%
2	5,7%	8,0%	7,1%	0,0%	5,9%
3	27,1%	16,0%	22,4%	19,2%	22,9%
4	18,6%	24,0%	20,0%	34,6%	22,9%
5	34,3%	40,0%	36,5%	30,8%	33,9%
<hr/>					
1+2	20,0%	20,0%	21,2%	15,4%	20,3%
3	27,1%	16,0%	22,4%	19,2%	22,9%
4+5	52,9%	64,0%	56,5%	65,4%	56,8%
<hr/>					
peakedness:	-0,86866	1,05	0,970898	-0,22506	0,054146



[Table 5. & Diagram 5.]

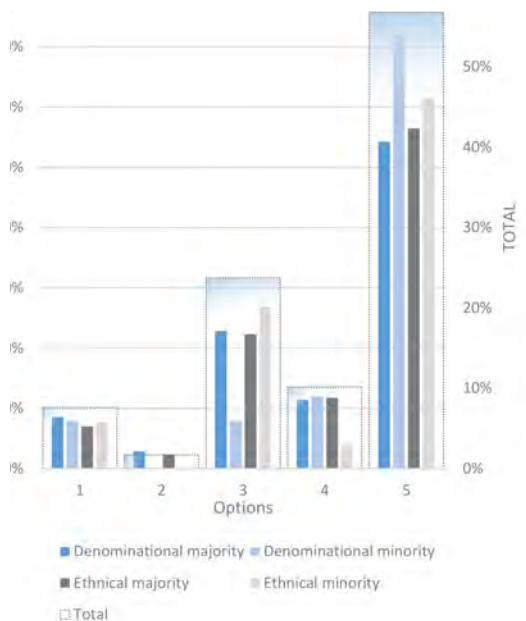
"Preserve their piety, their biblical preaching – this is our mission."

In the case of statement 15, the situation is almost the same. The difference is that the proportion of disagreeing is definitely higher here.

3.2.3. [05] I think the Church should not take part in the struggles of political parties.

Finally, the fifth statement shows a clear attitude. The vast majority of respondents believe that the proper space for advocacy activities of the church is not politics.

	Denominational		Ethnical		Total
	majority	minority	majority	minority	
1	8,6%	8,0%	7,1%	7,7%	7,6%
2	2,9%	0,0%	2,4%	0,0%	1,7%
3	22,9%	8,0%	22,4%	26,9%	23,7%
4	11,4%	12,0%	11,8%	3,8%	10,2%
5	54,3%	72,0%	56,5%	61,5%	56,8%
<hr/>					
1+2	11,4%	8,0%	9,4%	7,7%	9,3%
3	22,9%	8,0%	22,4%	26,9%	23,7%
4+5	65,7%	84,0%	68,2%	65,4%	66,9%
<hr/>					
peakedness:	2,542935	4,587449	2,718036	1,66294	2,3733

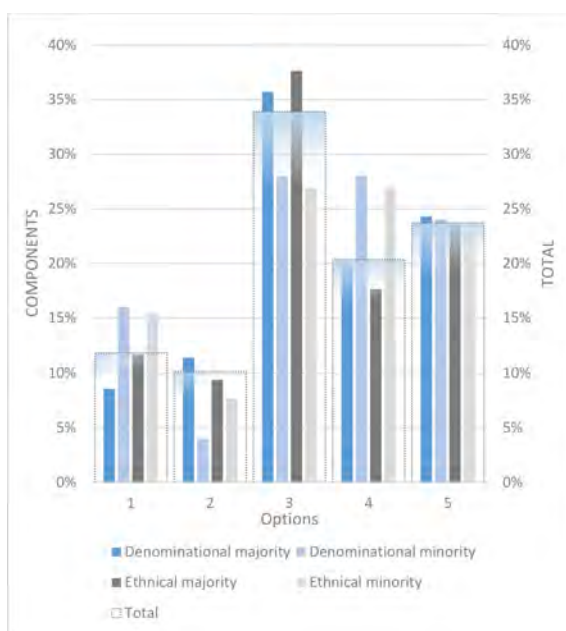


[Table 6. & Diagram 6.]

Conclusion

The historical significance of the Reformed Church was that it worked as a nation retaining power. This is one of the most important identity narratives in the Hungarian Reformed Church. It helps to summarize the history of the church and helps to legitimize its activities in public life. This statement – statement Nr. 4 – is also included in the questionnaire.

	Denominational		Ethnical		Total
	majority	minority	majority	minority	
1	8,6%	16,0%	11,8%	15,38%	11,9%
2	11,4%	4,0%	9,4%	7,69%	10,2%
3	35,7%	28,0%	37,6%	26,92%	33,9%
4	20,0%	28,0%	17,6%	26,92%	20,3%
5	24,3%	24,0%	23,5%	23,08%	23,7%
<hr/>					
1+2	20,0%	20,0%	21,2%	23,08%	22,0%
3	35,7%	28,0%	37,6%	26,92%	33,9%
4+5	44,3%	52,0%	41,2%	50,00%	44,1%
peakedness:	-0,39546	0,579882	0,81439	-0,73789	-0,51676



[Table 7. & Diagram 7.]

The answers given to it – to put it in a nutshell – indicate uncertainty. The Transcarpathian Reformed youth is unsure about whether they should consider the nation retaining power of the Reformed Church in terms of politics. In order to explore the cause of uncertainty we need to continue further research. The reasons may comprise age-specific features as well. It is certain that community is important to them, but they have not found their place in it yet. This is important because we know that denominationality and religiosity are not the same categories. Denominationality is cultural consciousness which refers to religiosity.

Our working hypothesis for further research – based on the data having been listed so far – could be that this reference has lost its basis for young people in Transcarpathia. It is very important to stress that this process seems to be even stronger where the respondents live in a denominational or ethnic minority as we know that the minority status is more and more decisive in the life of the Transcarpathian Hungarian community. We also know that the changes in religiousness of a society are influenced by age groups or cohorts. Thus, the difference in the use of the past as preparedness, among young people and young pastors may be a component of the conflict that will affect the fate of the community in the future.



Theological students listen to Professor Barna Nagy's lecture in the School Park. Spring 1939.

TIMELINE • ZEITLINIE

ROBERT E.L. RODGERS



Legates and mendicants in front of the entrance of the College in December 1942.

Gabriella Rácsok

LAUDATION TO ROBERT ELLISON LASCELLES RODGERS*

The Cistibiscan Reformed Church District has approved the proposal of the Senate of the Sárospatak Reformed Theological Academy to confer the title Honorary Professor on Dr. Robert Ellison Lascelles Rodgers. According to the regulations of the Academy, this title is conferred upon outstanding scholars and church personalities who have testified to their outstanding work compatible with the spirituality of the Academy both in the national and international Christian scholarly public life.

Robert Ellison Lascelles Rodgers was born in 1938 in Belfast, Northern Ireland. He grew up in Bangor, a town that became a famed seat of learning and quality education in the 6th century already. There was a saying in Europe at that time, namely if a man knew Greek he was bound to be an Irishman, largely due to the influence of Bangor. From there, Celtic Church missionary teachers went out with the Gospel to Europe. In the words of an honorary professor of our academy, Rev. Dániel Szabó, “Dr. Rodgers has been influenced, perhaps unconsciously, by the example of these Celtic missionaries.”

But before we expound why this comparison holds, let us give a brief review of some of the decisive stages of Dr. Rodgers’ life, which will testify to his wide range of interests and thorough academic grounding.

He served the Royal Air Force between 1956 and 1961, from where he was demobilized with Exemplary Record. From 1970 to 1974 he served the Royal Ulster Constabulary. He also served as prison governor between 1980 and 1991. All these records may create in us the impression that Dr. Rodgers is a man of discipline. If we proceed to look at his academic records, we will be convinced that Dr. Rodgers is a man of self-discipline.

* The ceremony took place on 11 May 2018.

- He holds a Bachelor of Theology degree with first class honours from Allahabad Theological Seminary in affiliation with the University of Serampore, 1971;
- He holds a Master of Theology degree from the American Theological Seminary, Florida, 1977;
- He holds a Master of Arts degree in Theology from the University of Hull and Irish School of Ecumenics, 1980;
- In 1984 he completed his first doctoral work and was awarded the Doctor of Theology title with distinction from the University of Hamburg and Faculté Libre de Théologie Réformée, Aix-en-Provence; the title of his dissertation was “An historico/theological examination of the life and principal writings of Robert Watts with particular reference to the doctrine of the verbal inspiration of Holy Scripture.”
- He holds a Master degree in Education from the University of Ulster, 1991; the title of his dissertation was “The Incarnation of the Antithesis: an introduction to the educational thought and practice of Abraham Kuyper”. The published version of the dissertation (both in English and Hungarian) starts with a Foreword by late Lord Tony Pandy, former Speaker of the House of Commons, Westminster, England, where he writes: “This book is an inspiration for all who believe that God is Lord of all. It provides Christians in public life with an added incentive to proclaim the relevance of our faith to all aspects of human activity. Robert Rodgers combines scholarship, wide experience in public affairs, and steadfast Christian conviction in this jewel of truth. It provides a light for Christians seeking guidance and will assuredly take a prominent place amongst the most scholarly religious treatises of our time.”
- In 1994, the Humanities Society of Miskolc awarded Dr. Rodgers honorary doctorate in recognition of the contribution to the life and work of the university. Dr. Rodgers established the Department of Christian Studies at the university in 1993 and was the head of department until 1998.
- In 2002 he was awarded the title Honorary Doctor of Divinity by the Toronto Baptist Seminary, Canada, in recognition of his distinguished service in Christian Ministry and his attainments in Biblical Sciences and conspicuous leadership in the religious community.
- In 2013 he completed his doctoral work in literature and was awarded the title Doctor of Literature by the Cranmer Memorial Seminary, Belfast.

His articles and studies were published, among others, in the *Evangelical Quarterly*, the *Journal of the Irish Baptist Historical Society*, the *Evangelical Voice*, and the *Gospel Magazine*.

His series of essays on the Reformation was translated into Hungarian and published by the *Sárospatak Reformed Theological Academy*, during the spring semester

of 1996/97 when he was guest lecturing at our Systematic Theology Department. Dean Rev. György Benke, the translator, says in his Foreword: “Even if I had not personal connection with this well-known Irish professor, and only knew of his theological activity and academic works through his writings, my attraction to and affinity with the sentiments expressed would in no way be diminished.”

Dr. Rodgers following the footsteps of his Celtic missionary predecessors has preached throughout Europe, not only in bigger city churches but also in rural gypsy congregations. He has taught at various universities, colleges and seminaries, spreading his Biblical world and life view among his students. And he has done even more. He regularly held tutorials and seminars in a coffee-shop in Miskolc; proofread his students’ English papers; supervised dissertations; he was always ready to meet the needs of his students, supporting them with books, articles, meal invitations (because you cannot study if you are hungry), but he also helped them with finances or scholarships.

What is more, he has become a friend to many of his former students. Let me end with a personal note. Dr. Rodgers and I have not always been on the same terms in theological questions. One such issue has been ordaining women in the ministry. I remember having met Dr. Rodgers on the main street of Miskolc, who asked me about the date of my ordination. Knowing his opinion, his question took me by surprise, so I asked: Why do you want to know? His answer was: “besides theological convictions I have friends as well.”

For me, this was a beautiful illustration of what Rev. Dániel Szabó once said about Dr. Rodgers: “...he does not seek popularity but rather seeks to bring healing. He wants to present us with more exact knowledge and a wider, more committed Christian perspective.”

Thank you, Dr. Rodgers. It is our privilege to grant the title Honorary Professor to Dr. Robert Ellison Lascelles Rodgers.



The main building of the College in the early 1950s.

Robert E.L.
Rodgers

**THE FIVE POINTS OF
LUTHERANISM?
A TENTATIVE PROPOSAL
BASED UPON THE
EXPERIENTIAL
THEOLOGY OF
DR. MARTIN LUTHER***

* Moving through the 501st anniversary of the Reformation, the Editorial Board asked for this earlier lecture of the author to publish it on the occasion of welcoming him among the honorary professors of our academy. The editors retraced some of the references, except for the primary sources due to their popularity.

Introduction

The famous (or infamous) *Five Points of Calvinism* have become well-established in Historical Theology and Church History. Drawn up by The Synod of Dort in 1618, they were a response to *The Five Points of Arminianism*. The latter were cast in the form of a ‘Remonstrance’ presented to the Dutch Parliament following the death of Jacob Arminius in 1610. Until then, the major Protestant Churches in Europe had subscribed to the Belgic and Heidelberg Confessions of Faith. Recognizing significant differences in their theology, particularly with regard to five key doctrines, the Arminians formulated their protest. The Synod of Dort sat for 154 sessions over a seven month period before issuing its reaffirmation of the recognized confessional position.

Now, if we have *The Five Points of Arminianism* and *The Five Points of Calvinism*, is it possible to speak in terms of *The Five Points of Lutheranism*? This essay presents an attempt to identify five key doctrines that lie at the heart of Martin Luther’s experiential theology. The question-mark in the title is important! This is a *tentative* proposal offered by a Calvinistic Baptist.

I. The Doctrine of Sin

The Word of God taught Martin Luther his own heart! It stressed his sin! In those early years, between 1505 and 1515, the thing that worried Luther most was not the Church, nor the need for reform, nor religion as such. What worried him more than all else was Luther. It was Luther’s soul, Luther’s sin and his need of salvation. The Word of God spoke powerfully to his soul and Romans 1:18 cried out from the printed page. His great and fundamental problem was, “How can I find a Gracious God?” Luther knew that his sin had alienated him from God and that sin merits and attracts

the wrath of God issuing in eternal punishment. Here, then, was the basic problem — Martin Luther was a sinner! Such knowledge bore down upon Luther with tremendous force even when he was cloistered. Classified as a *Scrupulant*, he tried his confessors with the multiplicity of his confessions. He even invented sins to confess in case he had forgotten some he had actually committed. Writes Luther: “Though I lived as a monk beyond reproach, I felt that I was a sinner before God with an extremely disturbed conscience.” He was driven to despair. No amount of flagellation would bring relief. Often, after whipping himself, he would ask: “Who knows whether such things are pleasing to God?” He could write, with regard to Galatians 5:17, of his being “crucified – constantly crucified” by such thoughts as these: “You have committed this or that sin.” In Luther’s emphasis upon and his enumeration and confession of sins of which he felt himself guilty, we may identify a basic problem. That problem, springing from the teaching of the Church of Rome, lay in his failure, at this point, to distinguish between sin inherited and sins committed in thought, word and deed.

Here, then, emphasis must be placed upon the doctrine of Original Sin as it is taught in the Word of God. This is markedly different from the teaching of Rome as accepted initially by Luther. According to Rome, Original Sin does not affect us after baptism but Luther came to see that this is contrary to Biblical teaching. Graphic as ever, here is how the Reformer speaks of The Fall: “So Adam and Eve were pure and healthy. They had eyes so sharp they could have seen through a wall and ears so good they could have heard anything two miles away. All the animals were obedient to them: even the sun and moon smiled at them. But then the devil came and said, ‘You will become just like the gods’, and so on. They reasoned, ‘God is patient. What difference would one apple make?’ Snap! Snap! And it lay before them. It’s hanging us all yet by the neck.” There we have Luther’s emphasis upon The Fall and its consequences. Sin springs from The Fall so that the natural man is born in a state of alienation from God. This alienation cannot simply be construed in terms of a passive weakness or a lack of good. It is, rather, “a seething rebellion” for this “atrociousness of sin” has vitiated man’s entire being. It is an “uncontrollable energy which cannot be conquered by ordinary means.” The Original Sin was characterized by two things: “Unfaith toward God” and “a reliance upon human reason instead of God’s Word.” The effects were catastrophic! Here is the plight of man before God — CORAM DEO — and God is the One with whom we have to do.

The unregenerate man stands before God naked and devoid of anything whereby he might hope to commend himself to his Creator. Listen to Luther as he describes man’s changed condition. He describes God the Creator as “an artist like unto none and his creation as something to inspire our worship and to make it sing” Glory to God in the highest. “This, says Luther, is the very heart of worship but the natural man has no part in it at all. For the World, since Adam’s fall, knows neither God nor his creatures. Ho, what fine, fair, happy thoughts would man have had were he not fallen!... Adam and his children would have gloried in all this but now since the piti-

able fall, the Creator is dishonoured and reviled.” Luther here underlines the difference between “root” and “fruit”, between “sin” and “sins”. We are not sinners because we sin but we sin because we are sinners. In the Roman system, however, it was “sins” that were being remembered, listed, confessed and “forgiven”. The emphasis was upon the “fruit” and not the “root”. In opposition to this, Luther stressed the fact that sin must first of all be identified in the spiritual realm before we can hope to have it dealt with in its expression as sins in the physical and material realms. This enables Ebeling to write: “Even sin is spiritual in so far as it is recognized in the sight of God as a self-righteousness, as pious self-assertion against God and as a flight from proclaiming the righteousness of God into self-justification.” Increasingly, Luther recognized the differences that existed between the Biblical doctrine of Sin and the teaching of the Church of Rome. Says Schwiebert: “In the Leipzig Debate he came face to face with the orthodox Roman position on Sin, grace, justification, the Church and papal power and he began to realize how far he had really drifted.”¹ With regard to the matter of man’s Salvation, two of Luther’s basic convictions proved to be of fundamental importance. Not only were these two convictions disputed by the Church of Rome but were actually anathematized at the Council of Trent. What were they?²

(i) “Until men individually become the subjects of God’s special grace – i.e. – until God’s Grace is actually communicated to them in their justification and regeneration, there is nothing in them but what is sinful and deserving of God’s displeasure.”

In other words, “all the actions of unregenerate men are wholly sinful.”

(ii) “Even after they have become the subjects of God’s justifying and renewing Grace, there is still something sinful, and in itself deserving of punishment, about all that they are and all that they do, about every feature of their character and every department of their conduct.”

This Biblical understanding of the doctrine of sin found powerful expression in Luther’s preaching and writings. Says Wood: “Like all true Gospel preaching, Luther’s message moved within the twin orbits of Sin and Grace.”³ Mackinnon could state that Gospel preaching in the evangelical sense began with Luther. Of the Epistle to the Romans, the Wittenberg professor wrote: “The Sum and Substance of this letter is: to pull down, to pluck up and to destroy all wisdom and righteousness of the flesh... and to implant, establish and make large the reality of Sin.”⁴ It need not surprise us, then, what Kooiman says of Luther’s lectures on Romans: “The central

¹ Ernest George Schwiebert, *Luther and His times: The Reformation from a New Perspective* (St. Louis: Concordia Pub. House, 1950), 416.

² William Cunningham, *Historical Theology* (Edinburgh: Banner of Truth, 1960) “Sinfulness of Works before Regeneration”.

³ A. Skevington Wood, *Captive to The Word. Martin Luther: Doctor of Sacred Scripture* (Exeter: Paternoster Press, 1969), 92.

⁴ *Luther: Lectures on Romans*, trans. and ed. Wilhelm Pauck, vol. 15, *The Library of Christian Classics*, ed. John Baillie, John T. McNeill, and Henry P. Van Dusen (Philadelphia, Westminster, 1961), 1.

motif of these lectures is that God's Word causes us to see our sin."⁵ This, in turn, enables one authority to say with conviction that Luther's commentary on Romans is a *Reform Manifesto*.⁶ If that be so and if its central motif concerns the doctrine of Sin, there may be justification in regarding that doctrine as the first of *The Five Points of Lutheranism*.

II. The Bondage of the Will

"How can I find a gracious God?" That question was paramount on the heart and mind of Martin Luther when the Word of God convinced him of his sin. It taught him that he was a sinner both by nature and by practice. Luther despaired! What added to his despair was the awful fact that there was absolutely nothing he could will or do to gain Salvation. His will was enslaved by Sin - his will was bound! Eberling reminds us "that Luther came to realise the radical bondage of the will ... as soon as he comprehended the pure gospel." The Word of God spoke powerfully to Luther. The natural man will not come to Christ and, indeed, cannot come. He is in bondage to sin and Satan. Only God in Christ who is the Truth can set the prisoner free! Luther saw the idea of free-will as asserting itself in opposition to the 'free-will' or 'determination of God' and he could not abide such effrontery. Says Luther "The best and infallible preparation and the sole disposition to grace is the eternal election and predestination of God." Just as man cannot will to come to Christ, Luther would say, neither can he be driven. It is God's work: "God alone does this, coming to dwell beforehand in the heart."

Increasingly, Luther preached and wrote against a doctrine that he regarded as false. In 1516 he said, "The will of man without Grace is not free but enslaved." In 1517, the year of the posting of Ninety-five Theses, he wrote: "It is not true that the free effort of man is able to decide on either of two opposed courses. Rather, it is not free at all but captive. It is not true that the will is able by nature to follow right guidance." In 1518, at Heidelberg, he emphasised the doctrine again. "To speak of free-will after The Fall is mere words. If it does what lies in its power (i.e. free-will) it commits mortal sin."

Luther's doctrine of The Bondage of the Will was condemned as heretical in the Papal Bull of Excommunication. Certainly, Luther's ideas were opposed to the teachings of outstanding theologians whose writings were highly regarded in Rome. Peter Lombard, Anselm, Abelard and Bernard, for example, had refused to accept the unqualified impotence of man's will after The Fall. Listen to Luther as he replies to the Pope! "Free-Will is, in reality, a fabrication, a mere turn of phrase without reality. Again, free-will, which is only apparent with regard to us and to temporal things, disappears in the sight of God." The fact that Luther based his doctrine upon Scripture carried no weight with the Pope. Indeed, Pope Hadrian had written to Frederick the

⁵ Willem Jan Kooiman, *Luther and the Bible* (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1961), 61.

⁶ James Mackinnon, *Luther and the Reformation, Vol. I., Early Life and Religious Development to 1517* (London: Longmans, Green & Co., 1925), 176.

Wise telling him not to be swayed by the fact that Luther quoted scripture. “So does every heretic,” wrote the Pope. Nonetheless, a classic example of Luther’s dependence upon God’s Word is evident in his exposition of such themes as the Bondage of the Will when he debated at Heidelberg. One authority states that Luther appealed to Scripture “in almost every other sentence of the proofs...”

For Luther, this doctrine was not only scriptural but also intensely theological. He refused to place it in the category of metaphysics as others tried to do. Indeed, because it was both Scriptural and theological, it was regarded by Luther – and by all the Reformers - as “the connecting link between the doctrines of original sin and of divine grace...”⁷

Luther believed fervently that the whole Gospel of God’s grace was bound up with this doctrine of the Bondage of the Will. In his reply to the work of Erasmus - *On The Freedom of the Will*, which had been written expressly in opposition to the German reformer - Luther thanked Erasmus for not bothering him with more extraneous issues, for seeing “the hinge on which all turns” and for having “aimed at the vital spot.” Luther’s teaching was Biblical, theological and evangelical! Nevertheless, this vital doctrine was condemned by The Council of Trent which pronounced an anathema upon all “who say that the free-will of man was lost and extinguished after the Fall of Adam.” Luther’s reply to Erasmus was entitled, *De Servo Arbitrio* and this has proved to be “one of the most enduring monuments of evangelical doctrine, a masterpiece in the realm of polemics, dogmatics and exegesis...” This polemical *tour de force* not only crushed the specious arguments of the Dutch humanist but exercised a profound influence upon the doctrine of the Reformation and beyond. Luther, himself, regarded it as his best work and expressed his opinion that the doctrine of the bondage of the will is at “the very heart of the Gospel.” As such, it is involved in the doctrines of original sin; the total depravity of man; the sovereignty of God and human responsibility; the doctrine of Predestination; and the scriptural teaching concerning regeneration. Of Luther’s masterpiece, H.J. Iwand has written: “Whoever puts this book down without having realized that evangelical theology stands or falls with the doctrine of the bondage of the will has read it in vain.”⁸ The teaching in *The Bondage of the Will* is absolutely consistent with Luther’s doctrine of Christian liberty. The latter was expressed very clearly, for example, in his work, *On The Freedom of the Christian*, published in 1520. Nevertheless, in that treatise on *Freedom*, the Reformer clearly states: “Freewill is an empty word.” This, of course, was consistent with Luther’s own experience. In his great struggle with sin he had been convinced by the Word of God that there was nothing he could will or do to save himself. That Word cried out to the Sinner, “It is God who worketh in you both to will and to do of his good pleasure.” It taught him man’s inability in such passages as John 5:40: “Ye will not come to me that ye might have life;” John 6:44, 65: “No man can come to Me except the Father who hath sent me draw him.”

⁷ Cunningham, *Historical Theology*, „The Doctrine of the Will”.

⁸ J.I. Packer, *Introduction in Martin Luther, The Bondage of the Will* (London: J. Clarke, 1957), 57.

The doctrine of the will has to do “with the basic principles of religion - the nature of God and the nature of man.” It is involved in “the problem of the ages” as Philip Schaff has suggested. Nevertheless, the doctrine of the bondage of the will is asserted in the work of Jonathan Edwards entitled: *On the Freedom of the Will*. In connection with the doctrine taught therein, George Marsden says: “remove divine sovereignty from the emphasis on individual choice and the whole system would collapse.”

It is no wonder, then, that B.B. Warfield should assert that *The Bondage of the Will* is “a dialectic and polemic masterpiece which is, in fact, the embodiment of Luther’s reformation conceptions, the nearest thing to a systematic statement of them that he ever made ... it is ... in a true sense, the manifesto of the Reformation.”⁹ All the Reformers were of one mind concerning this scriptural teaching “which humbles man, strengthens faith and glorifies God.”

On that last point we must allow Gordon Rupp to have the final word. He describes the doctrine “as the finest and most powerful *Soli Deo Gloria* to be sung in the whole period of the Reformation.”¹⁰

III The Righteousness Of God

In the experiential theology of Martin Luther, the doctrine of the Righteousness of God occupies a pivotal position. He regarded this teaching as of fundamental importance in the Christian message. Here, we are right at the heart of the Gospel! On the one hand, *Sin*: On the other hand, *Salvation*. How could Martin Luther, the Sinner, find Salvation? How could he find a gracious God? He found that the answer lies in the doctrine of The Righteousness of God!

God Against Man?

Before Luther came to faith in Christ, the term “the righteousness of God” troubled him greatly and repeatedly. He had encountered it in his study of the Psalms. There is was, for example, in Psalm 31:1 and again in 71:2. With his heart and mind unenlightened, Luther completely misunderstood the Scriptural teaching and it drove him to distraction. Listen to him as he bears testimony to his reaction to his reading of such passages of The Word of God: “When under the Papacy, I read ‘In Thy righteousness deliver me’ (Ps 31:1), and, ‘in thy truth I thought at once that this righteousness was an avenging anger, namely, The Wrath of God. I hated Paul with all my heart when I read that the righteousness of God is revealed in the Gospel (Romans 1:16, 17).”

Now, if he hated the messenger, he certainly hated the message itself. He tells us how Romans 1:17 ‘stood in his way’: “For I hated that word ‘righteousness of God’ which, according to the use and custom of all the teachers, I had been taught to un-

⁹ B. B. Warfield, “The Theology of the Reformation” in *Studies in Theology: The Works of Benjamin B. Warfield*, vol. 9 (Grand Rapids: Baker, 2003 [1932]), 471.

¹⁰ Gordon E. Rupp, *The Righteousness of God: Luther Studies* (London: Hodder and Stoughton, 1953), 283.

derstand philosophically regarding the formal or active righteousness, as they called it, with which God is righteous and punishes the unrighteous sinner.” Luther hated the messenger and the message itself but he also tells us that he hated God whose Word it was! “I hated the righteous God who punishes sinners, and secretly, if not blasphemously, certainly murmuring greatly. I was angry with God and said, ‘As if indeed, it is not enough that miserable sinners, eternally lost through original sin, are crushed by every land of calamity by the Law of Decalogue, without having God add pain to pain by the Gospel and also by the Gospel threatening us with His righteousness and wrath.’” There, Luther equates ‘righteousness and wrath’ and ‘law and punishment’. He tells us how he “made no distinction between the Law and the Gospel. I regarded both as the same thing and held that there was no difference between Christ and Moses except the times in which they lived and their degrees of perfection.”

This struggle of Luther’s with regard to the righteousness of God was one of titanic proportions. Instinctively, he related the idea to the Law. He interpreted it in an active sense related to the Wrath of God and concluded that the righteous God was against man!

God for Man!

In the grace and mercy of God, Luther was delivered from the bondage of Sin. His mind was enlightened and his eyes were opened so that he realized how he had misinterpreted the Scripture. Romans 1:17, for example, bore a quite different message as he himself explains: “God had mercy on me and I began to understand that the righteousness of God is that gift of God by which a righteous man lives, namely, faith and that this sentence – ‘The Righteousness of God is revealed in The Gospel’ – is passive, indicating that the merciful God justifies us by faith, as it is written: ‘The righteous shall live by faith’. Now I felt that I had been reborn altogether and had entered Paradise.”

Now, instead of loathing Romans 1:17, he found that it “helped” and “cheered” him: “There I saw what righteousness Paul was talking about. Earlier in the text I read ‘righteousness’. I related the abstract (‘righteousness’) with the concrete (‘the righteous One’) and became sure of my cause. I learned to distinguish between the righteousness of the Law and the righteousness of the Gospel.”

Before his conversion, the term ‘the righteousness of God’ presented to Luther’s mind a picture of a Judge and of wrath but as soon as he was born anew, the Scriptures were opened up to him in a completely new way. “There a totally other face of the entire Scripture showed itself to me. Thereupon I ran through the Scriptures from memory. I also found in other terms an analogy, as, the Work of God, that is, what God does in us; the power of God, with which He makes us strong; the wisdom of God, with which He makes us wise; the strength of God, the salvation of God, the glory of God.” His new understanding of this vitally important doctrine opened up for Luther the rest of Scripture. No wonder, then, that one authority says that Luther “had obtained the key to the Scriptures.”

The Wittenberg professor knew, of course, that this wonderful teaching “was contrary to the opinion of all the doctors.” Such great truths as the Righteousness of God and Justification by grace through Faith Alone were “unknown to the academic theology of the Middle Ages.” With this, Schwiebert agrees: there now shines through his expositions “the rich soul-experience through which he understood St. Paul better than had been the case for a thousand years.”¹¹

With what joy did Luther embrace this Biblical teaching with regard to the righteousness of God! No longer could he regard God as the Judge sitting upon a rainbow and filled with wrath. No longer could he think in terms of the righteousness of God “against” man. God in Christ is a gracious Redeemer and Christ is our righteousness as well as our wisdom, sanctification and redemption (1 Cor 1:30). “God against man?” No! Now Luther could appreciate as never before that “God was for man!” Therefore, in his exposition of the Psalms, Luther can rejoice in the believer’s riches: “Christ is God’s Grace, mercy, righteousness, truth, wisdom, power, comfort and salvation, given us of God without any merit.” What a tremendous difference this new and correct understanding of a vital doctrine made in the life and ministry of Martin Luther! His lectures now “breathed the atmosphere of first-century Christianity.” He revelled in preaching this grand truth and it affected him in every aspect of his being. When he came to the 22nd Psalm, he identified it as relating to Christ. Yet Christ the Holy, Spotless, Sinless One is forsaken by the Father. How could this be? One authority tells us that “the answer dawned on Luther with the force of a fresh revelation.”¹² Christ, who knew no sin, was made to be sin for the sake of sinners.

Christ has taken the sin of believers and has clothed believers with the robe of his righteousness. Luther loved the Saviour with all his heart. Christ Jesus not only “brought” God’s righteousness but “He was” God’s righteousness. Glory to His Name! He praises God repeatedly for this great truth and cries: “Thank God we again have His Word which pictures and portrays Christ as our righteousness.” Luther had discovered that an ocean of Grace lies between the concepts of wrath and mercy. His was a “comforted despair”.

This whole experience has been described as “Luther’s Copernican revolution in Theology” and as “Luther’s discovery of a new understanding of the essence of the Christian religion.” Gerhard Ebeling could describe it as “the fundamental theological perception and the basic Reformation principle.” Says Bainton: “Luther had come into a new view of Christ and a new view of God. He had come to love the suffering redeemer and the God unveiled on Calvary.”¹³

¹¹ Schwiebert, *Luther and His times*, 289.

¹² Wood, *Captive to the Word*, 48.

¹³ Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2009), 48.

IV Justification by Grace Through Faith Alone

In the experiential theology of Martin Luther there is an inseparable connection between ‘the righteousness of God’ and ‘Justification by Grace through Faith Alone’. The fundamental importance of that connection had dawned upon him when, by God’s grace, his mind was enlightened regarding the true import of Romans 1:17. Listen to Luther himself as he bears witness to the grace of God in his heart and life: “Night and day I pondered until I saw the connection between the justice of God and the Statement that ‘the just shall live by his faith’. Then I grasped that the justice of God is that righteousness by which through Grace and sheer mercy, God justifies us through faith.” That was Luther’s gospel! That was the good news that God had called him to proclaim - and proclaim it he did! “If you have a true faith that Christ is your Saviour, then at once you have a gracious God, for faith leads you in and opens up God’s heart and will, that you should see pure Grace and overflowing love.” Here is a Gospel worth preaching! It is a Gospel where the emphasis is upon “grace and sheer mercy and pure grace and overflowing love.” Luther had come to realize that Justification is an act of God’s free grace. It is an ‘act’ and not a ‘work’! Moreover, Luther realized that Paul had borrowed his terminology from the Law-Courts. Justification is a legal term and demonstrates the fact that God freely pardons our sins and accepts us as ‘righteous’ in His sight. Luther rejoiced that the ‘ground’ of our Justification is not any righteousness inherent, nor our supposed good works but, rather, the righteousness of the Redeemer imputed to us. Then Luther also realized that the means of our Justification is faith! We are “justified freely by that faith which receives and rests in Christ only for Salvation.”

In his own experience, Luther had been convinced of the importance of this tremendous doctrine and his emphasis upon it shines through in his preaching and teaching, in his commentaries and pastoral counselling and in his translation of the Bible. When he came to translate Romans 3:28, he added the word ‘alone’ — ‘by faith alone’. Greatly criticized then (as now!), Luther replied that a clear and vigorous rendering into German required such an addition. Interestingly, Joachim Jeremias of Gottingen has affirmed that, linguistically and theologically, Luther was correct.¹⁴ We have the same emphasis in Luther’s expository lectures on the Epistle to the Romans in 1515/1516. In them, Justification comes to the fore even as it undergirds the Ninety-Five Theses of 1517.

Says Finlayson: “Luther had already given his exposition of Justification in his lectures on Romans of 1515-1516 and from that time he had been diligently preaching this doctrine from pulpit and chair and had already converted his immediate community to the evangelical faith.” In 1517, he nailed his Ninety-Five Theses to the door of the Castle Church in Wittenberg. Superficial readers of the Theses think that Luther is concerned there only with the matter of indulgences. They fail to note that the doctrine of Justification undergirds the Theses throughout. Certainly, Car-

¹⁴ Joachim Jeremias, *The Central Message of the New Testament* (London: SCM Press), 55.

dinal Cajetan had no difficulty in recognizing the true import of the Theses and actually quoted a papal Bull – *Unigenitus* – Issued in 1343 by Clement VI, in an attempt to convince Luther of error. Justification by Grace through Faith Alone was no mere theoretical teaching as far as Luther was concerned. He had been burdened by sin and his will had been bound. Then he experienced God's Grace and mercy and began to rejoice in the doctrines of the Righteousness of God and Justification. Here was a vibrant faith which brought joy to the heart and peace to the soul.

In justifying the believer, God does not simply overlook man's sin and forgive him. No! Luther emphasized repeatedly the ideas of 'substitution' and 'imputation'. Jesus Christ is our substitute. He has taken upon Himself the sin of the penitent sinner and clothed him with the righteousness of Christ! Listen now to Pastor Luther as he counsels his dear friend, George Spenlein. In a letter to Spenlein, dated 8 April 1516, Luther writes: "Therefore, my dear brother, leant to know Christ and Him crucified. Learn to praise Him and, ceasing to trust in yourself, say to Him, Thou, Lord Jesus, art my righteousness. I am Thy sin. Thou hast taken upon Thee what is mine and given to me what is Thine. Thou hast taken upon thee what Thou were not and given to me what was never mine... Through Him alone, and cheerfully despairing of yourself and your own works, you will find peace."

The Reformer was opposed relentlessly by the Church of Rome which was implacably opposed to his teaching concerning Justification. When the Roman authorities attacked him through an Imperial Edict in 1531, Luther's response was blunt: "I see that the Devil is continually attacking this fundamental doctrine." Referring to himself as an unworthy herald of the Gospel, he declared himself determined to preach it all the more.

The puritan, Thomas Watson, quotes Luther as saying that, after his death, the doctrine of Justification would be corrupted. Such a course must needs be resisted because as Watson says again, "Justification is the very hinge and pillar of Christianity ... Justification by Christ is a spring of the water of life."¹⁵

B.B. Warfield writes about a dogma in which "is summed up all the teaching of Scripture and identifies it as the sole efficiency of God in Salvation." He continues: "this is what we call the material principle of the Reformation. It was not at first known by the name of Justification by Faith alone but it was from the first passionately embraced as renunciation of all human works and dependence upon the grace of God alone for Salvation. In it the Reformation lived and moved and had its being; in a high sense of the words, it is the Reformation."¹⁶

James Buchanan also saw Justification by Faith as the material principle of the Reformation and says: "Martin Luther described the doctrine of Justification by Faith as *articulus stands vel cadentis ecclesiae* — the article of faith that decides whether the Church is standing or falling."¹⁷

¹⁵ Watson, *A Body of Divinity* (Edinburgh: Banner of Truth, 1957), 226.

¹⁶ B.B. Warfield, "The Theology of the Reformation." *The Biblical Review*, ii. (1917), 498.

¹⁷ James Buchanan, *The Doctrine of Justification: An Outline of its History in the Church and of its Exposition from Scripture* (East Peoria, IL.: Banner of Truth Trust, 2016), vii.

Let us listen to the Pastor, Preacher and Professor, as he makes his great confession of faith: I, “Dr Martin Luther, the unworthy evangelist of the Lord Jesus Christ, thus think and thus affirm, That this article, namely, ‘that faith alone, without works, justifies us before God,’ can never be overthrown. For Christ alone, the Son of God, died for our sins; but if Christ alone takes away our sins, then men, with all their works are to be excluded from all concurrence in procuring the pardon of sin and justification. Nor can I embrace Christ otherwise than by faith alone. He cannot be apprehended by works. But if faith, before works follow, apprehend the Redeemer, it is undoubtedly true that faith alone, before works and without works, appropriates the benefits of Redemption, which is no other than Justification, or deliverance from sin. This is our doctrine; so The Holy Spirit teaches and the whole Christian church. In this, by the Grace of God, will we stand fast. Amen!”

V The Priesthood of All Believers

That was a glorious day when Martin Luther discovered a copy of the Bible in the library of the monastery at Erfurt. Thomas Carlyle has referred to that as Luther’s “most blessed discovery.”¹⁸ Among the many treasures he found therein was the doctrine of ‘The Priesthood of All Believers’ and what he learned from the Word of God was contrary to all that he had been taught and had experienced in the Church of Rome! In that sacerdotal system the ‘laity’ was dependent upon the priesthood which was composed of fallen human beings who believed they possessed quite extraordinary powers. They had been taught that they could change the bread and wine of the ‘mass’ into the body and blood of Christ. They could forgive Sin and grant absolution. These, and other very serious powers were the possessions of men in their ‘vocations’ as priests!

In Luther’s own experience, such ideas terrified him. For example, he experienced tremors whilst officiating at his first mass which, according to Rome, “is the focal point of the Church’s means of grace, here on the altar bread and wine become the flesh and blood of God and the sacrifice of Calvary is re-enacted. The priest who performs the miracle of transforming the elements enjoys a power and privilege denied even to angels. The whole difference between the clergy and the laity rests on this.”

Luther’s early concept of priesthood, therefore, was that taught by the Church of Rome but he was to experience a profound change in his thinking as a result of his “most blessed discovery”. There he discovered that all believers are called upon to present their bodies as living sacrifices unto God (Romans 12:1) and to offer to God the sacrifice of praise (Hebrews 13:15). Believers have been constituted “a kingdom of priests” (1 Pet 1:9) or “a royal priesthood”. They are living stones and have been “built up a spiritual house, a holy priesthood, to offer up spiritual sacrifices, acceptable to God by Jesus Christ” (1 Pet 2:5). All that, says Luther, is the vocation and the dignity of the humblest believer in Christ! This concept, however, must be construed

¹⁸ Thomas Carlyle, *On heroes, hero-worship and the heroic in history* (Berkeley: University of California Press, 1993), 111.

in terms of all believers' endeavours in life: "A cobbler, a smith, a peasant, whatever he may be, a man has the labour and occupation of his craft and yet all men alike are consecrated bishops and priests. Luther drives the message home as he writes: A poor servant — girl may say, I cook the meals, I make up the beds, I dust the rooms. Who has bidden me do it? My Master and my Mistress have bidden me. Who has given them the right to command me? God has given it to them. So it is true that I am serving God in Heaven as well as them. How happy can I feel now! It is as if I were in heaven, doing my work for God." The idea of the priesthood of all believers is then, much wider in scope than that of the preaching ministry. It reaches out to the children of God in their daily work and describes that as their 'vocation'.

How Luther rejoiced in this doctrine! In his preaching, teaching and writing, he emphasized this glorious truth — every believer is a priest. On the one hand, Luther could say quite succinctly, "the Office of the Clergy is open to all who are priests - that is - to all Christians." On the other hand, he could write a lovely work entitled, *The Freedom of a Christian Man* which was exceedingly well received. Says one authority: "The work restates the priesthood of all believers and the possessions of the Christian man through faith in such impressive terms that it made a most useful manual of private devotion and as such it enjoyed considerable popularity." For Luther, there was no doubt at all that "what the priest does any Christian may do, if commissioned by the congregation because all Christians are priests." In fact, Luther was unhappy with the term 'priest' as applied only to the pastor. He had come to the conclusion "that those who presided over the sacraments or the Word among the people neither can or ought to be called priests ... According to the Gospel writings, they would be better named Ministers, Deacons, Bishops, Stewards... As Paul says in 1 Corinthians IV: 'we must be regarded as ministers of Christ and Stewards of the mysteries of God.' He does not say 'as priests of Christ', because he would know that the name and office of priest are the common possessions of all."

Now, whilst every believer enjoys the right and privilege of intercession, not every believer is called to preach. There is, says the Reformer, "one common estate" (stand) but a variety of offices (amte) and functions. Yet the community of intercessors, a priesthood of fellow-helpers, a family of mutual sharers and burden-bearers - that, says Luther, is the *Communio Sanctorum*.

In 1520, Martin Luther published a work entitled, *A Treatise on the New Testament*, in which the doctrine of The Priesthood of all Believers finds admirable expression. Believing with all his heart that the doctrine was true because it was Biblical, he wrote: "If faith alone is the true priestly office, then all Christians are priests. Again, he says: The fact that we are all priests and kings means that each of us Christians may go before God and intercede for the other."

Of course, this teaching was revolutionary and produced the most wonderful results. In fact, Hillerbrand is of the opinion that as far as "the economic and social dimensions of Society 'were concerned, the Protestant Reformation was indirectly revolutionary' and directly conservative." Yet, he concedes, that "Luther's teaching

that every job and every profession was ‘a vocation’ and enjoyed a spiritual blessing, ‘was of immense significance.’”¹⁹

In practical terms, the number of people entering monasteries and convents diminished. “The man in the street” now thought rather differently than previously about what constitutes a vocation. On the other hand, the ranks of teachers, medical doctors, lawyers and farmers expanded. In pursuing such professions, believers now realized that they were serving God as much as the pastor or preacher. Together, they were priests unto God!

Listen now to Karl Heim as he describes the practical outcome of Luther’s teaching: “The workshop became a church, a man’s native land a sanctuary; all who were engaged in maintaining human life became consecrated priests in this vast Church of God. This was Luther’s new contribution; the conception of a man’s calling in the work as service given to God.”

Postscript

In this tentative proposal concerning *The Five Points of Lutheranism*, some emphasis has been placed upon the experiential Theology of the great Reformer, Martin Luther.

That, however, must be understood in the light of his absolute commitment to The Word of God. That Word, for him, was “foundational” and “impregnable”. It is on that basis, therefore, that we may hear Luther crying out that the Devil was his best professor and that temptation was the best school of theology. At the same time, even though “he was an outstanding genius”, it is encouraging to hear him say that the best teachers are always learners.

There was nothing coldly academic about Luther’s theology and beliefs. Lloyd-Jones could write about “this volcanic element, this living element, this experimental element, this experiential element, which lies at the heart and centre of the story of Martin Luther and the protestant Reformation.”²⁰ His, therefore, was a heart-felt faith!

Writing about Luther’s solution to the antinomy of the Church’s teaching, Lindsay says it “was familiar to simple piety although unknown to the academic theology of the Middle Ages ... for the theology of the heart is always far in advance of that of the Schools.” What was Luther’s motto? — PECTUS EST QUOD THEOLOGUM FACIT.

Finally, since a learned Jesuit was of the opinion that “the hymns of Luther killed more souls than his sermons”, Luther’s testimony may be heard again in his lovely hymn *Nun Freut Euch (Now rejoice!)*:

In devil’s dungeon chained I lay
The pangs of death swept o’er me.

¹⁹ Hans J. Hildebrand, *The Division of Christendom: Christianity in the Sixteenth Century* (Louisville and London: Westminster John Knox Press, 2007), 427.

²⁰ D. Martyn Lloyd-Jones, “Luther and His Message for Today”, in *Unity in Truth*, ed. Hywel Rees Jones (Durham: Evangelical Press, 1991), 37.

My sin devoured me night and day
In which my mother bore me.
My anguish ever grew more rife,
I took no pleasure in my life
And sin had made me crazy.
Then was the Father troubled sore
To see me ever languish.
The Everlasting Pity swore
To save me from my anguish.
He turned to me his father heart
And chose himself a bitter part,
His Dearest did it cost him.
Thus spoke the Son, "Hold thou to me,
From now on thou wilt make it.
I gave my very life for thee
And for thee I will stake it.
For I am thine and thou art mine,
And where I am our lives entwine,
The Old Fiend cannot shake it."

AUTHORS | AUTOREN

Eberhard Busch

Professor Emeritus for Systematic Theology
Georg August University Göttingen

Sándor Enghy

Professor of Old Testament
Sárospatak Reformed Theological Academy

Árpád Ferencz

Minister
Evangelical Reformed Church Auenstein

Mario Fischer

Minister, General Secretary
of the Community of
Protestant Churches in Europe

Gyula Homoki

MTh The University of Edinburgh
MDiv Student
Sárospatak Reformed Theological Academy

Rob van Houwelingen

Professor of New Testament
Theological University Kampen

Dick de Jong

Chaplain, Rivierenland Hospital
PhD candidate, Protestant Theological
University Amsterdam

Károly Zsolt Nagy

Adjunct Professor of History of Religion and
Social Sciences
Sárospatak Reformed Theological Academy

Gabriella Rácsok

Associate Professor of Systematic Theology
Sárospatak Reformed Theological Academy

Robert E.L. Rodgers

Honorary Professor in Systematic Theology
Sárospatak Reformed Theological Academy

Zoltán Szabó

MA Student in English Studies
University of Debrecen

