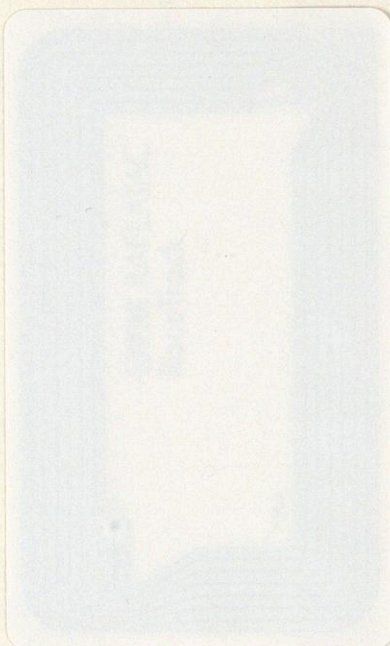




N12<505051044 021

UB Tübingen



theol
**EUROPEAN
JOURNAL OF THEOLOGY**

**JOURNAL
EUROPÉEN DE THÉOLOGIE**

**EUROPÄISCHE
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT**



1992

1:1 1-96

Editors / Rédacteurs / Herausgeber

Nigel M. de S. Cameron
(General Editor / Rédacteur en chef / Herausgeber)
Director, Doctor of Philosophy Program, Trinity Evangelical
Divinity School, Deerfield, Illinois, USA; formerly Warden,
Rutherford House, Edinburgh, Scotland

J. Gordon McConville
(Associate Editor / Rédacteur associé /
Stellvertretender Herausgeber)
Tutor in Old Testament, Wycliffe Hall, Oxford, U.K.

Daniel Schibler
(Associate Editor / Rédacteur associé /
Stellvertretender Herausgeber)
Theological Secretary, Swiss Bible Society

Editorial Board / Comité de Rédaction / Redaktion

Alexei Bichkov
Russia / Russie / Russland

Henri Blocher
(Chairman/Président/Vorsitzende)
France / France / Frankreich

Helmut Burkhardt
Germany / Allemagne / Deutschland

Dr. Gerald Bray
(Review Editor / Rédacteur chargé de la critique /
Rezensionsbeauftragter)
United Kingdom / Royaume Uni / Grossbritannien

Peter Kuzmic
Croatia / Croatie / Kroatien

Jose Martinez
Spain / Espagne / Spanien

Klaas Runia
Netherlands / Pays-Bas / Niederlande

Oskar Skarsaune
Norway / Norvège / Norwegen

Editorial Advisers / Conseil consultatif / Redaktionsbeirat

Paul Helm
United Kingdom / Royaume Uni / Grossbritannien

Carl F.H. Henry
U.S.A. / États-Unis / Vereinigte Staaten von Amerika

J.I. Packer
Canada / Canada / Kanada

Theo Donner
Colombia / Colombie / Kolumbien

Pierre Courthial
France / France / Frankreich

Loránt Hegedüs
Hungary / Hongrie / Ungarn

Torleif Austad
Norway / Norvège / Norwegen

Oliver O'Donovan
United Kingdom / Royaume Uni / Grossbritannien

EDITORIAL POLICY: The Editorial Board and Publishers, while commending the content of the journal to our readers, take no responsibility for particular opinions expressed in any part of the journal.

POLITIQUE DE LA RÉDACTION: Le conseil de rédaction et les éditeurs, tout en recommandant le contenu de la revue à nos lecteurs, ne prennent aucune responsabilité quant aux opinions exprimées dans tous les articles publiés dans la revue.

ANMERKUNG DES HERAUSGEBERS: Trotz grundsätzlicher Empfehlung übernehmen Redaktion und Verlag keine Verantwortung für individuell vertretene Meinungen innerhalb der Zeitschrift.

INDEXING: Articles are indexed in Religion Index One: Periodicals (RIO); book reviews in Index to Book Reviews in Religion (IBBR); published by the American Theological Library Association, 820 Church Street, 3rd Floor, Evanston, Illinois 60201. The indexes are also available online through BRS Information Technologies and DIALOG Information Services.

LES INDEXES: Les index des articles se trouvent dans Religion Index One: les périodiques (RIO); les critiques de livres dans Index to Book Reviews in Religion (IBBR); publié par l'American Theological Library Association, 820 Church Street, 3rd Floor, Evanston, Illinois 60201. On peut aussi obtenir les index en direct en utilisant les services de recherche documentaire BRS Information Technologies et DIALOG Information Services.

INDEXIERUNG: Artikel werden registriert in Religion Index One: Periodicals (RIO), Buchrezensionen in Index to Book Reviews in Religion (IBBR), hg. American Theological Library Association, 820 Church Street, 3rd Floor, Evanston, Illinois 60201. Beide Indexe sind auch auf Datenbank zugänglich bei BRS Information Technologies und DIALOG Information Services.

COPYRIGHT: Copyright for all articles and book reviews will be retained by the author(s). If authors or book reviewers wish to re-publish all or part of their contributions elsewhere within twelve months of publication in *EuroJTh*, permission should be gained from the Editors and mention of its first publication in *EuroJTh* should be made. Single copies of articles and book reviews may be made for research and/or private study without permission. Permission to make multiple copies in the UK must be obtained from the Copyright Licensing Agency Ltd, 90 Tottenham Court Road, London W1P 9HE. Permission to make multiple copies overseas must be sought via the publishers.

LE COPYRIGHT: Le copyright des articles et des critiques sera réservé aux auteurs. Si les auteurs ou les critiques veulent publier l'ensemble ou un extrait de leurs articles ailleurs moins d'un an après la publication dans le *EuroJTh*, ils devront d'abord obtenir l'autorisation des rédacteurs. Il faut aussi signaler sa publication antérieure dans le *EuroJTh*. Des copies uniques sont permises soit pour la recherche, soit pour les études personnelles. Pour les copies multiples au Royaume Uni, il faut obtenir l'autorisation du Copyright Licensing Agency Ltd, 90 Tottenham Court Road, London W1P 9HE. Pour les copies multiples à l'étranger, il faut obtenir la permission des éditeurs.

COPYRIGHT: Copyright für alle Artikel und Rezensionen liegt bei den Verfassern. Autoren oder Rezensenten, die ihren Beitrag ganz oder teilweise innerhalb des folgenden Jahres nach Aufnahme in *EuroJTh* anderweitig veröffentlichen wollen, müssen die Zustimmung der Herausgeber einholen und auf eine Publikation in *EuroJTh* verweisen. Für Forschungszwecke oder zum Privatgebrauch ist eine einmalige Kopie des betreffenden Artikels bzw. der Rezension erlaubt. Bei Mehrfachkopien muß eine Genehmigung eingeholt werden innerhalb des UK bei Copyright Licensing Agency Ltd, 90 Tottenham Court Road, London W1P 9HE, in allen anderen Ländern beim Verlag.

Typeset by Photoprint, Torquay, Devon.
Printed in Great Britain for Paternoster Periodicals,
Paternoster House, 3 Mount Radford Crescent,
Exeter, Devon EX2 4JW
by BPCC Wheatons Ltd, Exeter.

ISSN 0960-2720

CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES / INHALT

Editorials / Articles de fond / Leitartikel

The European Journal and Its Task	3	A Christian Europe?	9
La Mission du Journal Européen de		Une Europe chrétienne?	10
Théologie	4	Ein christliches Europa?	11
Die Europäische Theologische		<i>J. Gordon McConville</i>	
Zeitschrift und ihre Zeilsetzung	6	<i>(Associate Editor/Rédacteur associé/</i>	
<i>Nigel M. de S. Cameron</i>		<i>Stellvertretender Herausgeber)</i>	
<i>(General Editor/Rédacteur en chef)</i>			
<i>Herausgeber)</i>			

Articles / Articles / Artikel

(With opening summaries in English, French and German – Commencant par des résumés en anglais, français et allemand – mit Zusammenfassungen in Englisch, Französisch und Deutsch)

When the Unclean Spirit Leaves	13	Jesus and Dostoevsky	49
<i>Quand l'esprit impur s'en va</i>		<i>Jésus et Dostoïevski</i>	
<i>Wenn der Dämon weicht</i>		<i>Jesus und Dostojewski</i>	
<i>Miroslav Volf</i>		<i>Loránt Hegedüs</i>	
<i>(Croatia/Croatie/Kroatien)</i>		<i>(Hungary/Hongrie/Ungarn)</i>	
Die Herausforderung des Islam in Europa	25	Wie hat Paulus seine Ethik entwickelt? Motivationen, Normen und Kriterien paulinischer Ethik	63
<i>The Challenge of Islam in Europe</i>		<i>Motivations, Norms and Criteria of</i>	
<i>Le Défi de l'Islam en Europe</i>		<i>Pauline Ethics</i>	
<i>Risto Soramies</i>		<i>Motifs, normes et critères dans l'éthique</i>	
<i>(Finland/Finlande/Finnland)</i>		<i>Paulinienne</i>	
The Kingdom of God in the Bible, in History and Today	37	<i>Dr. E.J. Schnabel</i>	
<i>Le Royaume de Dieu dans la Bible, dans l'histoire, et aujourd'hui</i>		<i>(Germany/Allemagne/Deutschland)</i>	
<i>Reich Gottes in Bibel, Geschichte und Gegenwart</i>			
<i>Prof. Dr. Klaas Runia</i>			
<i>(Netherlands/Pays-Bas/Niederlande)</i>			

Book Reviews / Revue des livres / Buchbesprechungen

(With opening summaries in English, French and German – Commencant par des résumés en anglais, français et allemand – mit Zusammenfassungen in Englisch, Französisch und Deutsch)

<i>Oskar Skarsaune: Incarnation – Myth or Fact?</i>	83	<i>Richard J. Neuhaus (Ed.): Biblical Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference on Bible and Church</i>	92
<i>CARL F.H. HENRY</i>		<i>GEOFFREY W. GROGAN</i>	
<i>Nigel Biggar (Ed.): Reckoning with Barth: Essays in Commemoration of the Centenary of Karl Barth's Birth</i>	87	<i>Colin E. Gunton: The Actuality of Atonement: A Study of Metaphor, Rationality and the Christian Tradition</i>	93
<i>BRUCE L. McCORMACK</i>		<i>ROY KEARSLEY</i>	
<i>R.T. France: Divine Government: God's Kingship in the Gospel of Mark</i>	89	<i>Murray J. Harris: From Grave to Glory: Resurrection in the New Testament (including a response to Norman L. Giesler)</i>	94
<i>PETER K. NELSON</i>		<i>STEVE MOTYER</i>	
<i>C. Graafland: Gereformeerden op zoek naar God. Godsverduistering in het licht van de Gereformeerde Spiritualiteit</i>	90		
<i>KLAAS RUNIA</i>			
<i>Sidney Greidanus: The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature</i>	92		

Availability and Subscription Rates / Diffusion et abonnements / Erscheinungsweise und Abonnement

The European Journal is published by
Paternoster Periodicals twice annually.
Le Journal Européen est publié par
Paternoster Periodicals deux fois
par an.

Die ETZ erscheint zweimal jährlich bei
Paternoster Periodicals.

Great Britain and countries not listed below

Grande Bretagne et les pays non-
mentionnés ci-dessous

Grossbritannien und andere Länder,
die unten nicht erwähnt sind

1 year UK £12.00

2 year UK £22.80

3 year UK £33.30

Payment: cheques, Eurocheques, Credit
Card details should be sent to Paternoster
Periodicals, 3 Mount Radford Crescent,
Exeter, EX2 4JW U.K.

Règlement par Euro-chèques ou par carte de
crédit doit être envoyé à Paternoster
Periodicals, 3 Mount Radford Crescent,
Exeter EX2 4JW U.K.

Germany / Allemagne / Deutschland

Brunnen Verlag, Gottlieb-Daimler Str. 22,
DW-6300 Giessen 1, Germany

Jahresbezugspreis: DM 39,-

Für Studenten: DM 30,-

Norway / Norvege / Norwegen

Nye Luther Forlag A/S, Boks 8384
Hammersborg, N-0129 Oslo, Norway

1 year NKr 160.00

2 year NKr 300.00

3 year NKr 420.00

United States of America / États-Unis / Vereinigte Staaten von Amerika

Paternoster Periodicals, P.O. Box 11127,
Birmingham, Alabama 35201-1127, USA

1 year \$37.20

2 year \$70.65

3 year \$103.20

National Correspondents / Correspondants à l'échelon national / Nationale Kontaktadressen

National correspondents are actively being sought in
countries not listed below.

Des correspondants locaux sont recherchés d'urgence
pour les pays non-mentionnés ci-dessous.

Nationale Kontaktadressen für weitere Länder werden
gesucht.

Belgium / Belgique / Belgien

Claude Vilain, 60 Clos de Chenes, B-1170,
Bruxelles

Czechoslovakia / Tchécoslovaquie / Tschechoslowakei

Ludovit Fazekas, Hviadoslavova 25,
CS-934 01, Levice

Denmark / Danemark / Dänemark

Carsten Vang, Menighedsfakultet, Katriner
bjergvej 75, DK-8200 Arhus N

Finland / Finlande / Finnland

Leif Nummela, Finnish Lutheran Mission,
Kansanlähetyks R.Y., SF-12310 Ryttylä

Greece / Grèce / Griechenland

John P. Kremidas, c/o Emmaus, P.O. Box
1133, GR-261 10 Patras

Hungary / Hongrie / Ungarn

Mr. Peter Balla, 101 Craigleith Road, Edinburgh
U.K. EH4 2EH

Republic of Ireland / République Irlandaise / Ireland

Trevor Morrow, 19 Chalet Gardens, Lucan,
Co. Dublin

The Netherlands / Pays-Bas / Niederlande

Pieter Lalleman, Tichelaarsdonk 308,
NL-7326 BC Apeldoorn

Norway / Norvège / Norwegen

Hans Kvalbein, Oskar Braatens vei 2A,
N-1412 Sofiemyr

Poland / Pologne / Polen

Edward Czajko, P.O. Box 500, 00-450
Warsawa

Portugal / Portugal / Portugal

Alan Pallister, Rua Antonio M. Freitas 2 r/c,
2500 Caldas da Rainha

Romania / Roumanie / Rumänien

Sandor Fazakas, 3700 Oradea, Str. Arany
Janos, 4 AP 11

Spain / Espagne / Spanien

Eduard Vidal, En Cel Obert, Gran Via de les
Corts Catalanes, E-617 - 08007, Barcelona

Sweden / Suède / Schweden

Per-Axel Sverker, Malmforevagen 4, S-716 00
Fjugesta

Switzerland / Suisse / Schweiz

D. Schibler, Predigerhofstr 67, CH-4059
Basel



Nigel M. de S. Cameron, (General Editor/Rédacteur en chef/Herausgeber)

• The *European Journal* and its Task

A major library generally subscribes to serials by the tens of thousands, and every one represents – in whatever field, and on whatever scale – an investment of vision and energy. To what end? There are journals which are merely the obverse of societies, the literary deposit of conferences and meetings which publish to members what they have heard or missed. There are of course journals intended, whatever their publishers' declared concerns for education and the advancement of knowledge, to make money – pure and simple. There are journals which unite the adepts of minority pursuits and so encourage them by developing a community where otherwise there would be only isolated individuals.

The *European Journal* is certainly born of vision, and is offered to the theological academies and churches of the many European nations to aid in the building of a community of European evangelical theology. The new political freedoms of central and eastern Europe, and growing economic and political integration in the west, offer Christians a special challenge as we rediscover and reassert our common identity as the legatees of Christian Europe. Many of us work from within the mainstream churches, many others from outside; together we seek to discover afresh our common heritage, and bridge the gaps of language and culture which have left us so curiously ignorant of each other. If we are to offer the right hand of fellowship across cultural and national barriers we must learn enough of one another to begin to feel that we belong within one community, in which there is neither Jew nor Greek, Scythian, barbarian, Balt, Slav, Gael, Finn, Spaniard, Dutch . . . but all one in Christ Jesus.

One of the oddities of the contemporary church scene in Europe is the contrast between the strength of the ties which both North American and Third World Christians have with many European churches and the weakness of their ties one with another. The reasons are essentially political and historical; but politics is shifting, and as the nations of all of Europe find their political traditions and economies coming into closer alignment the challenge to the churches is plain. A new history is in the making.

Of course, there are other initiatives; many

others. There are existing international networks of Christians at many levels. In the aftermath of the first Lausanne Congress the Fellowship of European Evangelical Theologians (FEET) was established as a forum for theological discussion and mutual support. This *Journal* is pleased to acknowledge the work of FEET and to help build upon it. But this is not a society journal, a house journal, it is something more. Journals can serve communities but they can also help them to develop and to expand. Journals are read by many more people than will ever join societies. They sit in libraries, for all to see: they are public property, declaring and demanding that their originating communities are open to inspection and ready to give an answer before the eyes of the watching world.

This is especially true in the discipline of theology, for – like some others – it is a discipline of contest. Indeed, with the passage of time this discipline becomes yet more contested, as rival paradigms engage or fail to engage one another and as the entire propriety of this or that way of doing theology is asserted and denied. The *European Journal of Theology* is an evangelical journal; that is, its editorial stance is that of the faith once delivered to the saints, the Gospel. It is not Baptist or Brethren or Anglican or Lutheran or Presbyterian or Pentecostal, or representative of any other particular tradition of the church, but rather concerned to articulate in a fresh and open manner the rudiments of the orthodoxy of the churches of the Reformation in which is set forth the faith of the ancient churches, founded in Holy Scripture.

The economic and political transformation of Europe poses a challenge to the churches above all because of the insidious tendency of all economic and political progress to bring in its train a politico-economic reduction of social life and all human affairs. If in past generations Christians sat too light to the incarnate character of human life and the ineradicably bodily nature of human being, the temptation to the church today is to falter in its duty to set the temporal in the light of eternity. For that, of course, is the special need of the hour, as we move further into the twilight of the European Christian centuries and a secular, post-

Christian society emerges with increasing self-confidence and with less and less indebtedness to the Christian moral and social legacy which made first-generation secularism so attractive. The special role of theological conservatives within and among the denominations is constantly to remind those who name the name of Christ that only *sub specie aeternitatis* is there wisdom for the here and now; that the superstructure of humane Christian values is dependent on a substructure of doctrine; that the major premise of any Christian theological proposal must always be the canonical Scriptures of the New and Old Testaments; that any Gospel which has ceased to be the Gospel of the redeeming love of God focussed supremely in the cross of Jesus Christ can only be another Gospel. At the same time, those who are marked out as theologically 'conservative' will be prey to the temptation to conserve for its own sake, to elevate their very conservative tradition above the teaching of the Holy Scriptures which that tradition is designed to safeguard. Part of the value of a scholarly journal of this kind is to help those who seek to conserve orthodoxy to unlock its treasures anew to the church while keeping them open to the criticism

and self-criticism which alone will ensure the *semper reformanda* character of all evangelical theological and ecclesiastical endeavour.

So the *European Journal of Theology* is offered as an expression of the mind of evangelical Europe and as a contribution to the building of that mind. It is offered as a service to the evangelical theological community and yet also as a stimulus to the wider church, in its various Protestant, Anglican, Orthodox and Roman Catholic embodiments. It is offered in the confidence that despite the rise of secularism and the continuing disintegration of Christian theology the preaching of the Gospel and the supreme authority of the Bible remain the rallying-points of the church, for its theologians no less than its most unlearned believers. The continued and extraordinary expansion of Christianity outside its European heartland is testimony to that same spiritual power which followed the Apostle Paul's landfall in Macedonia and went on to supplant the paganism of the Europe of antiquity with societies which, for all their many failings, were – and remain – profoundly influenced by the Gospel which he preached.

La Mission du *Journal Européen de Théologie*

Une grande bibliothèque est abonnée à des milliers, voire à des dizaines de milliers de revues. Chacune d'elles représente un investissement de temps et d'énergie, quels que soient son domaine et son importance. Avec quel but sont-elles publiées? Certaines revues ne sont que l'avvers de sociétés savantes qui y manifestent leur existence, le dépôt ou la trace écrite de colloques ou de réunions auxquelles tous les membres n'ont pas pu assister. Bien sûr, il y a des revues, si noble que soit le souci affiché des éditeurs pour l'éducation et le progrès des connaissances, dont le but est simplement lucratif. D'autres, encore, veulent unir les adeptes de points de vue minoritaires, pour les encourager, pour les aider à surmonter leur isolement, pour créer entre eux un lien de solidarité communautaire.

Le *Journal Européen de Théologie* est, sans nul doute, issu d'une vision. Il s'offre aux institutions académiques ainsi qu'aux Eglises d'Europe dans le dessein d'y édifier une communauté de théologiens évangéliques. La liberté que l'Europe centrale et l'Europe de l'Est ont récemment conquise et l'intégration économique et politique croissante en

Europe occidentale lancent un défi particulier aux chrétiens, qui redécouvrent et réaffirment leur identité commune comme légataires de l'Europe chrétienne. Beaucoup d'entre nous travaillent dans le contexte d'Eglises multitudinistes, beaucoup d'autres, en dehors de celles-ci. C'est ensemble, cependant, que nous voulons explorer notre héritage commun, en comblant les fossés de langue et de culture qui nous ont faits tellement ignorants les uns des autres. Encourager la communion à travers les frontières culturelles et nationales implique d'apprendre à nous connaître assez pour nous sentir membres d'une même communauté, une communauté, où il n'y a plus ni Juif, ni Grec, ni Scythe, ni barbare, ni Balte, ni Slave, ni Gaélique, ni Finlandais, ni Espagnol, ni Hollandais . . . , mais où tous sont *un* en Jésus-Christ.

Voici un trait fort étrange qui affecte l'Eglise en Europe aujourd'hui: tant les Eglises d'Amérique du Nord que celles du Tiers-Monde entretiennent des relations étroites avec de nombreuses Eglises européennes; en revanche, les liens que ces Eglises ont entre elles sont plutôt ténus. Les raisons en

sont surtout politiques et historiques. Mais la réalité politique change. Au fur et à mesure qu'en matière politique et/ou économique les nations de toute l'Europe se rapprochent et s'alignent les unes sur les autres, le défi lancé aux Eglises saute aux yeux. Une nouvelle page de l'histoire est en train de s'écrire.

Bien entendu, beaucoup d'autres initiatives ont déjà été prises. Il y a des réseaux chrétiens internationaux, à plusieurs niveaux. A la suite du 1^{er} Congrès sur l'évangélisation à Lausanne, en 1974, l'Association Européenne de Théologiens Evangéliques (AETE, le sigle anglais est FEET) fut fondée comme un forum de discussions théologiques, et pour l'encouragement mutuel. Ce *Journal* salue le travail accompli par l'AETE, et veut construire sur son fondement. Mais ce *Journal* n'est pas simplement la revue d'une société savante, comme à usage interne. Non, il vise plus haut. Les revues sont également au service des communautés pour oeuvrer à leur développement et leur expansion. Les revues ne sont pas lues par les seuls membres des associations émettrices. Elles se trouvent dans les bibliothèques à la vue de tous: elles se livrent au public; elles déclarent les sociétés qui les publient ouvertes à toute enquête; elles invitent toute personne intéressée à venir voir ou interroger.

Il en va particulièrement ainsi en théologie, car la théologie est une discipline (elle n'est pas la seule) marquée par la *dispute*. En vérité, tandis qu'elle prend de l'âge, la théologie se trouve plus que jamais livrée à la contestation. Des paradigmes rivaux sont aux prises - ou ne réussissent pas à se rencontrer. La façon même de «faire» de la théologie est l'objet de polémiques radicales. Le *Journal Européen de Théologie* est une revue évangélique: son comité de rédaction maintient 'la foi transmise aux saints une fois pour toutes', à savoir l'Evangile. Il n'est pas baptiste, anglican, luthérien, presbytérien ou pentecôtiste; il ne représente aucune tradition particulière de l'Eglise, mais il vise à articuler d'une manière nouvelle et ouverte les rudiments de l'orthodoxie dans les Eglises de la Réforme, où s'exprime la foi même de l'Eglise chrétienne, fondée sur l'Ecriture Sainte.

La transformation économique et politique de l'Europe lance un défi aux Eglises, surtout à cause de la tendance insidieuse de tout progrès économique et politique à s'accompagner d'une *réduction* économique-politique de la vie sociale, voire de toute la vie humaine. Les chrétiens, autrefois, ne se souciaient pas assez de la dimension incarnée de la vie des hommes, de son attachement indissoluble au corps. La tentation de l'Eglise aujourd'hui est d'hésiter quand elle doit disposer le temporel à la lumière de l'éternité.

Or, c'est la tâche urgente de l'heure présente, alors que nous nous enfonçons dans le crépuscule des siècles chrétiens, et qu'émerge une société sécularisée post-chrétienne, de plus en plus confiante en elle-même et de moins en moins consciente de la dette qu'elle a vis-à-vis de la moralité chrétienne. C'est l'emprunt qu'elle faisait à l'héritage chrétien qui donnait à la sécularisation, dans sa première phase, tant d'attrait!

Le rôle particulier que jouent les théologiens «conservateurs» au sein des dénominations est celui de rappeler sans cesse à qui invoque le nom du Christ qu'il n'y a de sagesse au temps présent que *sub specie aeternitatis*; que la superstructure des valeurs d'humanité repose sur l'infrastructure de la doctrine; que la prémisse majeure de toute proposition théologique chrétienne doit toujours être l'Ecriture canonique de l'Ancien et du Nouveau Testament; que tout évangile qui a cessé d'être l'Evangile de l'amour rédempteur de Dieu centré en la croix de Jésus-Christ ne peut être qu'un *autre* évangile. En même temps, les «conservateurs» courent le risque de tomber dans ce piège: conserver pour conserver, élever leurs traditions conservatrices au-dessus de l'enseignement des Saintes Ecritures que ces traditions, justement, sont censées sauvegarder. La valeur d'une revue comme le *Journal Européen de Théologie* est de venir en aide à ceux et celles qui cherchent à conserver l'orthodoxie et de rouvrir pour l'Eglise ses trésors — sans éluder l'investigation critique et autocritique qui, seule, garantit le caractère *semper reformanda* de l'entreprise théologique dans l'Eglise.

Le *Journal Européen de Théologie* s'offre, donc, comme l'expression de la pensée évangélique en Europe et comme contribution à l'édification de celle-ci. Il est au service de la communauté théologique évangélique, mais cherche également à stimuler l'Eglise chrétienne dans son ensemble, Eglises protestantes, anglicane, orthodoxe, catholique romaine... La revue est lancée dans l'espoir que, malgré l'avance du sécularisme et la désintégration croissante de la théologie chrétienne, la prédication de l'Evangile et l'autorité suprême de la Bible demeurent les points de ralliement de l'Eglise, tant pour les théologiens que pour les fidèles les moins érudits. La poursuite de l'expansion extraordinaire du christianisme au-delà des limites européennes témoigne de la même puissance spirituelle qui s'est manifestée après l'arrivée de Paul en Macédoine. Elle a réussi à supplanter le paganisme dans l'Europe antique et à engendrer des sociétés qui, malgré tous leurs défauts, étaient et restent profondément influencées par l'Evangile que l'apôtre a prêché.

Die *Europäische Theologische Zeitschrift* und ihre Zeilsetzung

Eine große Bibliothek subskribiert für gewöhnlich Hunderte von Zeitschriften und jede einzelne, auf welchem Forschungsgebiet und in welchem Umfang auch immer, möchte einen zukunftsweisenden Beitrag darstellen. Zu welchem Zweck? Es gibt Zeitschriften, die lediglich die Organe von Vereinigungen sind, gleichsam die literarische Ablage von Konferenzen und Tagungen, die also publizieren, was die Mitglieder bereits gehört oder auch vermisst haben.

Dann gibt es natürlich auch Zeitschriften, die, was auch immer deren Herausgeber hinsichtlich Bildung und Förderung des Wissens versprechen, schlicht darauf aus sind, Geld zu machen. Schließlich gibt es solche Zeitschriften, die einen Kreis von Eingeweihten vereinen, genau hierin ihr Ziel sehen und so ihre Leser ermutigen, eine Gemeinschaft zu entwickeln, da sie ansonsten nur isolierte Einzelgänger geblieben wären.

Die *Europäische Theologische Zeitschrift* ist aus einer Vision heraus entstanden und wendet sich an die theologischen Akademien sowie die Kirchen der vielen europäischen Nationen, um beim Aufbau einer gemeinsamen europäischen, biblisch orientierten Theologie Hilfestellung zu leisten. Die neuen politischen Freiheiten in Zentral- und Osteuropa sowie die wachsende ökonomische und politische Integration des Ostens in den Westen stellen für Christen eine besondere Herausforderung dar, indem wir nämlich unsere gemeinsame Identität als Botschafter eines christlichen Europa wiederentdecken und geltend machen. Viele von uns arbeiten in den Großkirchen, andere nicht. Zusammen versuchen wir, unsere gemeinsame Herkunft von neuem zu entdecken, und die trennenden Gräben von Sprache und Kultur zu überbrücken, die uns so erstaunlich wenig übereinander wissen lassen. Wenn wir aber über kulturelle und nationale Grenzen hinweg uns die Hand zur Bruderschaft reichen, müssen wir zunächst genug voneinander wissen, um ermessen zu können, daß wir zu einer Gemeinschaft gehören, in der es weder Juden noch Griechen, weder Scythen noch Barbaren, noch Balten, Slaven, Iren, Finnen, Spanier, Niederländer...gibt, sondern in der wir alle eins sind in Christus Jesus.

Eine der Merkwürdigkeiten in der gegenwärtigen kirchlichen Landschaft Europas ist der Kontrast zwischen den festen Beziehungen, die Christen Nordamerikas und der 'Dritten Welt' zu vielen europäischen Kirchen haben und der

losen Verbindung der europäischen Kirchen untereinander. Die Gründe hierfür sind im wesentlichen politischer und historischer Art. Während die Politik schwankt, die Nationen ganz Europas ihre politischen Traditionen wiederfinden und Wirtschaftssysteme sich einander annähern, bleibt die Herausforderung für die Kirchen eindeutig. Eine neue Geschichte ist im Begriff zu entstehen.

Sicher gibt es viele andere Initiativen. Internationale Verbindungen zwischen Christen bestehen auf vielen Ebenen. Als Folge des ersten Lausanner Kongresses wurde die Gemeinschaft europäischer evangelikaler Theologen (GeeT) als Forum theologischer Diskussion und gegenseitiger Unterstützung gegründet. Diese Zeitschrift möchte dem Werk der GeeT entsprechende Anerkennung zollen und darauf aufbauen. Aber sie ist nicht einfach Organ einer Gesellschaft, eine 'Hauszeitung' gar, sondern mehr. Zeitschriften können Gemeinschaften dienen, aber auch dazu helfen, sie zu entwickeln und auszudehnen. Zeitschriften werden von weitaus mehr Menschen gelesen, als jemals einer Vereinigung beitreten. Sie sind in Büchereien als öffentliches Gut frei zugänglich. Sie zeigen auf diese Weise und laden auch dazu ein, daß Vereinigungen, die sie herausgeben, offen sind, hinterfragt zu werden, und vor den Augen der Welt bereit, Rede und Antwort zu stehen.

Das gilt in besonderer Weise für die Theologie, denn sie ist, wie einige andere auch, eine Disziplin des Kampfes. Tatsächlich wird die Theologie im Laufe der Zeit mehr und mehr in Auseinandersetzungen verwickelt, da konkurrierende Paradigmen einander ablösen oder auch nicht, und die gesamte Richtigkeit dieses oder jenes Weges, Theologie zu treiben, mit Nachdruck vertreten oder bestritten wird. Die *Europäische Theologische Zeitschrift* ist eine der biblischen Wahrheit verpflichtete Zeitschrift. Die Haltung der Herausgeber ist also die des Glaubens, wie er einst den Vätern überliefert wurde; die des Evangeliums. Die Zeitschrift versteht sich nicht als baptistisch oder an der Brüdergemeinde orientiert, nicht als anglikanisch, lutherisch, presbyterianisch, pfingstlerisch oder wie auch immer für eine bestimmte Tradition in der Kirche eintretend, sondern möchte vielmehr die Grundlagen der Rechtgläubigkeit der Kirchen der Reformation zur Sprache bringen, denn in der Reformation gelangte der Glaube der Urchristenheit – wie er in den Schriften des Neuen

Testaments bezeugt ist – erneut zum Durchbruch.

Die wirtschaftliche und politische Veränderung Europas stellt eine einzigartige Herausforderung für die Kirchen dar, weil jedem wirtschaftlichen und politischen Fortschritt die Tendenz zur politisch-ökonomischen Reduktion des sozialen Lebens und aller menschlichen Verhältnisse innewohnt. Während zu früheren Zeiten Christen allzu leicht auf den fleischlichen Charakter menschlichen Lebens und die unausrottbar leibliche Natur des Menschen verwiesen, besteht die Versuchung für die Kirchen heute darin, zu zögern, das Zeitliche im Lichte der Ewigkeit zu sehen. Dies ist daher das Gebot der Stunde, denn wir schreiten weiter in die Dämmerung der christlichen europäischen Jahrhunderte und eine säkulare, post-christliche Gesellschaft entsteht mit wachsender Selbstsicherheit und einer weiter abnehmenden Verpflichtung der christlichen Moral und dem sozialen Vermächtnis gegenüber, das die erste Generation des Säkularismus noch so anziehend machte. Die spezielle Aufgabe der theologisch Konservativen ist die andauernde Erinnerung derer, die den Namen Christi bekennen, daran, daß nur *sub specie aeternitatis* die Weisheit für das Hier und Jetzt gefunden werden kann, daß der Überbau menschlicher christlicher Werte abhängig ist vom Unterbau der Lehre und daß die Grundvoraussetzung eines jeden christlichen theologischen Vorgehens immer die kanonischen Schriften des Alten und des Neuen Testaments sein müssen. Jede Botschaft, die aufgehört hat, auf das Evangelium der erlösenden Liebe Gottes zu zielen, die sich zuallererst im Kreuz Christi ausdrückt, kann nur ein anderes Evangelium sein. Gleichzeitig müssen sich die, die als theologisch 'konservativ' gelten,

davor hüten, der Versuchung zu erliegen, nur um des Bewahrens willen zu bewahren und ihre eigene konservative Tradition über die Lehre der Heiligen Schrift zu stellen, die von solcher Tradition ja nur geschützt werden soll. Der Wert dieser Zeitschrift liegt darin, denen zu helfen, die Rechtgläubigkeit bewahren möchten, um die Schätze solcher Rechtgläubigkeit für die Kirche erneut fruchtbar zu machen, sie aber gleichzeitig für Kritik und Selbstkritik offen zu halten, die allein das *semper reformanda* aller evangelisch theologischer und kirchlicher Arbeit sicherstellen kann.

So ist die Europäische Theologische Zeitschrift gedacht als Ausdruck des Geistes eines biblisch orientierten evangelischen Europa und als Beitrag, der am Haus dieses Geistes bauen will. Sie versteht sich als Dienst für die evangelische theologische Landschaft, aber auch als Anregung für die Kirche in ihren verschiedenen protestantischen, anglikanischen, orthodoxen und römisch-katholischen Ausformungen. Sie tritt an die Öffentlichkeit in der Zuversicht, daß trotz des beginnenden Säkularismus und der andauernden Desintegration der christlichen Theologie die Predigt des Evangeliums und die ausschließliche Autorität der Bibel die einenden Punkte in der Kirche bleiben werden, ebenso für ihre Theologen wie für die meisten Gläubigen. Die andauernde und außerordentliche Ausbreitung des Christentums außerhalb Europas ist ein Zeugnis für die gleiche geistliche Kraft, die der Landung des Apostels Paulus in Mazedonien folgte, und die das Heidentum des antiken Europa durch Gesellschaften ersetzte, die, bei allen ihren Fehlern, vom Evangelium, das er predigte, tief beeinflusst wurden und bleiben.

New from The Paternoster Press

Timothy Bradshaw

THE OLIVE BRANCH

Timothy Bradshaw teaches Christian doctrine at Trinity College, Bristol. He is joint author of the Study Guide to ARCIC II.

This timely book explores the controversial field of Anglican ecclesiology from an evangelical Anglican viewpoint. It will appeal both to those who have some knowledge of the topic and to those who need an up to date review in readable form.

Surveying Catholic, liberal and social-radical viewpoints, it clarifies the current complex of agreement and debate among the traditions, addressing urgent questions about Anglican self-understanding.

The book ends with a restatement of an evangelical ecclesiology oriented to the future rather than the past.

0 85364 512 4 · 370pp

(Met. Demy pbk) · £12.95 net approx

Mary J. Evans

PROPHETS OF THE LORD

Mary Evans teaches Old Testament at London Bible College. She has also written 'Woman in the Bible'.

This introduction to the Hebrew prophets and their writings is written in a non-technical style and refers clearly to the Old Testament itself, so that it will be found invaluable by the general reader. Study questions are provided, so that it will also be useful for individual or group study.

But it interacts with contemporary work on the Old Testament and has been

shaped by work with undergraduate students. It is clearly organised. An introductory section examines who the prophets were, the nature of prophetic literature, the historical background, and non-writing prophets such as Nathan and Huldah. Three sections are devoted to prophets of the eighth century, those of the period preceding the Exile and those belonging to the exilic and post-exilic periods.

0 85364 483 7 · 224pp

(Met. Demy pbk) · £9.95 net

Carsten Peter Thiede

THE EARLIEST GOSPEL MANUSCRIPT? The Qumran Papyrus 7Q5 and its Significance for New Testament Studies

Carsten Peter Thiede has studied and taught in Germany, Switzerland and Britain. He is currently Deputy Director of the Research Centre of the German Institute for Education and Knowledge in Paderborn.

The Dead Sea Scrolls are back in the limelight. The author reopens the case of Qumran Cave 7, a cave which alone among all those discovered contained a curious collection of Papyrus fragments in Greek. It has been argued that some

of them were passages from the New Testament, amongst them from Mark's gospel.

This new book (the first published in Britain on the subject) analyzes and presents the material, using the latest evidence, for a balanced assessment of the case for New Testament writings at Qumran, the earliest extant Christian papyri.

0 85364 507 8 · 96pp

(Met. Royal pbk) · £4.95 net

The Paternoster Press

All orders to:

STL Wholesale, P.O. Box 300, Kingstown Broadway,
Kingstown Industrial Estate, Carlisle CA3 0QS. (Tel: 0228 512512)

J. Gordon McConville, (Associate Editor/Rédacteur associé/
Stellvertretende herausgeber)

• A Christian Europe?

A Journal of Theology that describes itself as 'European' introduces an idea which bears some pondering. 'Europe' is itself an idea, one indeed which is still in the making, perhaps now at a faster rate than ever before. When brought together with an enterprise in Christian theology, it invites the question what basis a Christian, European enterprise might have.

The association of Europe and Christianity is far from new, of course. The Church Fathers inherited from antiquity an idea of Europe as a third part of the world, together with Asia and Africa. These three parts they readily divided among the descendants of the three sons of Noah, namely Shem (father of the Semites), Ham (ancestor of the African races) and Japheth, none other than Europe. The story of the curse of Ham (Gen. 9:20-27) was taken in due course as justification for enslaving African Negroes. And the 'enlargement' of Japheth (v. 27) seemed to prove the medieval certainty of the superiority of Christian Europe over the Semites.

For much of the Middle Ages, however, the idea of Europe played second fiddle to that of Christendom, the *res publica Christiana*. Indeed, although Europe as a geographical concept (crudely understood) still survived, the idea of Christendom probably inhibited it from becoming a dynamic idea. This may have been because Christendom extended a claim, in principle, to the whole world – a claim which appears to have underlain the Crusade, if William of Malmesbury accurately records the words of Urban II at Clermont in 1095: 'in one sense the whole world is exile for the Christian, and in another the whole world is his country'. It is only in the late medieval period that the idea of Christendom becomes attached to the area known as Europe – and thus a consciousness of Europe as bearing a distinctive character is born in an equation with Christendom, a unique blend of Church and Empire in a definable geographical area, with recognizable forms of political association.

The equation with Christendom is a thing of the past, but European identity lives on. In 1796, Edmund Burke could say: 'No European can be a complete stranger in any part of Europe'. Even today, in a secular and pluralistic

age in which the concept of a Christian Europe seems anachronistic, Europeans have some sense of belonging together, a sense which we are endeavouring to en flesh in ever closer political and economic ties.

There has, of course, always been a tension within the European idea. The story, as sketchily told above, can convey an impression of unity and coherence which belies the truth of conflict, exclusivism and the struggle for supremacy. The paradox is plainly to be seen in our own day. At a time when the idea of a Europe united as never before has been held out to our imagination, the very pulling down of barriers seems to have given licence to the erection, or re-erection, of others.

Some of what is true of Europe in general is true of the church in Europe also. The possibilities for fellowship across frontiers are indeed greater than could have been imagined a couple of short years ago, yet the divisions which have become part of the furniture of the life of the church have not necessarily diminished as a result. For most, the reality of being Christian in Europe will continue to mean witnessing in a local context characterized by peculiar forms and issues. The church's task of mission cannot avoid that local, particular focus. On the other hand, it has, equally inevitably, a worldwide horizon that may not be reduced.

Perhaps, then, the European idea is only a distraction from the church's business, grandiose and pretentious? Perhaps it is even dangerous, if it becomes self-serving, and revives old habits of hostility to those who do not align themselves with the dominant 'Christian' culture. This should not be so. From Christendom (though we will not be Crusaders) we may at least learn that the geographical area is not an end in itself. We will avoid too any model of the church in the world which seeks to dominate those on the outside. Yet there is in the European subsoil a common heritage that goes very deep, with ramifications in culture and learning, theology and mission. To anyone who has ever walked into a cathedral, this is as much a fact as the parochial contours. This means that those in Europe who adhere to historical Christianity share fellowship already in a profound sense. Such fellowship may now be discovered, more readily perhaps than ever

before, and should neither be taken for granted nor neglected. It is a fellowship which, as always, exists in weakness, for the vulnerability of the church in a modern Europe, where every kind of idea vies for attention, needs no empha-

sis. But it is a fellowship with a real function, for it sets our local life and witness in a broad context, and properly understood, it can stimulate our sense of belonging in a church that spans the centuries and the continents.

Une Europe chrétienne?

Une revue théologique qui s'intitule *européenne* introduit une idée qui mérite réflexion. L'«Europe» est, en soi, un concept qui est en train de prendre forme, et, à l'heure actuelle, plus vite que dans le passé. Quand il détermine un travail de théologie chrétienne, on se pose la question: quelles sont les bases d'une telle entreprise?

L'association de l'Europe au christianisme, bien sûr, ne date pas d'hier! Les Pères de l'Eglise ont hérité de l'Antiquité l'idée de l'Europe comme troisième partie du monde, avec l'Asie et l'Afrique. Les trois parties, ils les ont attribuées aux descendants des trois fils de Noé, Sem (père des Sémites), Cham (ancêtre des races africaines), et Japhet, père des Européens. Par la suite, l'histoire de Cham maudit (Gn 9.20-27) a servi à justifier l'esclavage des Noirs d'Afrique. Puis, la «mise au large» de Japhet (v.27) sembla appuyer la conviction des médiévaux que l'Europe chrétienne était supérieure aux Sémites.

Néanmoins, pendant presque tout le Moyen Age, l'idée de l'Europe a joué un rôle secondaire à côté de l'idée de la chrétienté, la *res publica Christiana*. En effet, bien que l'Europe en tant que concept géographique (rudimentaire) ait survécu, l'idée de chrétienté a probablement empêché celle d'Europe de devenir une idée dynamique. La raison en est simple: la chrétienté revendique, en principe, le monde entier. Telle est la prétention qui est à l'origine des Croisades, si Guillaume de Malmesbury rapporte correctement les paroles d'Urbain II à Clermont, en 1095: «Dans un sens, le monde est lieu d'exil pour le chrétien, et, dans un autre, le monde entier est son pays». C'est seulement à la fin du Moyen Age que l'idée de chrétienté se soude à celle de la région Europe. Ainsi, la conscience d'une identité européenne spécifique ne se démêle pas, à la naissance, de celle de la chrétienté: fusion unique en son genre de l'Eglise et de l'Etat (l'Empire) dans une région géographiquement définie, avec des formes d'association politique caractéristiques.

L'assimilation Europe-chrétienté appartient au passé, mais l'identité européenne demeure. En 1796, Edmund Burke pouvait dire: «Il est impossible qu'un Européen se sente complètement étranger dans un pays européen, quel qu'il soit».

A l'époque où prime un esprit séculier et pluraliste, et où la notion d'Europe chrétienne paraît anachronique, les Européens se sentent quelque chose en commun, sentiment que nous essayons de concrétiser par des liens politiques et économiques de plus en plus étroits.

Cette idée de l'Europe a, bien entendu, toujours suscité des tensions. Son historique, tel que nous venons de le résumer, peut donner l'impression d'une telle unité, d'une telle cohésion, que la réalité des conflits resterait cachée, et des exclusions, et des luttes pour la suprématie. Ce paradoxe saute aux yeux de nos jours. Alors qu'on nous fait croire à l'idée d'une Europe sans frontières, l'acte même de faire tomber les barrières a donné l'occasion d'en ériger d'autres.

Ce qui vaut de l'Europe en général s'applique en particulier à l'Eglise en Europe. En effet, la communion entre chrétiens par-delà les frontières a plus de moyens de se développer que nous n'aurions pu l'imaginer il n'y a même pas deux ans. Mais les *divisions* qui font comme partie du décor de l'Eglise n'ont pas disparu pour autant! Pour la plupart, la réalité de la vie chrétienne en Europe signifie: continuer de témoigner dans un contexte local avec ses circonstances et ses débats particuliers. Dans sa tâche missionnaire, l'Eglise ne peut pas ignorer cette référence locale et particulière. En revanche, elle ne doit pas perdre de vue l'horizon universel de sa vocation.

L'idée de l'Europe ne serait-elle pour l'Eglise qu'une distraction grandiose et prétentieuse? Elle pourrait devenir carrément dangereuse si elle inclinait l'Eglise à se complaire en soi-même, si elle ravivait de vieux réflexes hostiles à l'égard de quiconque ne se conformerait pas à la culture chrétienne dominante. Cela ne doit pas arriver. Nous voulons au moins apprendre de la chrétienté (nous ne voulons pas être des Croisés) qu'une région géographique n'est pas une fin en soi. Nous écarterons tout modèle du rapport de l'Eglise au monde qui porte l'Eglise à dominer sur ceux qui lui sont extérieurs. Cependant, les racines européennes, que ce soit du côté de la culture, de l'érudition, de la théologie ou de la mission, plongent profondément dans un héritage commun. Evidence, pour qui est jamais entré dans une

cathédrale, autant que l'évidence des particularités locales!

Découvrir une telle communion nous est plus accessible que jadis; il ne faudrait pas croire qu'elle aille de soi et sans dire, ni la négliger. Comme toujours, c'est dans la faiblesse que subsiste cette communion, car il n'est nul besoin

de souligner la vulnérabilité de l'Eglise dans l'Europe moderne, où toutes sortes d'idées rivales font tout pour attirer l'attention. Mais cette communion a un rôle important à jouer: elle situe notre témoignage local dans son plus vaste contexte, et, bien comprise, dans une Eglise qui embrasse siècles et continents.

Ein christliches Europa?

Eine Zeitschrift, die sich selbst als 'europäisch' bezeichnet, bringt einen Gedanken ins Spiel, der einiges Nachdenken erfordert. 'Europa' selbst ist eine Idee, die immer noch Gestalt gewinnt; heute vielleicht mit größerer Geschwindigkeit als jemals zuvor. Wenn Europa nun mit einem Unternehmen in der christlichen Theologie in Zusammenhang gebracht wird, fordert dies zu der Frage heraus, welche Basis es für ein solches christliches, europäisches Unterfangen geben könnte.

Die Verbindung von Europa und Christentum ist nicht neu. Schon die Kirchenväter übernahmen von der Antike den Gedanken eines 'Europa' als dritten Weltteil, neben Asien und Afrika. Sie führten dies ohne weiteres auf die drei Söhne Noahs zurück und schrieben jene Teile deren Nachkommen zu. Es handelte sich um Sem (Vater der Semiten), Ham (Ahnherr der afrikanischen Rassen) und Japheth, der für Europa stand. Die Geschichte von Hams Verfluchung (Gen. 9:18–27) wurde zur Rechtfertigung der Versklavung afrikanischer Schwarzer. Und die 'Ausbreitung' Japheths schien die Sicherheit zu belegen, mit der sich das mittelalterliche christliche Europa den Semiten als überlegen empfand.

Während weiter Teile des Mittelalters spielte der europäische Gedanke im Gegensatz zu dem des Christentums, dem einer *res publica Christiana*, freilich nur eine untergeordnete Rolle. Obwohl Europa, vereinfacht betrachtet, als geographisches Konzept überlebte, verhinderte die Idee der *res publica Christiana* möglicherweise die Entwicklung einer dynamischen europäischen Idee. Dies wohl deshalb, weil das Christentum einen prinzipiell weltweiten Anspruch erhob. Ein Anspruch, der auch in den Kreuzzügen zum Ausdruck kam, gibt doch William von Malmesbury die Worte Urban II. exakt wieder, der 1095 in Clermont sagte: 'Dem Christen ist die ganze Welt ein Exil, zugleich aber ist die ganze Welt seine Heimat.' Erst im Spätmittelalter wurde die Idee des Christentums mit dem Bereich Europas enger verbunden. Und obwohl nun ein Gespür für den besonderen Charakter Europas entstand,

entsprechend dem des Christentum, kam es zu einer einzigartigen Vermischung von Kirche und Staat auf einem begrenzten geographischen Raum.

Die Gleichsetzung Europas mit dem Christentum gehört der Vergangenheit an, jedoch lebt eine europäische Identität weiter. Edmund Burke konnte 1796 sagen: 'Ein Europäer kann in keinem Teil Europas völlig fremd sein.' Sogar heute, in einem säkularen und pluralistischen Zeitalter, in dem das Konzept eines christlichen Europas anachronistisch erscheint, haben Europäer ein Gespür dafür, daß sie zusammengehören, ein Gespür, das uns danach streben läßt, die politischen und ökonomischen Bande dauerhaft zu festigen.

Sicher lag von jeher eine gewisse Spannung in der europäischen Idee. Die Geschichte, wie sie oben kurz angerissen wurde, kann den Eindruck von Einheit und Kohärenz vermitteln, straft aber die Wahrheit Lügen, die aus Konflikten, Exklusivität und dem Kampf um Vorherrschaft besteht. Das Paradox wird in unseren Tagen offenbar. Zur selben Zeit, da sich uns der Gedanke eines vereinten Europa wie nie zuvor eröffnet hat, scheint das Niederreißen von Grenzen den Weg zur Errichtung oder Wiedererrichtung anderer Grenzen frei zu machen.

Was für Europa als Ganzes gilt, trifft ebenso für die Kirche zu. Die Möglichkeiten zur Gemeinschaft über die Grenzen hinweg sind in der Tat größer als man noch vor wenigen Jahren annahm, aber die Trennungen, die gleichsam zum Mobiliar des kirchlichen Lebens geworden sind, wurden dadurch nicht notwendig aufgehoben. Für die meisten Menschen wird die Wirklichkeit christlichen Daseins in Europa darin bestehen, in ihrem örtlichen Umfeld, das durch besondere Formen und Sachverhalte bestimmt ist, zeugnishaft zu leben. Mission als Aufgabe der Kirche kann diesen besonderen, örtlichen Blickwinkel nicht umgehen. Auf der anderen Seite hat sie, ebenso unumgänglich, einen weltweiten Horizont, der nicht geschmälert werden darf.

Vielleicht aber ist die europäische Idee nur eine Ablenkung von der eigentlichen Aufgabe

der Kirche, hochtrabend und anmaßend? Vielleicht ist sie sogar gefährlich, wenn sie selbstgenügsam wird und alte Überheblichkeiten gegenüber jenen, die sich nicht der dominierenden 'christlichen' Kultur anschließen, wiederaufleben läßt? Das sollte nicht sein. Obwohl wir keine Kreuzritter sind, sollten wir vom Christentum zumindest lernen, das der geographisch begrenzte Bereich Europas keine selbstverständliche Grenze bildet. Wir werden auch jedes Modell von Kirche in der Welt vermeiden, das jene, die außerhalb stehen, zu dominieren versucht. Dennoch gibt es im europäischen 'Untergrund' ein tiefverwurzeltes und weitverzweigtes gemeinsames Erbe mit Verzweigungen in Kultur und Wissenschaft, Theologie und Mission. Jedem, der jemals eine Kathedrale betrat, ist dies ebenso klar wie die parochialen Grenzen einer Gemeinde. Das aber

heißt, daß jene in Europa, die der historischen Christenheit angehören, bereits in einem sehr tiefen Sinne in Gemeinschaft miteinander stehen. Diese Gemeinschaft könnte jetzt entdeckt werden, vielleicht leichter als je zuvor, und sollte weder für selbstverständlich gehalten noch mißachtet werden. Es bedarf keiner besonderen Betonung, daß dies eine Gemeinschaft in Schwachheit ist, die die Kirche verwundbar macht in einem modernen Europa, in dem jede beliebige Idee um Aufmerksamkeit wetteifert. Aber es ist eine Gemeinschaft mit echter Funktion, denn sie stellt unser örtlich begrenztes Leben und Zeugnis in einen breiteren Kontext, anders gesagt: sie kann unser Gespür dafür verstärken, zu einer Kirche zu gehören, die die Jahrhunderte und die Kontinente umspannt.

• When the Unclean Spirit Leaves

The Tasks of the Eastern European Churches After the 1989 Revolution

• *Quand l'esprit impur s'en va*

• *Wenn der Dämon weicht*

Miroslav Volf, Professor Evangelical Theological Faculty, Osijek, Croatia

SUMMARY

In the Gospels, Jesus tells a puzzling story about the unclean spirit who leaves a person only to return with seven other spirits of even more wicked character. The new state of the person is even worse than the old (see Matt. 12:45ff). This article applies the story to the situation in Eastern Europe after the 1989 revolution. The demon of totalitarian communism has just been or is being exorcized, but worse demons seem to be rushing in to fill the empty house. This new attack of the unclean spirits explains why the celebration of the 1989 revolution was so surprisingly short lived – anxiety about the future dampened the joy of liberation.

The article first deals with the demon that has been or is being cast out. It discusses the crumbling of the three pillars of communist totalitarianism: collectivistic understanding of human rights, 'command economy', the constitutionally sanctioned permanent and unconditional monopoly on power of the Communist Party and its government. These crumbled pillars are being replaced by an understanding of human rights as 'prior rights', by market economy and political democracy. Second, the paper reflects on the nature of the economic and political exorcism itself by pointing out that the Eastern European revolution lacked innovative intention and is best described as a 'revolution of return': the communist prodigal son has returned to his more prudent capitalist older

brother (but both have yet to find way to the father's house).

The main body of the paper names the demons who are now rushing in – the demon of cold blooded economism, of nationalistic totalitarianism, and of political clericalism. The first has to be countered by the recognition and implementation of sustenance rights and the respect for natural environment, second by the affirmation of the authentic Christian internationalism, and third by the affirmation of the lay character of the state. The outcome of the fight against these demons depends on whether the Eastern European peoples will rise to the challenge to preserve their newly won freedom and use it for common good.

The article ends by suggesting that the Eastern European revolution will be successful only if the genuine democratic institutions are established and totalitarian culture (in which a nation or group towers on the value-scale over the individual person, solutions for problems are expected from strong leaders, personal opinion is identified with absolute truth, and compromise deemed a loss of honour) is replaced by a democratic, dialogical culture (characterized by acceptance of a culturally, ethnically, and religiously pluralistic society, trust in and respect for democratic procedures, and fallibilistic – though not relativistic – perspectives on social visions).

RÉSUMÉ

Dans les Evangiles, Jésus raconte l'histoire fort curieuse de l'esprit impur qui quitte une personne, pour revenir avec sept autres esprits plus méchants que lui, encore. La condition nouvelle de la personne est pire que la précédente (cf. Mt 12.45ss). Cet article applique cette histoire à l'Europe de l'Est après la révolution de 1989. Le démon du communisme totalitaire vient d'être, ou est en train d'être, exorcisé, mais il semble que des démons pires se précipitent dans la maison vide pour la remplir. Ce nouvel assaut des esprits impurs explique pourquoi l'allégresse de la révolution de 1989 a si

peu duré — l'angoisse quant à l'avenir a vite douché la joie de la libération.

L'article traite d'abord du démon qui a disparu, ou qui est en train de disparaître. Il débat de la chute des trois piliers du communisme totalitaire: interprétation collectiviste des droits de l'homme, dirigisme économique (planification), monopole inconditionnel et permanent du pouvoir, inscrit dans la Constitution, au profit du Parti communiste et de son gouvernement. Ces piliers écroulés sont en train d'être remplacés par les droits de l'homme comme droits fondamentaux, par l'économie de marché, et la démocratie. En second lieu, l'article réfléchit à

la nature de l'exorcisme économique et politique lui-même, en soulignant que la révolution en Europe de l'Est a manqué d'intentions innovatives et peut se décrire comme «révolution du retour»: le fils prodigue communiste est retourné vers son frère aîné capitaliste, plus prudent, mais tous les deux doivent encore trouver le chemin de la maison du père.

Le cœur de l'article désigne les démons qui se précipitent, maintenant, dans l'ouverture: ceux de l'économisme froid ou cynique, du nationalisme totalitaire, et du cléricisme politique. Il faut contrecarrer le premier par la reconnaissance et la mise en oeuvre du droit à la subsistance et par le respect de l'environnement naturel; le second, par la confirmation de l'internationalisme chrétien authentique; et le troisième, par l'affirmation du caractère laïque de l'Etat. L'issue du combat contre ces démons dépend de l'attitude des peuples

d'Europe de l'Est: relèveront-ils le défi, sauront-ils préserver leur liberté récemment conquise et en user pour le bien commun?

La fin de l'article suggère que la révolution des Européens de l'Est ne réussira qu'à deux conditions: si les institutions se démocratisent vraiment, et si une culture démocratique et de dialogue remplace la culture totalitaire. Dans cette dernière, la nation ou le groupe l'emporte sur les individus, dans l'échelle des valeurs; on attend d'«hommes forts» qu'ils apportent toutes les solutions; on tient à son opinion personnelle comme à la vérité absolue, et on estime déshonorants les compromis. Une culture démocratique, au contraire, accepte une société pluraliste au point de vue culturel, ethnique et religieux; elle implique la confiance et le respect des procédures démocratiques; on y considère, sans tomber dans le relativisme, les opinions sur le bien de la société comme faillibles et révisables.

ZUSAMMENFASSUNG

In den Evangelien wird von Jesus eine verwirrende Geschichte über einen unsauberen Geist erzählt, der einen Menschen nur verläßt, um mit sieben anderen, noch boshafteren Geistern zurückzukehren. Der neue Zustand jenes Menschen ist schlimmer als sein alter (cf. Mt. 12:45ff.). Der Artikel wendet diese Geschichte auf die Situation Osteuropas nach dem Revolutionsjahr 1989 an. Der Dämon des totalitären Kommunismus wurde und wird gerade ausgetrieben, aber noch bössere Dämonen scheinen das leere Haus in Besitz nehmen zu wollen. Dieser erneute Angriff erklärt, warum die Feiern des Revolutionsjahres 1989 so überraschend kurzlebig waren — Angst vor der Zukunft dämpft die Freude an der Freiheit.

Zunächst wird nach dem Dämon gefragt, der ausgetrieben wurde oder noch wird. So wird der Fall der drei Säulen des Kommunismus diskutiert: das kollektive Verständnis der Menschenrechte, die 'Kommandowirtschaft' und das verfassungsmäßig garantierte dauernde und bedingungslose Machtmonopol der kommunistischen Partei und ihrer Regierung. Diese gefallen Säulen wurden ersetzt durch das Verständnis der Menschenrechte als vorrangige Rechte, durch Marktwirtschaft und durch die Demokratie. Weiter wird über das Wesen der Wirtschaft und über politischen 'Exorzismus' als solchen reflektiert, indem hervorgehoben wird, daß der osteuropäischen Revolution ein Erneuerungsplan fehlt und sie daher am treffendsten als eine 'Revolution der Rückkehr' beschrieben werden kann: der kommunistische Verlorene Sohn ist zu seinem umsichtigeren kapitalistischen älteren Bruder zurück-

gekehrt; beide aber haben den Weg in das Haus des Vaters noch nicht gefunden.

Im Hauptteil des Aufsatzes werden die Dämonen benannt, die jetzt am Werke sind — der Dämon eines kaltblütigen Marktverständnisses, der des nationalen Totalitarismus und der des politischen Klerikalismus. Dem ersten muß mit der Erkenntnis und Durchführung des Lebensrechtes sowie mit Respekt vor der Umwelt begegnet werden, dem zweiten mit einem nachdrücklich vertretenen und authentischen christlichen Internationalismus und dem dritten mit der Bekräftigung des weltlichen Wesens des Staates. Des Ausgang des Kampfes gegen diese Dämonen wird abhängen von der Bereitschaft der osteuropäischen Völker, sich dieser Herausforderung zu stellen, um die neu gewonnene Freiheit zu bewahren und sie zu gemeinsamem Wohl zu nutzen.

Der Artikel schließt mit der Aussicht, daß die osteuropäische Revolution nur dann erfolgreich sein wird, wenn die genuin demokratischen Institutionen etabliert und die totalitäre Kultur (in welcher die Nation oder Gruppe in der Werteskala über dem Individuum steht, Problemlösungen von starken Führern erwartet werden, persönliche Meinung mit absoluter Wahrheit gleichgesetzt wird und Kompromißfähigkeit einem Ehrverlust gleichkommt), durch eine demokratische, dialogische Kultur ersetzt wird, die sich durch die Akzeptanz einer kulturell, ethnisch und religiös pluralistischen Gesellschaft, Vertrauen in und Respekt vor demokratischen Vorgängen und vor fehlbaren, wenngleich nicht relativistischen, Perspektiven sozialer Visionen auszeichnet.

I

In the Gospels, Jesus tells a puzzling story about the unclean spirit who leaves a person only to return with seven other spirits of even more wicked character. The new state of the person is worse than the old (see Matt. 12:45ff). I am sometimes tempted to apply this story to the situation in Eastern Europe after the 1989 revolution. The demon of totalitarian communism has just been or is being exorcized, but worse demons seem to be rushing in to fill the empty house. This new attack of the unclean spirits explains why the celebration of the 1989 revolution was so surprisingly short-lived – anxiety about the future dampened the joy of liberation.

In this paper I will first speak of the demon that has been or is being cast out (II). After a brief reflection on the nature of the economic and political exorcism itself (III), I will discuss the demons who are now rushing in (IV), and what is at stake in the fight against them (V). Finally, I will make some suggestions for what Christians should do in order to prevent the demons from taking over the Eastern European house (VI). But first a few remarks to explain the context, the nature, and the content of my reflection.

My diagnosis and suggested remedy can only be tentative. The events in Eastern Europe are happening very quickly and taking surprising turns. What one says about the situation one day might be outdated the next¹. I am neither a prophet nor a social analyst trained to predict future developments. I offer here personal theological perspectives on the tasks facing Christians in Eastern Europe. These perspectives will constantly need to be adjusted according to the changing situation.

I should say at the outset that I am writing about Eastern Europe from a Yugoslavian perspective. Communist rule has pressed Eastern European countries and peoples into an uniform 'Eastern Block.' It has both masked and suppressed their rich cultural diversity. Since the revolution, these differences have begun to resurface, and it is clear that each country will have unique struggles as it faces the

future. Yet with more than 40 years of common history, these countries also have common problems which require similar solutions. I hope that what I have to say from a Yugoslavian perspective will reflect at least partly both the situation and the tasks of Christians in other Eastern European countries (with the exception of the former German Democratic Republic).

There is much talk these days about the wall that has crumbled between the so-called First and the Second Worlds. But another and less visible wall has fallen together with the wall between West and East. It is the wall between the Second and the Third Worlds (or Two-Thirds-World). The fear that Two-Thirds-World countries are losing their allies with the collapse of communism in Eastern Europe is at least partly misplaced. Eastern European countries are more and more facing problems similar to those that plague the countries of the Two-Thirds-World. It will take some time before Eastern European countries integrate with the Western world. Before that happens, their people will be fellow-sufferers with the people of the Two-Thirds-World.

The time seems therefore ripe for much closer ties between Eastern European and Two-Thirds-World theologians to produce a global theology that will address the crisis they face together. With a few notable exceptions, Christians in Eastern Europe have not reflected extensively on socio-economic issues. They have been prevented from doing so by the policies of the communist governments that prohibited any appearance of religion on the public scene. Christians from Eastern Europe need to do a lot of catching up and can be enriched by a sustained Two-Thirds-World theological reflection on socio-ethical issues.² But they also have an important contribution to make to the search for a theology relevant to the great issues of the day, for their societies have been made the objects of the biggest social experiment in world history. The experiment has failed bitterly. Two-Thirds-World theologians, especially those who took Eastern European societies as models for social transformation, need to learn from this colossal failure.

I hope that my reflection from a Yugoslavian perspective will not only facilitate reflection on socio-economic issues in Eastern Europe, but also make a small contribution to the ongoing dialogue of Two-Thirds-World theologians about the problems plaguing our world. All of us together need to look for ways for making our world reflect something of the new creation that God has promised to God's people. It will be a world in which demons will no longer 'deceive the nations,' a world in which God will 'wipe away every tear' from the eyes of the saints, a world in which peace will reign between human beings and nature, and a world in which the Triune God will dwell with the people (see Rev. 20-22).

II

Massive communist propaganda could not deceive the peoples of Eastern Europe for long. The social oppression caused by the camouflaged demon of totalitarian communism was not to be missed by those who were close. While it took them some time to free themselves from the yoke of oppression, they knew all along that they did not want totalitarian communism and they also knew why. The three pillars of that inhumane system had become the three-fold chain of their oppression.

First, Eastern European people said 'no' to communism because of its conception of *human rights*. Socialist societies have a typical collectivistic understanding of human rights. Rights are granted to individuals by the state in exchange for loyal social behavior. Such an understanding of human rights was meant to justify the socialist state's cruel management of the destinies of the people in the name of revolutionary ideals. The state stripped people of their inalienable rights and in the same breath portrayed itself as their grand benefactor by handing rights out as rewards. Much like the god described in Feuerbach's and Marx's critique of religion, the communist government 'graciously' granted to people what it had first ruthlessly deprived them of.³ The cynical communist political discourse, in which the government's 'benevolent giving' figures prominently,

only underscored the powerlessness of the people and omnipotence of the government.

The peoples of Eastern Europe rejected the politics of perverted governmental grace in favour of the politics of their own personal rights. Human rights are 'prior rights': they belong to every person by virtue of being a person. A human being possesses these rights over against anybody, especially over against the state. 'Formal freedoms' are not a 'bourgeois invention,' as the old Marxist claim would have it, but are a necessary precondition of respect for human dignity. By rejecting the conception that rights are gifts of the state, Eastern Europeans have pulled down the first pillar of totalitarianism. By embracing the notion of rights as inalienable characteristics of a person, they have erected the first pillar of democracy.

Second, the Eastern European revolution was directed against the communist 'command economy.' Concentration of the means of production in the hands of the state and government central planning are not only oppressive, but have completely failed economically. Seventy years after the revolution 48 million Soviet citizens live below the poverty level as measured by Soviet standards. Even bread is in short supply! The economies of other socialist countries have not performed much better. The problem is not merely a moral one – rampant corruption at all levels. The problem is structural. Even the best of bureaucracies cannot gather all the information necessary to make correct economic decisions; and even when a bureaucracy makes the correct decision, it has no means to ensure that it is executed responsibly and efficiently – no means, that is, that respect human dignity.⁴

Eastern Europeans have decided that the inefficient and oppressive 'command economy' has to go, and that a 'market economy' has to come. The market economy allows more freedom in production and consumption (producer's manipulative power over consumers notwithstanding), it is economically more efficient and hence more capable of satisfying the basic needs of the population (granting its limitations in distribution), and it is more responsible in the

use of existing limited natural resources (in spite of being blind to the future of ecological systems).⁵

Finally, the 1989 revolution pulled down the central pillar in the political structure of socialist societies: the constitutionally sanctioned permanent and unconditional monopoly on power of the Communist Party and its government. This position of the Communist Party was legitimated either by recourse to its historic merits or by the ideological belief that the Communist Party is the authentic interpreter and implementer of the monolithic will of the people, since Marxism-Leninism gives it privileged insight into the true interests of the workers. Such an understanding of the role of the Party was not only the central pillar of communist totalitarianism, but was at the same time both one of the main (though not the only) causes of the crisis of socialist societies and the central obstacle in overcoming that crisis.

In the past, all socialist reforms (which regularly consisted in attempts to incorporate elements of the capitalistic economic system into socialism) were initiated and controlled by an uncontested communist government. Under pressure of economic crisis, government would initiate a liberalization intended to increase the efficiency of the socialist system. Liberalization would, however, regularly be followed by repression, which was required to preserve the government's existence. In the 1989 revolution, the cycle of liberation and repression was broken because the most important pillar of the socialist political structure – the self-proclaimed avant-garde role of the Communist Party – crumbled. People opted for limited government, with its temporary character and division of powers; they demonstrated their preference for the distinction between state and society, for pluralism instead of monism.

III

The recent Eastern European revolution is best characterized as a 'revolution of return.' It differs from virtually all modern revolutions by its lack of an innovative intention. It was not inspired by visionary

solutions to the pressing problems of today and tomorrow; it came about through the belated recognition that Western liberal democracy was politically and economically more successful,⁶ and indeed that the socialist people's democracy and command economy was a dead-end street. The only option was to shift into reverse. So the revolution acquired the character of a restoration. Smith, the realist, was proven right; Marx, the adventurist, had failed. The socialist prodigal son returned in rags, as his older capitalist brother had predicted all along.

The prodigal son has come back! But where is the feasting over the fatted calf? Why is the reunited family not making merry? Why does the victory of the older brother lack the flavour of triumph? And why was the joy of the younger brother so short-lived? In Jesus' story the prodigal son returns to the father. In the 1989 revolution the prodigal son has returned to his older brother. Both brothers are in the strange land, far away from Father's household. True, the older brother has been more prudent, more efficient, and yes, more humane than the younger, but neither seems to be willing to return home and it is not certain that either of them knows the way home. Indeed, they often seem to think that they are home: both brothers give in too easily to the temptation to believe that the liberal-capitalist *status quo* is the political and economic *non plus ultra*.

The sin of which the younger brother is now repenting is not the sin of leaving the Father's home, but the sin of parting ways with his older brother. And sin it was! Economic inefficiency was the smallest of the trespasses of Marxist socialism. It was oppressive to people – so much so that it produced 'mountains of corpses and rivers of blood' – and it was destructive to nature. The return of the younger brother to the older did not only end the feud that threatened assured mutual destruction. It also gave the younger brother political liberty and was a first step towards replacing his half-torn rags with some decent clothes.

The happy embrace of the two brothers should not deceive us; both brothers are

still in a strange land. No doubt the house of the older brother shines on the outside and is nicely decorated inside. But what is going on in its secret chambers? How are his close or his distant neighbours living (say in Mexico City or Calcutta)? And what is happening to the land around the glitzy house? When the wall between East and West came down none of the problems specific to the functioning of modern, economically developed societies was solved. Within these societies the external costs of the operation of the market continue to weigh on people and nature. Outside these societies there is abject poverty and oppression, the threat of ecological disaster and the quarreling of states whom they have furnished with deadly weapons.

The problems of the older brother are grave. But the problems of the younger brother are much worse, even after his return. He will use his older brother's plan to rebuild his house. But this is no mean task. He has to continue living in it while rebuilding it. There will not only be a threat of collapse, but even if things go in the best order, it will take a long time before his house starts looking better. And there are voices reminding him that the older brother's architectural solution might not be as solid as it seems. Will the house he is building now last? Will he be happy in it?

What are some of the threats to the successful rebuilding of Eastern European societies? What demons threaten to destroy the work? How should Christians respond?

IV

In the hubbub of the dismantling of communist totalitarianism, three other demons threaten to enter Eastern European countries: the demons of cold-blooded economism, of nationalistic totalitarianism, and of political clericalism. One of these demons – nationalist totalitarianism – is by itself worse than the first demon, and if all three entered Eastern European countries together the last state of these countries would, no doubt, be worse than the first.

First, *cold-blooded economism*. After the

disaster of the 'command economy', people in Eastern Europe have directed their hopes to the market economy. The choice is right. But the market economy is not only a solution. The motors that keep it running also generate serious problems which every humane society has to overcome. I will not analyze here the operation of a market economy, but only indicate two of the gravest problems it produces. The first is the marginalization and degradation of people. Placed by the market mechanism before the alternatives of 'compete or perish', many people simply have no other choice than to perish. The merciless machinery of the market system crushes them to the ground. The second problem is the destruction of nature. For the market system, nature is only a resource to be worked with, a consumer good to be sold or to be bought. And hence individual or corporate desire for profit leads to indiscriminate exploitation of nature.

The richer a society is, the more effectively it can deal with what are often called the 'negative side-effects' of the market. Eastern European societies are not the poorest of the poor, but they are poor and burdened by international debt. Furthermore, there is a growing army of marginalized people (especially among the young and the retired), and the extent of environmental pollution and destruction is staggering as well. The pressure to succeed economically will make effective care for marginalized people and the despoiled environment extremely difficult. Once Eastern European countries start on the road of market economy, we have grounds to fear that they will succumb to the temptation of cold-blooded economism.

Against the cold-blooded economism which oppresses people, Christians need to demand the recognition and implementation of sustenance rights. Respect for freedom as a basic rule of the economic game needs to be supplemented by respect for the right to sustenance. This right is even more basic than the respect for individual economic liberty. The responsibility people have for the material well-being of their neighbours is not just a matter of charity. It is a matter of justice. As N. Wolterstorff

argued persuasively, this means that we 'have a claim on our fellow human beings to social arrangements that ensure that we will be adequately sustained in existence'.⁷ In the struggle against the demon of economism, Christians will, however, go a step beyond the way of justice and general rights. Inspired by Christ's example on the cross, they will strive to 'love kindness' in relation to their neighbours (see Micah 6:8).

Against the tendency to ravage nature, Christians need to stress the necessity of respect toward nature. Nature is not simply a raw material for human work. It has a value independent of its service to human beings.⁸ Human beings therefore need to respect nature in its specific creatureliness. All work must have not only a productive but also a protective aspect.⁹ Economic systems must be integrated into the given biological systems of ecological interdependence.

Second, *nationalistic totalitarianism*. In socialist societies the noble goal of proletarian internationalism was pursued on mistaken presuppositions and with the wrong means. Communist ideology did not recognize loyalty to one's ethnic group as an independent sentiment shaping social life. It mistakenly translated all ethnic problems into class problems. Loyalty to nation had the same status as loyalty to God: both were illusory attempts to escape from economic oppression. After the independence of ethnic feelings was denied, the way was free for totalitarian suppression of the language, cultural values and customs of diverse peoples living in the communist imperium.

When the lid was lifted from the communist melting pot, nationalistic feelings rose high, as it would have been easy to predict, for the injured collective feeling of a society is the main cause of the narcissistic preoccupation with its own ethnicity (which generally surfaces at the time of a social or economic crisis). It was also to be expected that the resurgence of nationalism would result in a demand for separate nation states. And it is here that the crux of the growing problems lies. We do not need to look far back into history to realize that

the ethnocentrism of nation states is one of the most dangerous political phenomena. It breeds a totalitarianism in which the priests of nationalistic idolatry are ready to lay everything on the altar of national interests. In relation to other states, nationalist totalitarianism 'acts solely in its own self-interest, breaking treaties when it sees fit, waging wars when it finds the advantage, thumbing its nose at international conventions and organizations. National self-assertion is its only goal. All that restrains it is a balance of terror.'¹⁰ Within its own state, nationalist totalitarianism knows only of the rights of a particular nation, not of the rights of individuals – not of the rights of individuals that belong to the dominant ethnic group and even less of the rights of those who belong to ethnic minorities. Ethnic minorities, which live mixed with the dominant population in all nation states, are left with 'only two choices: either to emigrate, under varying degrees of duress, or to accept the status of second-class citizens, with varying degrees of deprivation of rights and repression. *There is never any other choice.*'¹¹

Against nationalistic totalitarianism Christians have to affirm that every human being, whatever his or her national identity, is made in the image of God and therefore possesses an inalienable dignity and must be treated with equal respect. The dignity of each person – the respect for his right to participate in all decisions that significantly influence his life and his right to be adequately sustained in life – must be the basis of the political order, and not the well-being of some collective ethnic entity. The bearer of political sovereignty is not a particular ethnos, but the whole demos – the people made up of the persons from various ethnic groups living in a state as a territorial entity. In states that want to respect human rights, particular ethnicity can have only cultural, and not political relevance. As J. Habermas pointed out, all political appeals to a sense of pre-political belonging together testifies 'that the universality of equal rights for all and of equal respect for everyone is still a bloodless abstraction.'¹²

Against totalitarian nationalism we need to affirm authentic Christian internationalism. Christian faith is international because Christian salvation is universal. 'To belong to Jesus Christ, to live life in the Spirit', wrote R.J. Mouw, 'is to be joined to a community in which the old barriers of race and gender and ethnicity and nationality are no longer effective as barriers. This community is one [in] which no other identifying "blood" counts, save for the blood of the lamb, which made that new community of royal priests and priestesses possible' (Rev. 5:9f).¹³ For all its internationalism, the Christian faith does not obliterate people's national identities. The eschatological hope of Christians is not a dissolution of ethnic specificity in some heavenly universal melting-pot of blessed souls. Everything that is good and beautiful from various cultures will be purified from all evil and preserved in the New Jerusalem (see Rev. 21:26). A Christian's attitude toward his own nation will, therefore, be twofold; he will want to work against every egoistic and aggressive national self-aggrandizement, and at the same time contribute to the 'blossoming of his own nation in solidarity with all other nations' (Sagi-Bunic).

One of the most important tasks of the churches in Eastern Europe in the face of resurgent nationalisms might be to nurture the virtue of healthy (self-respectful) national humility. If national humiliation is the cause of the nationalist illness, national humility is its cure. The best road to humility is to stop gazing narcissistically at one's own image and attempt to perceive oneself through others' eyes. Adenauer is reported to have said, 'Germans are a strange people; I would not want to have them as my neighbours'. Post-World War Two Germans had every reason to make such a self-critical statement. Most Eastern European nations have more reason than they would like to think to say the same thing about themselves. If nations do not attune their own perspective about themselves to the perspectives other nations have about them, there will be no reconciliation between nations.

Third, *political clericalism*. In Eastern European countries the legislation on the separation between church and state and on the privacy of religion was interpreted not only to bar religious communities from political activity, but also to prohibit any religious influence on the public scene. 'Religious liberty' had the narrow meaning of freedom to believe or not to believe and the freedom to participate or not to participate in the liturgical life of the church. Christian faith had to remain locked in the private, spiritual chambers of people's lives. Worse than the children in bourgeois families, Christians in socialist states were neither to be seen nor to be heard.

During and after the 1989 revolution (in Poland much earlier), the Christian faith walked boldly out to the streets and public squares. As the new governments are reclaiming the national heritage, they are seeking partnership with the leaders of the national churches, who understood themselves all along as the guardians of national heritage. And these churches themselves seem to be jumping at the opportunity to reassert Christian values in public life. With the capital gained by having been seen as a symbol of resistance to the all-powerful state, the churches have acquired a good share of the new market of social power. The more or less open merger between church and state seems to have been decided. As a result, many smaller – mainly Protestant – churches (and atheists) have an uncomfortable sense that they might be swallowed by the new giants. If the forced Christian political abstinence of the national churches is replaced by politically active clericalism, then a cultural and political oppression, or at least marginalization, of the smaller churches will result.

Against political clericalism Christians have to affirm the lay-character of that state. The first task of the church in relation to the state is to remain the church. Only if it keeps its distance from the state will it be able to be true to its prophetic calling in a given society. The editorial of the Croatian Catholic weekly, *Glas koncila*, rightly cautions: 'It is timely to warn that a clear distinction between

Church and the state is to be maintained. As they were distinct in the period of conflict, so they have to be distinct in the period of desired open cooperation. In a democracy there is neither a state religion nor state Church... The Church needs to remain free and independent, and in the new circumstances it has to fulfill its duty as the critical conscience of the society in which it lives.¹⁴

The temptation of political clericalism underscores the importance of Christian ecumenism. The closer a dominant national religious group comes to the (nationalist) government, the more it will be prone to marginalize its smaller sister churches in a given state and to be antagonistic toward the churches in the neighbouring states. Even the little ecumenical life that survived communist 'divide and rule' strategy is in some Eastern European countries all but snuffed out. As individual Christians in Eastern Europe today are challenged to show that their loyalty to the church of Jesus Christ is greater than their loyalty to their nation, so the Christian churches are challenged to show that their loyalty to one another and to their common Lord is greater than their loyalty to the projects of their national governments. If it is true that there can be no peace between the nations without peace between religions (as H. Küng has emphasized tirelessly in recent years¹⁵), then the churches will be able to foster peace, rather than cause strife, only if they take their ecumenical task with utmost seriousness.

V

Genuine revolutions are acts of liberation. The destiny of a revolution depends on the fate of freedom. Hence the main challenge for every successful revolution is to protect the freedom newly acquired. No matter how the liberation took place, whether as a gift to the people by the enlightened government or as an act of the people themselves, preserving freedom will have to be the task of the whole people.

One of the most insightful statements on the risks and opportunities of freedom comes from the Apostle Paul. He writes, 'For freedom Christ has set us free; stand

fast, therefore, and do not submit again to a yoke of slavery.... For you are called to freedom, brethren; only do not use your freedom as an opportunity for the flesh, but through love be servants of one another' (Gal. 5:1, 13). I do not want to suggest that we identify the freedom of which Paul speaks with political and economic freedom. But I do believe that the dangers and the challenges of the freedom gained through God's act of grace and that gained through revolutionary action are analogous. Whether Eastern European countries will fall prey to the unclean spirits I have described or not will depend on how they master the danger of losing or misusing their freedom and whether they rise to the challenge to preserve their freedom and use it for the common good.

The first danger is of falling back into the old forms of slavery. Where nationalist rule replaces communist rule, one form of slavery is succeeded by another. Bureaucratic socialism understands freedom as assimilation of the individual into the socialist state; nationalistic totalitarianism understands it as incorporation of the individual into the national organism. Both give the name 'freedom' to what is in fact slavery. In the name of freedom Eastern European people need to resist the manipulation of their feelings of national loyalty by the leaders who idolatrously exalt national virtues, fabricate national enemies, and exaggerate wounds their nation has suffered from others – all in order to justify their totalitarian rule. People will remain free only if they refuse to allow nationhood to dominate their sense of identity and if they reject the notion that their highest purpose is to contribute to the functioning of the national organism. Free people are not the willing slaves of their 'paternal' nation-states.

In the name of their freedom, Eastern European people need to resist any attempts of the church leadership to treat them as minors and assert itself in the political arena in their place. The people of God need to make a stand against their pastors if these want to portray themselves as the exclusive authentic interpreters of what one might call the economic and

political *sensus fidelium*. It belongs to the ecclesial freedom of Christians to have the right to express their own intelligent opinions about political life from the Christian perspective. Responsible church leadership will respect this right (as was emphasized by Vatican II). Free people are not minors of their 'maternal' churches.¹⁶

The second danger is the misuse of freedom as 'an opportunity for the flesh'. According to the popular liberal philosophy that is making inroads into Eastern Europe along with the market economy, to be free means to be one's own master and pursue one's own interests unhindered by others, as long as one respects that same freedom in others. Freedom thus means: I am free from others and they are free from me. No doubt, this *is* freedom, and such freedom is better than the communist or nationalist form of slavery. But is this true freedom? Can I be truly free in isolation from others (when I am free *from* others)? Am I truly free when I pursue my own interests and leave my neighbour alone in his joys and sufferings? Has not the very notion of liberty here been invaded by a slavery to selfish, 'fleshly' desires? *Any freedom in which the chains of slavery to my own egoism remain intact is a deficient freedom.* Human freedom comes to its fulfilment only in community, in the mutual service of love. As J. Moltmann writes, 'I am free and feel free where I am appreciated and accepted and where I appreciate and accept others. I become truly free when I open my life for others and share it with them, and when others open their life to me and share it with me. Then the other person is no longer a limitation on my freedom, but enlarges my freedom.... This is the social side of freedom. We call it love, or solidarity.'¹⁷

The unclean spirits threatening Eastern Europe after the collapse of bureaucratic socialism are the spirits of a slavery to powers of totalitarian nationalism and to inhuman egoism. They can be countered only through the implementation of equal freedoms for all citizens, irrespective of their ethnic or religious affiliation, and by the affirmation of solidarity, especially with the growing army of oppressed and

marginalized people and the endangered environment.

VI

Together with peoples of other religions and with atheists, Christians in Eastern Europe have a responsibility to prevent the sweet fruit of the 1989 revolution from turning bitter. The unclean spirits of slavery must be resisted by establishing appropriate social institutions and nurturing a dialogical culture of solidarity. Institutions and cultural sentiments are inseparable: both are necessary and both reinforce each other. Without institutional backing, cultural sentiments are impotent; without appropriate cultural sentiments, institutions are ineffective. (Correspondingly, there is also reinforcement between irrational institutions and totalitarian culture. Bureaucratic socialism provides a case study in how an irrational and oppressive system makes corruption and oppression in the exchange between people rational.)

A revolution will be short-lived if it rests only on the sentiments and efforts of individual persons. Its achievements need to be institutionalized. It is not enough, for instance, to recognize the right to participate in political life. This right has to be enshrined in constitutional provisions for popular elections, which seem the best way of securing political participation in modern societies. 'Elections must be regular, at specified times. They must be contested, as open as possible to every viewpoint and all interested parties. They must be decisive, effectively bestowing governing authority upon the elected party or persons.'¹⁸ Similarly, institutional provision must be made to secure other rights, including the right of sustenance.

In Eastern European countries, institutional changes are the first order of the day. In the last days of communist regimes, totalitarian demagogues were trying to persuade people that they were not ready for democracy. Yet totalitarian schools are not the place to learn democracy. Like walking, democracy is best learned by trying, by taking the first, maybe still insecure, *democratic* steps.

Important as institutional changes are,

they cannot stand on their own feet. Without corresponding sentiments and behavioural habits, they are little more than empty shells. In many Eastern European countries 'totalitarian culture' is dominant; a nation or group towers on the value-scale over the individual person, solutions for problems are expected from strong leaders, personal opinion is identified with absolute truth, and compromise deemed a loss of honour. These cultural traits were exploited and reinforced by Marxist-Leninist ideology with its holistic view of society, its stress on the avant-garde role of the communist party with the great leader at its head, and its pretension to infallible knowledge. In the face of this 'totalitarian culture' Christians in Eastern European countries should foster acceptance of a culturally, ethnically, and religiously pluralistic society, bolster trust in and respect for democratic procedures, and inspire courage for fallibilistic (though not relativistic) perspectives on social visions. These features of democratic culture are the condition of solving the normative problems of common life through responsible and respectful mutual persuasion, rather than through the open or hidden use of brute force.

Democratic culture by itself, however, will not suffice. Democratic procedures are only the *form* in which the problems of market economy, such as marginalization of social groups, destruction of nature, or monetarization of relations, should be solved. These procedures do not provide the content of the solutions. Along with other social groups, Christians need to assert their own vision of the good life in *public moral discourse*, based on the revelation of God in Christ and expressed in their hope for the new creation. They should participate in the social interchange in which particular social players mutually enrich their own perspectives on common life and in this way contribute to the formation of mature democratic opinion and the animation of responsible democratic will.

Christian testimony about the good life in society will be credible and effective only if Christians can live it out before the

world in their ecclesial communities. The structures of the church and the ways of relating to one another in the church should reflect the reality of the new creation which its members are attempting to bring to bear on the great issues of the day. Christians, furthermore, should strive to anticipate the new creation in a small and broken way through their transformative actions in the world, at the same time protesting against the destruction of life and the perversion of justice through their prophetic withdrawals from the world.

Through the double testimony of life and of public moral discourse, Eastern European churches should keep the demons of cold-blooded economism, nationalistic totalitarianism, and political clericalism at a distance and direct the united capitalist and socialist brothers toward what should be their common home in the household of the Father.¹⁹

- 1 My comments here are based upon the course of events up to October 1990.
- 2 See on that problem M.Volf, "Democracy and the Crisis of the Socialist Project. Toward a Post-Revolutionary Theology of Liberation," in *Transformation*, 7, no.4 (1990).
- 3 See M.Volf, *Zukunft der Arbeit—Arbeit der Zukunft: Der Arbeitsbegriff bei Karl Marx und seine theologische Wertung* (München: Kaiser, 1988), 39ff; M.Volf, "God, Freedom, and Grace: Reflections on the Essentiality of Atheism for Marx and Marxism," in *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 31 (1989): 213–229.
- 4 See D.Hay, *Economics Today. A Christian Critique* (Leicester: Apollos, 1989), 204.
- 5 For a short evaluation of market economy and the need for its (preferably indirect) steering see M.Volf, *Work in the Spirit: Toward a Theology of Work* (New York: Oxford University Press, 1991).
- 6 See J.Habermas, "Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf: Was heisst Sozialismus heute?" in *Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990), 179–204, 179ff.
- 7 N.Wolterstorff, *Until Justice & Peace Embrace* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 81.
- 8 See on that M.Volf, *Work in the Spirit*, Chap.V.
- 9 Cf. "The Oxford Declaration on Christian Faith and Economics," no.7, in *Transformation* 7, no.2 (1990), 2.
- 10 Wolterstorff, *Justice*, 109.
- 11 Wolterstorff, *Justice*, 114.
- 12 J.Habermas, "Die Stunde der nationalen Empfindung. Republikanische Gesinnung oder Nationalbewusstsein?" in *Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990), 157–166, 159.
- 13 R.J.Mouw, "Life in the Spirit in an Unjust World," in *The Holy Spirit. Renewing and Empowering Presence*, ed. G.Vanderveelde (Winfield: Wood Lake Books, 1988), 119–140, 134.
- 14 *Glas koncila*, 29, no.26 (1990) 2.
- 15 Most recently in H.Küng, *Projekt Weltethos* (München: Piper, 1990).
- 16 For "Father State" and "Mother Church" terminology in a

somewhat different context see J. Moltmann, "Is Protestantism the 'Religion of Freedom'?" in *On Freedom*, ed. L.S. Rouner (Boston University Studies in Philosophy and Religion, 10; Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989), 30–45, 30.

- 17 J. Moltmann, "Die Befreiung des Lebens: der Herr ist der Geist" (unpublished manuscript), 15.
- 18 R.J. Neuhaus, "Democracy—A Christian Imperative," in *Transformation* 7, no. 4 (1990).

19 This article was delivered as a lecture at the conference of Christians Associated for Relationships with Eastern Europe at Stony Point, October 5–6, 1990 at the celebration of the Day of Reformation at Evangelical Theological Faculty, Osijek, and as one of my Chavasse Lectures at Wycliffe Hall, Oxford, November 12, 1990. It was written during my time as Humboldt fellow in Tübingen, Germany. I am grateful to Mark Gundry for his comments on style.

- **Die Herausforderung des Islam in Europa**
- ***The Challenge of Islam in Europe***
- ***Le Défi de l'Islam en Europe***

Risto Soramies, Finland/Finlande/Finnland

SUMMARY

After the disappearance of Communism as a real danger to Europe and a serious challenge to Christianity, Islam is increasingly being seen in the role of a major challenger. The Islamic world and the West lived side by side for centuries, almost as if the other did not exist. The one did not and does not know, much less understand the other. The rise of the new Islamic consciousness and the Shiite revolution in Iran came as stunning surprises and as a shock for the West.

A movement of historical dimensions has brought Muslims and Christians physically together in post-war Europe. Whereas early in this century eight million Christians were living in Turkey and, at the most, 100,000 Muslims in Western Europe, there are less than 100,000 Christians in Turkey today and more than eight million Muslims in Western Europe. In many cases the Muslims intended to stay only for a limited time, to earn pounds or marks for a later better living back home, but their presence has become a permanent fact of life in Europe. Their percentage of the European population is most likely going to increase. Demographic developments point to this direction: the Muslim population in Europe has a higher birth rate than the host nations; in addition to that, the Muslim nations in North Africa and the Middle East are still in the midst of a population explosion. The European economies and health systems may turn out to be the future employers of millions of young Muslims from these regions. The challenge of Islam cannot then be ignored.

Islam challenges Western societies and churches on at least three levels: politics, society and religion. The problems are possibly of such a quality and magnitude that neither the politicians nor the churches may find the courage to discuss, let alone to tackle them. Islam is not just a religion in the sense of the European Enlightenment. There is no separation of 'church and state' in Islam. Islam is the only proper way to relate to God: to submit to His will. God is one, and His will is one. Islam aims at the rule of God's will in the personal sphere of life, in society and in the state. Giving up these goals would mean disobedience to God. Islam is religion, politics and jurisprudence in one.

On the political level the problem is obvious. A

European secular state is *per definitionem* neutral and thus pluralistic in religious matters. Christian churches have no fundamental objections here. Islam, however, must aim at changing the constitution of the state to comply with the *sharia* – the Islamic law. The dilemma crystallizes on the question of religious freedom: Islam as a system cannot tolerate apostasy. Its foundation, the *Quran* and the *hadith* (tradition) regard it as a major crime requiring punishment in this life. Since this rule is a divine regulation, it is not subject to negotiations.

According to Islam, everyday life must be brought under the religious law. Matters that for Christians, and certainly for the secular Europeans, are mere customs and conventions have a religious foundation for the Muslims: food rules, clothing, marital matters, the status of women, etc. A vivid illustration of this problem was the controversy around head scarves in the French schools in 1989: for the European mind a matter of style or taste, for many Muslims a divine command. Islamic religious instruction in schools would mean either teaching Islam as it is, *jihad* (holy war) included, or changing God's Word under the pressure of a secular school system. An impossible choice, indeed.

Politically it is possible to accommodate Muslims in Europe. There is no legitimate reason to deny them their right to found mosques and practise their religion. This applies to Muslims as individuals and groups. It is, however, impossible to accommodate Islam as a system with all consequences in Western society. It seems to me that the churches and the politicians have yet to realize this fact.

On the religious level the challenge is even more fundamental. Both Islam and Christianity claim to be universal. The central message of the church, the Gospel, is for Islam not only false, but intolerably blasphemous: God's Son becoming man, being crucified, dying for the sins of humanity, and this embedded in the teaching of the Trinity: the Man who died was God Himself (God was in Christ, etc.). Will the church proclaim that the Muslims may and should also believe in the Gospel, or will she reduce her message to morals and ethics?

The church has no choice but to accept the presence of Muslims on 'her turf'. She should try to improve the relations between Muslims and

Christians. It is important to speak to one another. Church groups should get acquainted with the Islamic groups in their communities. At the same time an open, fair and clear proclamation of the

Gospel to the Muslims is the duty and privilege of the church. Duty, because it was meant for all nations, Muslims need it as much as we do; privilege, because the evangel is Good News.

RÉSUMÉ

Après la disparition du communisme considéré comme un danger réel pour l'Europe et un défi pour le christianisme, l'islam paraît devoir jouer ce rôle! Le monde islamique et l'occident se sont côtoyés pendant des siècles, et ont vécu, chacun, comme si l'autre n'avait pas existé, ou presque. Chacun ignorait, et ignore encore, l'autre. Ni écoute, ni compréhension, mutuelles. Le nouvel élan de l'islam et la révolution chiite en Iran sont arrivées brutalement, et ont surpris l'occident, tout à coup stupéfait.

Un mouvement de dimension historique a rapproché les musulmans des chrétiens dans l'Europe de l'après-guerre. Alors qu'au début de ce siècle huit millions de chrétiens vivaient en Turquie, et, au plus, cent mille musulmans en Europe de l'Ouest, on compte actuellement moins de cent mille chrétiens en Turquie et plus de huit millions de musulmans en Europe de l'Ouest. Le plus souvent, les musulmans n'avaient pensé rester que pour une période limitée, pour gagner des livres et des marks et retourner en profiter chez eux, mais leur présence est devenue permanente en Europe. Leur pourcentage dans la population européenne va probablement augmenter. Les prévisions démographiques vont dans ce sens: le taux de natalité de la population islamique est plus élevée que celui des pays d'accueil; de plus, les pays musulmans d'Afrique du Nord et du Moyen Orient sont en pleine croissance, «explosive». Les économies européennes et les systèmes de santé seront peut-être les employeurs de millions de jeunes musulmans de ces régions. Le défi de l'islam ne peut pas être ignoré.

L'islam lance un défi aux Eglises occidentales sur trois plans au moins: politique, social, et religieux. Les problèmes sont tellement complexes, et si énormes, que ni les politiciens, ni les Eglises, ne trouveront peut-être le courage d'en discuter, et encore moins de s'y attaquer. L'islam n'est pas seulement une religion comme on l'entend en Europe depuis l'époque des Lumières. Il n'y a pas de séparation entre Eglise et Etat chez les musulmans. L'islam est la seule et unique relation légitime à Dieu: il signifie se soumettre à sa volonté. Dieu est unique et unique est sa volonté. Le but de l'islam, c'est le règne de la volonté de Dieu dans la vie personnelle, dans la société, et au sein de l'Etat. Y renoncer serait désobéir à Dieu. L'islam, c'est tout à la fois une

religion, une politique, et une jurisprudence.

Sur le plan politique, le problème est flagrant. En Europe, l'Etat, séculier, est, par définition, neutre et pluraliste en matière religieuse. Les Eglises chrétiennes n'ont pas d'objection fondamentale sur ce point, alors que l'islam *doit* essayer de changer la constitution de l'Etat pour satisfaire à la *charia*, la loi islamique. Le dilemme se cristallise donc sur la question de la liberté religieuse: l'islam en tant que système ne peut tolérer l'apostasie, car son fondement, le Coran et la *hadith* (tradition) la considèrent comme un crime majeur qu'il faut punir dès la vie présente. Comme cette loi est divine, il n'y a pas de négociation possible.

Selon l'islam, la vie de tous les jours doit être soumise à la loi religieuse. Les choses qui, pour les chrétiens et les Européens en général sont affaire de coutume ou de convention, ont pour le musulman une base religieuse; c'est le cas, par exemple, des lois alimentaires, de l'habillement, du mariage et du statut des femmes, etc. L'affaire des «foulards islamiques» en 1989 dans les écoles françaises en est une bonne illustration. Pour l'Européen, c'est une question de mode et de goût, mais pour de nombreux musulmans il s'agit d'un commandement divin. L'enseignement religieux islamique dans les écoles impliquerait que l'on enseigne l'islam tel qu'il est, y compris le *djihad* (la guerre sainte), ou que l'on change la Parole de Dieu sous la pression d'un système scolaire séculier. Un choix impossible!

Politiquement, il serait possible de faire une place aux musulmans en Europe. Il n'y a pas de raison valable de les empêcher de construire des mosquées et de pratiquer leur religion. Ceci s'applique aux musulmans en tant qu'individus et aux groupes islamiques. Mais il est impossible de concilier l'islam comme système avec l'Europe, à cause de toutes les conséquences que devrait supporter la société occidentale. Il me semble que tant les Eglises que les hommes politiques ont encore à s'en rendre compte.

Du point de vue religieux, le défi est encore plus fondamental. L'islam et le christianisme prétendent, tous deux, à l'universalité. Le message central de l'Eglise, l'Evangile, n'est pas seulement *faux* pour le musulman, mais *blasphématoire*: le Fils de Dieu qui devient homme, qui est crucifié, qui meurt pour les péchés de l'humanité, et ceci articulé sur la

doctrine de la Trinité, l'homme qui est mort étant Dieu lui-même («Dieu était en Christ», etc.). L'Eglise va-t-elle proclamer que les musulmans aussi peuvent, et doivent, croire à l'Evangile, ou va-t-elle réduire son message à sa composante éthique ou morale?

L'Eglise n'a pas le choix: elle doit accepter la présence des musulmans sur «son territoire». Qu'elle essaie d'améliorer les relations entre musulmans et chrétiens! Le dialogue est important. Les groupes

chrétiens devraient faire la connaissance des groupes musulmans de leur ville. En même temps, il est du devoir de l'Eglise, comme c'est aussi son privilège, de proclamer l'Evangile aux musulmans d'une manière ouverte, loyale, et claire. C'est son *devoir* parce que l'Evangile est pour toutes les nations. Les musulmans en ont autant besoin que nous. C'est son *privilège* parce que cet *euaggelion* est la *Bonne Nouvelle*.

ZUSAMMENFASSUNG

Nach dem Wegfall des Kommunismus als realer Bedrohung für Europa und ernsthafter Herausforderung der Christenheit, wird der Islam in zunehmender Weise als Hauptherausforderung gesehen. Seit Jahrhunderten lebten die islamische Welt und der Westen nebeneinander, fast so, als ob der jeweils andere nicht existiere. Man kannte und kennt einander nicht, geschweige daß man einander verstünde. Das Wiedererwachen eines neuen islamischen Bewußtseins und die schiltische Revolution waren für den Westen völlig überraschend, ja ein Schock.

Im Nachkriegseuropa brachte eine Völkerbewegung historischen Ausmaßes Moslems und Christen einander näher. Während zu Beginn des Jahrhunderts noch acht Millionen Christen in der Türkei lebten, aber höchstens 100.000 Moslems im Westen, verkehrte sich die Situation bis heute, so daß nun weniger als 100.000 Christen in der Türkei, aber mehr als acht Millionen Moslems im Westen leben. Vielfach wollten die Moslems nur eine begrenzte Zeit bleiben, um genügend Geld für ein besseres Leben in der Heimat zu verdienen, doch wurde ihre Präsenz zum dauernden Faktum für das Leben in Europa. Ihr Anteil an der europäischen Bevölkerung dürfte weiter zunehmen. Demographische Entwicklungen deuten ebenfalls in diese Richtung: die moslemische Bevölkerung hat eine bedeutend höhere Geburtenrate als die entsprechenden Gastländer. Dazu kommt, daß die moslemischen Nationen Nordafrikas und des Mittleren Ostens gerade eine Geburtenexplosion erleben. Die europäische Wirtschaft wird in der Zukunft Arbeitgeber für Millionen junger Moslems dieser Regionen sein. Die Herausforderung des Islam kann nicht mehr ignoriert werden.

Der Islam fordert die westlichen Gesellschaften und Kirchen auf wenigstens drei Ebenen heraus: In Politik, Gesellschaft und Religion. Die Probleme sind wahrscheinlich qualitativ von solchem Ausmaß, daß weder die Politiker noch die Kirchen den Mut zur Diskussion finden werden, wenn sie bei der Lösung allein gelassen werden. Der Islam ist nicht einfach

eine Religion im Sinne der europäischen Aufklärung. Die Trennung von Kirche und Staat ist ihm unbekannt. Er versteht sich als der einzig richtige Weg, um zu Gott zu gelangen, sich seinem Willen zu unterwerfen. Gott ist einer, so auch sein Wille. Der Islam zielt also auf die Verwirklichung des Willens Gottes im persönlichen Leben, in Gesellschaft und Staat. Eine Aufgabe dieser Ziele wäre Ungehorsam Gott gegenüber. Der Islam ist Religion, Politik und Rechtsprechung in einem.

Offensichtlich wird das Problem auf der politischen Ebene. Ein europäischer Staat ist per definitionem neutral und in religiösen Fragen plural. Die christlichen Kirchen erheben hier keine grundsätzlichen Einwände. Der Islam jedoch wird darauf drängen, die Verfassung eines Staates zu ändern, um so die Sharia, die islamische Rechtsprechung, zur Geltung zu bringen. Das Dilemma wird an der Frage der Religionsfreiheit offenbar: Der Islam als System kann Abtrünnigkeit nicht tolerieren. Seine Grundlagen, der Koran und die hadith (Tradition) betrachten Abtrünnigkeit als schweres Verbrechen, daß Strafe noch in diesem Leben erfordert. Da dieses Gesetz göttliche Anordnung ist, kann es nicht Gegenstand von Verhandlungen werden.

Nach dem Islam muß das tägliche Leben unter dem religiösen Gesetz stehen. Verhaltensweisen, die für Christen, sicherlich aber für den säkularen Europäer, schlicht auf Herkommen und Konvention beruhen, haben für Moslems durchaus eine religiöse Dimension: Speisegesetze, Kleidung, Fragen der Heirat, die Stellung der Frau usw. Ein lebendiges Beispiel für diese Problematik zeigte sich in der Kontroverse um das Tragen von Kopftüchern 1989 in französischen Schulen: für einen Europäer eine Stil- und Geschmacksfrage, für viele Moslems jedoch göttliches Gebot. Islamische Unterweisung in den Schulen bedeutete entweder den Islam so zu lehren wie er ist, inklusive jihad (heiliger Krieg), oder aber das 'Wort Gottes' unter dem Druck eines säkularen Schulsystems zu ändern. In der Tat eine unmögliche Wahl.

Politisch ist es möglich, Moslems in Europa zu

akkomodieren. Es gibt jedenfalls keinen legitimen Grund, ihnen das Recht zum Bau von Moscheen und zur Ausübung ihrer Religion zu verweigern. Dies bezieht sich sowohl auf das Individuum als auch auf Gruppen. Die Akkomodation des Islams mit allen Konsequenzen in die westliche Gesellschaft ist freilich unmöglich. Ich denke, daß die Kirchen und die Politiker diese Tatsache zur Kenntnis nehmen sollten.

Auf der religiösen Ebene ist die Herausforderung noch grundsätzlicherer Art. Sowohl Islam als auch Christentum erheben einen universellen Anspruch. Die zentrale Botschaft der Kirche, das Evangelium, erscheint dem Islam nicht nur falsch, sondern bedeutet ihm eine unerträgliche Blasphemie: Gottes Sohn wurde Mensch, gekreuzigt, starb für die Sünden der Menschheit, und dies alles eingebettet in der Lehre von der Trinität: der Mensch,

der starb, war Gott selbst. (Gott war in Christus usw.) Wird die Kirche dazu einladen, daß Moslems an das Evangelium glauben können und sollten, oder wird sie ihre Botschaft auf Moral und Ethik verkürzen?

Die Kirche hat keine Wahl. Sie wird die Präsenz von Moslems sozusagen vor ihrer Tür akzeptieren müssen. Sie sollte versuchen, die Beziehungen zwischen Moslems und Christen zu vertiefen. Das gemeinsame Gespräch ist wichtig. Gemeindekreise sollten islamische Gruppen in ihrer Kommune kennenlernen. Eine offene, faire und klare Verkündigung des Evangeliums bei solchen Gelegenheiten gegenüber den Moslems ist Pflicht und Privileg der Kirche. Pflicht, weil das Evangelium allen Völker gilt; Moslems brauchen es ebenso wie wir. Privileg, weil das *euangelion* die Frohe Botschaft ist.

Im Frühjahr 1977 unterhielt ich mich mit zwei Iranisten im Institut für Orientalistik der Universität München. Es waren Forscher, die einige Jahre im Iran gewohnt hatten und die sich in der Geschichte und Sprache des Landes bestens auskannten. Da mir wiederum die Verhältnisse in der Türkei einigermaßen vertraut waren, verglichen wir diese beiden interessanten Länder und Völker miteinander. Zu der Zeit herrschte in der Türkei beinahe ein Bürgerkrieg. Die Iranisten waren der festen Überzeugung, daß im Iran keine Revolution möglich sei: keine kommunistische, denn dazu sei die persische Jugend zu bürgerlich – ungeachtet aller politischen Umtriebe –, und keine islamische, denn der radikale Islam habe ganz einfach nicht genügend Anhänger.

Im Jahre 1978 weilte der Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika, Jimmy Carter, als Gast des Schahs in Teheran und hielt dort eine wirkungsvoll an die Öffentlichkeit gebrachte Tischrede, in der er den Iran als eine *Insel des Friedens* im von vielerlei Konflikten heimgesuchten Nahen-Osten darstellte. Bereits im folgenden Jahr war Ajatollah Khomeini an der Macht in Teheran. Er war einer der merkwürdigsten und rücksichtslosesten Führer unserer Zeit, von den Volksmengen bejubelt und nach dem festen Glauben von Millionen Menschen von Gott berufen. Die Herausforderung des Islam nahm nicht mit dem Ajatollah ihren Anfang – die Wurzeln liegen viel weiter zurück –, aber die iranische Revolution brachte vor die

Augen des Westens eine Welt, an deren Existenz man nicht mehr geglaubt hatte, und sie zeigte, wie wenig wir hier den Orient und den Islam kennen. Das Problem wird dadurch nicht geringer, daß Europa im Orient wahrscheinlich noch weniger bekannt ist, obwohl oberflächliches Wissen über uns in alle Welt getragen wird.

Jahrhundertlang haben der Islam und das Christentum als Nachbarn existiert, trotzdem aber in zwei verschiedenen Welten. Man konnte in beiden Welten leben, ohne auf den anderen Rücksicht zu nehmen. Aber unsere Welt hat sich gewandelt. Die Herausforderung des Islam ist konkret: Millionen von Moslems leben unter uns. Der Göttinger Professor Jouko Martikainen sagte 1987 bei einer Theologentagung in Ryttylä (Finnland) – also vor den Aufständen in den sozialistischen Ländern – der marxistische Atheismus sei für die Christenheit nur ein Aufwärmen vor der eigentlichen Herausforderung, dem Islam. Der Marxismus hatte ein gutes Jahrhundert Bestand. Jahrzehntlang wurde er mit Hilfe der staatlichen Macht am Leben erhalten, obwohl er schon lange die Unterstützung des Volkes verloren hatte. Der Islam dagegen ist 1400 Jahre alt und hat die Unterstützung von Millionen gewöhnlicher Menschen. Das erklärte Ziel des Islam ist es, die Welt zu erobern.

Im Juni 1989, bei der Konferenz der europäischen Moslems in den Niederlanden, wurde verlangt, dem Islam den Status einer offiziellen Religion zu geben¹. Bei der Konfe-

renz sprach u.a. der ehemalige stellvertretende Ministerpräsident der Türkei, Prof. Necmettin Erbakan, zu den in Europa lebenden Türken:

„Der Europäer ist Krank. Wir haben eine Medizin, die ihn gesund macht. Wir haben nunmehr drei Jahre an dieser Sache gearbeitet. Der Islam gewinnt an Gestalt in Europa. Alle Europäer werden noch Moslems werden. Wir werden Rom erobern! Ihr seid die neue Armee von Sultan Fatih. (*Fatih* oder *der Eroberer* war Sultan Mehmet II, der Konstantinopel von den Christen im Jahre 1453 erobert hat). Europa wird den Islam von euch lernen! Wir sehen, daß die Jugend Europas drogenabhängig ist. Mehr als die Hälfte von ihnen benutzt Opium und trinkt Alkohol. Sie kommen mit allerlei Verbrechen in Kontakt. Die, die den Verstand noch beisammen haben, schreien: „Hilfe, Hilfe!“ Nur der Islam kann sie retten.“²

Am Anfang unseres Jahrhunderts lebten auf dem Gebiet der heutigen Türkei noch acht Millionen Christen und in West-Europa nur 100.000 Moslems. Jetzt gibt es in West-Europa acht Millionen Moslems (einige neuere Schätzungen sprechen sogar von 12,5 Millionen) und in der Türkei knapp 100.000 Christen (syrisch-orthodoxe, Griechen und Armenier). In der Nachkriegszeit, hauptsächlich erst seit den 60-er Jahren, sind nach West-Europa so viele Moslems gezogen, wie Schweden Einwohner hat (wenn die neueren Schätzungen stimmen, so viele wie Schweden und Finnland zusammen). Historisch gesehen ist diese Entwicklung erstaunlich friedlich verlaufen. Die kleinen Zusammenstöße hier und dort, so traurig und verurteilungswürdig sie auch sind, sind wirklich nur Ausnahmen. Die größten moslemischen Minderheiten befinden sich in Frankreich, England und Deutschland. Prozentual ist die moslemische Minderheit in Belgien die größte. Mit Europa meine ich hier West-Europa. In Ost-Europa gibt es Moslems schon seit Jahrhunderten und die Herausforderung des Islam ist in Ost-Europa eine andere – jedenfalls bisher.

Erst allmählich hat man in Europa begriffen, daß diese Minderheiten gekommen sind, um zu bleiben. Z. B. in Deutschland hat man die Gastarbeiter wirklich nur für vorübergehende Gäste gehalten, die irgendwann in

ihre Heimatländer zurückkehren werden. Man hat aber die Rückkehr nicht zur Bedingung gemacht, wie teilweise z.B. in der Schweiz, und so hat sich die moslemische Bevölkerung nach und nach an ihre neue Heimat gewöhnt. Die Rückkehrabsichten geraten langsam in Vergessenheit. Der größte Teil der moslemischen Bevölkerung in Deutschland ist türkisch (ca. 1,8 – 2 Mio.). Es wird wohl lange dauern, bis der Entschluß der Türken, nicht in die Heimat zurückzukehren, so endgültig ist, daß sie die deutsche Staatsangehörigkeit beantragen.

Auf jeden Fall steht fest, daß die moslemische Bevölkerung in Europa nicht abnimmt. Die Zahlen und Voraussagen der Demographen besagen aus zwei Gründen das Gegenteil. Erstens: Die Pakistani in England, die Algerier in Frankreich und die Türken in Deutschland vermehren sich, während die einheimische Bevölkerung abnimmt.

Zweitens: Die islamischen Völker um Europa (Nord-Afrika, der Nahe und Mittlere Osten) wachsen der Einwohnerzahl nach explosionsartig und sind deshalb sehr jung (2/3 aller Algerier sind jünger als 25 Jahre). In 30 Jahren gibt es in Nord-Afrika 300, in Ägypten, in der Türkei und im Iran je 100 Millionen Einwohner. Es ist für diese Völker unmöglich, für ihre Jugend genügend Arbeitsplätze zu schaffen, und für Europa ist es immer schwieriger, die Renten für die älter werdende Bevölkerung zu zahlen und Arbeitskräfte für viele Berufszweige zu finden. Der Direktor des französischen Instituts für internationale Beziehungen, Pierre Lellouche, schätzt dann auch, daß es im Jahre 2020 in West-Europa 25 – 65 Millionen Moslems geben wird.³

Regional ist die Entwicklung noch viel radikaler, denn die Einwanderer lassen sich nicht gleichmäßig in Europa nieder, sondern bevorzugt in den Industriegebieten. Schon jetzt ist jeder dritte Jugendliche, der in Mannheim in das Arbeitsleben eintritt, ein Moslem. Im Zentrum von Mannheim gibt es eine Schule, in der 90 % der Schüler Moslems sind.

Diese Zahlen könnte man fortsetzen (z.B. ist die türkische Bevölkerung in Deutschland ebenso dicht wie die finnische Bevölkerung in der Provinz Oulu usw.), aber bereits sie zeigen, daß die islamische Herausforde-

rung in unserer Gesellschaft und in unseren Kirchen nicht ohne Beachtung bleiben darf. Im Augenblick sind die durch die islamische Herausforderung aufgeworfenen Fragen meiner Ansicht nach ungelöst. Man kann, will und wagt nicht, darüber offen zu reden. Die Diskussion wird durch viele Tabus erschwert. Die Stammtischgespräche sind rassistisch gefärbt, und in der Öffentlichkeit ist die Diskussion moralisierend.

WAS IST DER ISLAM?

Für einen Außenstehenden ist der Islam eine von Muhammed etwa 600 Jahre n. Chr. auf der arabischen Halbinsel gegründete monotheistische Religion, die sich in ihren ersten Jahrhunderten erstaunlich schnell in den traditionell christlichen Ländern verbreitete. Die Moslems selbst sehen die Sache aus zwei Gründen anders. Erstens: Für sie ist der Islam keine Religion unter Religionen, sondern die einzige vernünftige, natürliche und mögliche Art, nach dem Willen Gottes zu leben. Zweitens: Muhammed hat den Islam nicht gegründet, sondern der Islam hat schon immer existiert. Alle Propheten von Adam bis Abraham, Alexander dem Großen (!) und Jesus haben den Islam gelehrt.

Das Wort *Islam* bedeutet *Unterwerfung*, nämlich die Unterwerfung unter den Willen Gottes. In der jüngsten Zeit bin ich oft auch auf eine andere Deutung gestoßen, wobei das Wort Islam aus der semitischen Wurzel *slm* *Frieden* abgeleitet wird⁴. Die erste jedoch ist die klassische und höchstwahrscheinlich die richtige Erklärung. Jemand, der sich zum Islam bekennt, ist ein Moslem, ein dem Willen Gottes *Unterworfener*.

Ich verwende hier bewußt das Wort *Gott* und nicht *Allah*, denn nach dem Selbstverständnis des Islam ist *Allah* kein Eigenname im eigentlichen Sinn des Wortes. Der Eigenname würde voraussetzen, daß es auch andere Götter gibt. *Allah* bedeutet ganz einfach Gott, der Gott. Auch christliche Araber benutzen für Gott das Wort *Allah*. Eine andere Frage ist, ob man den islamischen Gott und den Gott des Evangeliums, der in Jesus Christus Mensch geworden ist, für einen und denselben halten kann.

Der im Jahre 1980 in London zusammengekommene Islamrat für Europa definierte

in seinem Kommuniqué: 'Der Islam ist ein Glaube, eine Lebensweise und eine Bewegung zur Aufrichtung der islamischen Ordnung in der Welt.'⁵ Der Islam ist keine Religion im westlichen Sinne. Er ist eine Religion, eine alles abdeckende Lebensregel und Lebensweise, eine Kultur, die richtige Staatslehre und Politik.

Der Islam ist die einzig mögliche Art, sich gegenüber Gott zu verhalten: Sich seinem Willen zu unterwerfen. Der Wille Gottes, das *Sharia*-Gesetz, das im Koran und in der islamischen Tradition offenbart wird, muß im Leben des Einzelnen und in der Gesellschaft zur Geltung gebracht werden. *Sharia* ist auf allen Lebensgebieten bestimmend, sie ist nicht teilbar. Deshalb ist sogar die Kleidung nach *Sharia* – die Verschleierung der Frauen, usw. – eine religiöse und deshalb unveräußerliche Frage. Der rechte Staat ist wiederum der, der die *Sharia* befolgt und fördert. Da es nur einen Gott gibt, gibt es nur einen göttlichen Willen. Widerstand gegen *Sharia* ist Aufstand gegen Gott und gegen den Islam.

Der Erfolg Muhammeds und des Islam in den ersten Jahrzehnten war erstaunlich. Der Islam ist eine siegreiche Religion. Die Siege haben das Eigenverständnis des Islam geformt, und sie passen gut zu dessen Gottesbegriff. Der Islam ist eine von Gott gegebene Religion, er kann nicht Niederlagen erleiden, deshalb glückt den Propheten alles, und deshalb sind die Reden der Christen über Golgatha für den Islam völlig unverständlich und sogar gotteslästerlich.

Der Islam ist eine wirkliche Herausforderung, die wir nicht ignorieren können. Der Islam fordert uns Europäer auf drei Gebieten heraus, die wie ineinander liegende Kreise sind: Der äußere Kreis ist die Politik oder der Staat; der mittlere Kreis ist die Gesellschaft, das europäische Leben in seinen alltäglichen Formen; der innere Kreis ist die Kirche und die Religion. Im inneren Kreis könnten wir uns noch einen Mittelpunkt vorstellen, der das Individuum darstellt. Da die islamische Herausforderung vor allem eine religiöse Herausforderung ist, meine ich hier das Individuum als Christ. Das Außerachtlassen der religiösen Dimension in Bezug auf den Islam führt unweigerlich zu Mißverständnissen.

Propheten alles, und deshalb sind die Reden der Christen über Golgatha für den Islam völlig unverständlich und sogar gotteslästerlich.

Der Islam ist eine wirkliche Herausforderung, die wir nicht ignorieren können. Der Islam fordert uns Europäer auf drei Gebieten heraus, die wie ineinander liegende Kreise sind: Der äußere Kreis ist die Politik oder der Staat; der mittlere Kreis ist die Gesellschaft, das europäische Leben in seinen alltäglichen Formen; der innere Kreis ist die Kirche und die Religion. Im inneren Kreis könnten wir uns noch einen Mittelpunkt vorstellen, der das Individuum darstellt. Da die islamische Herausforderung vor allem eine religiöse Herausforderung ist, meine ich hier das Individuum als Christ. Das Außerrachtlassen der religiösen Dimension in Bezug auf den Islam führt unweigerlich zu Mißverständnissen.

DIE ISLAMISCHE HERAUSFORDERUNG AN DEN STAAT

Auch in Bezug auf politische Fragen bleibt der Islam religiös. Im Januar 1990 wurde im ZDF die Serie 'Du Christ, ich Moslem' ausgestrahlt, in deren drittem Teil u.a. ein junger Türke zu Wort kam. Er war strikt gegen die Vermengung von Politik und Religion. Auch er kannte seine eigene Religion also nicht. Der Islam ist Politik. Die Schwierigkeit in der öffentlichen Diskussion liegt dann auch darin, daß der Unterschied im islamischen und im westlichen Denken nicht begriffen wird. Auch junge Moslems, die hier aufgewachsen sind, sind sich dessen oft nicht bewußt.

Nach dem Islam ist die Welt in zwei Häuser eingeteilt. *Dar ul Islam* ist das Haus des Islam, in dem der Islam in religiöser, gesellschaftlicher und staatlicher Hinsicht herrscht. Das Ziel des Islam ist also, die ganze Welt unter die Herrschaft *Dar ul Islam* zu bringen. Der Teil der Welt wiederum, der noch nicht unter islamischer Herrschaft ist, wird bezeichnenderweise *das Haus des Krieges, Dar ul Harb*, genannt⁶. Krieg bedeutet hier nicht unbedingt bewaffneten Krieg (er bedeutet auch dieses, wie das Beispiel des Koran und Muhammeds zeigen), sondern

Anstrengungen, die Ziele des Islam zu verwirklichen. Dort, wo der Islam nicht total herrschend ist, muß man die Herrschaft des Islam anstreben, dafür kämpfen. Ich weiß, daß es Moslems gibt, zumal westliche, die das Ganze gern anders darstellen, aber der Koran und die islamischen Gelehrten sprechen hier eine deutliche Sprache.

Und was ist mit den Bemühungen des Islam, den Status einer offiziellen Religion zu erreichen? Ein im Geiste der Aufklärungszeit entstandener westlicher, säkularer Staat kann verschiedene Religionen grundsätzlich nicht unterschiedlich behandeln. So ist es dann auch eine demographische Frage der Zeit, wann der Islam in Europa eine offizielle Stellung erlangen wird. Soweit ich weiß, haben Belgien und Österreich dem Islam bereits einen solchen Status verliehen.

Das Problem ist nur, daß der Staat im Verständnis des Islam eine andere Funktion hat als nach dem westlichen Denken. Begriffe bekommen in unterschiedlichen Umgebungen unterschiedliche Inhalte. In Europa bedeutet z.B. Religionsfreiheit die Freiheit jedes Einzelnen, seine Religion zu wählen oder religionslos zu sein. Auch der Islam hat immer eine gewisse Religionsfreiheit gewährt. Jahrhundertlang war sie in den islamischen Ländern größer als in Europa. Im Islam bedeutet Religionsfreiheit jedermanns Freiheit, bei seinem Glauben zu bleiben (nur für Juden und Christen), den Glauben zu wechseln und vor allem die Freiheit, sich dem Islam anzuschließen. Eine Abkehr vom Islam dagegen war immer und ist immer noch streng verboten und wird nach der Religion mit der Todesstrafe geahndet⁷. Dieses Denken ist in den islamischen Ländern sehr stark; selbst in der sog. laizistischen Türkei, wo also Religion und Staat voneinander getrennt sein sollten. Soweit mir bekannt, wird diese Regel nur von wenigen Staaten buchstäblich befolgt, aber in allen islamischen Ländern wird jedem, der dem Islam abgeschworen hat, das Leben schwer gemacht. Die Staaten fördern die Religion ganz unverhohlen. Es ist nicht zu erwarten, daß hier eine breite Liberalisierung einsetzt, denn der Religionsfreiheit sind in Gottes Wort und in der Tradition enge Grenzen gesetzt.

Kann ein in religiöser Hinsicht neutraler westlicher Staat einer Religion eine offizielle Stellung verleihen, die die staatsgründende liberale Weltanschauung verneint? Solange es nur eine geringe Anzahl Vertreter der fraglichen Religion gibt, ist das Problem nicht brennend, aber wenn ihr Anteil an der Bevölkerung wächst, können Probleme nicht ausbleiben. Meiner Ansicht nach ist dieses Problemfeld bisher viel zu wenig berücksichtigt worden. Als Gründe vermute ich Unwissenheit, Geringschätzung des Problems, seinen Tabu-Charakter sowie die Angst, als Ausländergegner oder gar als Rassist abgestempelt zu werden. Aber wenn man über Probleme nicht spricht, leistet man gerade dem Chauvinismus und dem Haß Vorschub.

DIE ISLAMISCHE HERAUSFORDERUNG AN DIE GESELLSCHAFT

Wenn schon die politischen Fragen Kopfzerbrechen verursachen, bilden die gesellschaftlichen Probleme beim Zusammentreffen zweier füreinander unbegreiflicher Welten geradezu Sprengstoff. Schon jetzt tauchen die Probleme hier und dort auf. Kann ein Moslem sich in die westliche Gesellschaft einfügen? Wie kann man die Jugend in der 'christlichen', d.h. in einer säkularisierten, toleranten und "gottlosen" Umgebung erziehen? Besonders die Erziehung und der Schutz der Mädchen bilden ein großes Problem. Die Sportlehrer in den Schulen berichten von türkischen Mädchen, die nicht am Schwimmunterricht teilnehmen dürfen. Auf dem Schulweg versteckt manches moslemische Mädchen das Kopftuch, das für die Eltern ein religiöses Muß ist. 1989 wurde in Frankreich ein Kopftuchkrieg bekannt⁸: Das religiös neutrale Schulwesen wollte die Kopftücher der arabischen Mädchen nicht akzeptieren. Die Ehe und die Ehescheidung, die Stellung der Frau, die Feiertage, das Essen – besonders das Essen am Arbeitsplatz – der Religionsunterricht, der Rassismus... Die Liste ist endlos.

Der größte Teil der oben erwähnten Fragen kann nach dem Islam nur religiös gelöst werden, so daß für Kompromisse kein Raum vorhanden ist. Beispielsweise – und dieses gehört noch zu den am leichtesten zu lösen-

den Problemen – kann ein normaler Moslem das im Krankenhaus angebotene Schweinefleisch nicht essen, ein gläubiger Moslem überhaupt kein Fleisch von Tieren, die von *Ungläubigen* geschlachtet worden sind. Hier hilft kein Überreden oder Verhandeln. Schwieriger wird es sein zu entscheiden, ob es erlaubt sei, im Religionsunterricht *Dschihad* zu lehren, den *Heiligen Krieg*, der nach dem Koran und nach dem von Muhammed selbst gegebenen Beispiel zu den Pflichten eines Moslems gehört. Kann man verlangen, daß der Islam einen Teil der Gebote Gottes abschafft?

DIE ISLAMISCHE HERAUSFORDERUNG AN DIE KIRCHEN

Der Islam verhält sich nicht in gleicher Weise zu allen Religionen. Das Judentum und das Christentum haben eine besondere Stellung als monotheistische 'Buchreligionen'. Muhammed hat von beiden Religionen viel gelernt – ca. 60 % des Koran sind biblischen Ursprungs – und war am Anfang der Meinung, er lehre das Gleiche wie die Christen, mit denen er viel im Arabien des siebten Jahrhunderts zusammenkam. Da die Christen sich ihm aber nicht anschlossen, war die einzig mögliche Schlußfolgerung, daß sie ihre Religion und ihre Bücher gefälscht haben⁹. Der Islam versteht sich selbst als Korrektur der vorhergehenden Offenbarungen und als deren endgültiges Siegel. Das Christentum in seiner heutigen Form ist für den Islam indiskutabel. Bei religiösen Diskussionen kommt dieses schließlich heraus.

Wie soll man sich zu einer Religion verhalten, die sich nicht nur für die einzig richtige hält – was ja natürlich ist –, sondern die es für ihre Pflicht ansieht, die ganze Welt unter ihre Herrschaft, auch politische Herrschaft, zu bringen? Verlangt die christliche Nächstenliebe beispielsweise, daß man Kirchen für die Moslems für deren Gottesdienste zur Verfügung stellt? Hat die Kirche das Recht oder vielleicht sogar die Pflicht, das Evangelium an die Moslems heranzutragen, also Mission zu betreiben?

Die Anwesenheit des Islam in Europa stellt die Kirchen vor die Frage nach der Wahrheit: Was ist der christliche Glaube? Ist er haupt-

sächlich Moral, über die man diskutieren und beraten kann, oder ist er die Kunde von historischen Ereignissen, die die Kirche nicht ändern kann, weil sie sich so zugetragen haben? Man könnte die Frage in der Form stellen, wie die Überschrift eines Leitartikels in der Zeitung *Uusi Suomi* (Helsinki) im August 1989 lautete: 'Glaubt die Kirche an Gott?' Glaubt die Kirche, daß Jesus Christus Gottes Sohn ist, der Mensch geworden, wegen unserer Sünden gestorben und am dritten Tage auferstanden ist von den Toten? Ist dieses wesentlich oder kann man darüber verhandeln?

Das Verhältnis der offiziellen Kirche zum Islam bestand in den vergangenen Jahrzehnten in einer nahezu zwanghaften Suche nach Übereinstimmungen. Das Christentum und der Islam haben tatsächlich eine Menge gemeinsamer Züge und Einzelheiten. Aber von ihrem zentralen Punkt aus betrachtet sind diese Religionen miteinander völlig unvereinbar. Solange man in der Kirche dieser Tatsache ausweicht, tun wir sowohl dem christlichen Glauben als auch dem Islam Unrecht.

Die wichtigste Lehre des Islam, *Tawhid*, die *Einheit* und *Einzigartigkeit* (*Unvergleichbarkeit*) Gottes, ist bewußt in Ablehnung des zentralen Punktes des Evangeliums, der Menschwerdung Gottes, formuliert. Im Grunde genommen sind alle für den christlichen Glauben lebenswichtigen Lehren vom Standpunkt des Islam gesehen Gottes lästerung: die Dreieinigkeit, Jesu Tod und Auferstehung, die Vergebung der Sünden, usw. Für wie wichtig halten wir diese Lehren?

Die Frage der Mission ist für die Kirche von zentraler Bedeutung. Mission ist keine Bekehrungsarbeit, schon gar nicht Zwangsbekehrung. Die Mission bestand eigentlich schon immer aus Verkündigung, Information, Evangelisation, obwohl uns aus der Kirchengeschichte auch Zerrbilder der Mission bekannt sind. Evangelium bedeutet übersetzt gute Nachricht. Die Kirche ist nicht ermächtigt zu entscheiden, wem das Evangelium verkündigt werden soll und wem nicht. Der Missionsbefehl lautet: Allen Völkern. Nur Diktaturen, die die Menschen für unmündig erachten, sind der Meinung, sie

müßten entscheiden, welche Nachrichten dem Volk bekanntgegeben werden sollen und welche nicht.

Die Aufgabe der Verkündigungsarbeit besteht darin, den Menschen die Nachricht von den Heilstaten zu vermitteln, die Gott in Christus für uns vollbracht hat. Dieses muß in einer Sprache geschehen, die die Zuhörer verstehen. Das Annehmen, der Glaube und die Bekehrung sind dann Gottes und des Zuhörers Sache. Der Prediger des Evangeliums bietet den Menschen das Beste an, was die Kirche zu bieten hat. Die Kirche ist nicht in erster Linie für soziale Aufgaben da, sondern um das Reich Gottes zu verkünden. Falls die Kirche sich dieser Aufgabe schämt, glaubt sie nicht mehr einmal selbst an ihre Botschaft.

Auf allen drei Gebieten, Staat, Gesellschaft und Kirche, tritt der Islam als eine ganzheitliche Weltanschauung auf, die man nicht nach der Wichtigkeit in Teilbereiche aufteilen kann. Der Islam ist jedoch kein Monolith, sondern innerhalb des Islam gibt es viele verschiedene Strömungen: die große Teilung in *Sunna* und *Shia*, die verschiedenen Rechtsschulen, die Sekten, die nationalen Unterschiede, der Modernismus, der Liberalismus, der Fundamentalismus sind Faktoren, die den Islam teilen. Dieses ist ja ganz natürlich bei einer Religion, die unter verschiedenen Völkern gewirkt hat.

Man muß aber sehen, daß die islamischen Erneuerungsbewegungen stets in dieser oder jener Weise auf den Ursprung, den Koran und die Tradition des Propheten, zurückgehen. Wenn Europa die Stellung seiner moslemischen Bevölkerung zu klären sucht, kann man sich nicht nur mit den Vertretern einer Richtung unterhalten, vielleicht noch bevorzugt mit jemandem, der europäisch beeinflusst worden ist. Der Staat und die Vertreter verschiedener gesellschaftlicher Gebiete und insbesondere die Kirchen müssen den Islam so sehen, wie er sich selbst versteht. Es ist natürlich am bequemsten, mit denen zu verhandeln, die genau so denken wie wir selbst, aber dieses führt nicht unbedingt zum Kern der Probleme und so zu möglichen realistischen Lösungen.

Man muß den Islam von seinen eigenen Ausgangspunkten her verstehen. Er muß

sich selbst definieren. Wir Europäer dürfen ihn nicht nach unserem Gutdünken formen. Man muß fragen, was der Islam unter Freiheit, Frieden, Menschenrechten, der Koexistenz zwischen Religionen, usw. versteht. Dann muß man sehen, wie diese Auffassungen nach Europa passen, und ob Europa womöglich seine eigenen Auffassungen korrigieren muß. Dann muß man ehrliche und tragende Schlußfolgerungen ziehen.

WIE SOLL MAN AUF DIE HERAUSFORDERUNG ANTWORTEN?

Ich sehe die islamische Herausforderung auf allen Gebieten als so radikal an, und Europa andererseits bis jetzt als so unvorbereitet, daß ich befürchte, daß Diskussion und wirklich tragende Lösungen bereits zu spät kommen. Ich meine selbstverständlich nicht, daß ich Antworten auf so immense Fragen hätte. In Europa gibt es hervorragende Sachkenner, genauso wie unter den Moslems, die in der Lage wären, viel konkretere Vorschläge zu machen. Es reicht aber nicht aus, Kritik zu üben, deshalb werde ich auf einige Gesichtspunkte hinweisen, die meiner Ansicht nach berücksichtigt werden sollten.

Europa muß auf allen Gebieten die Illusion aufgeben, daß die Entwicklung unablässig in Richtung einer liberalen, wertfreien, toleranten Gesellschaft und Religion verläuft, wie es bei uns bisher war – oder zumindest zu sein schien. Der Fundamentalismus ist nicht unbedingt allen Geistesrichtungen und Religionen fremd, wie wir es gern hätten. Man muß offen sehen, daß die Entwicklung in manchen Gegenden der Welt sogar in die entgegengesetzte Richtung verläuft: in China, in der Türkei, in Libyen, im Iran, in Ägypten, in den islamischen Sowjetrepubliken, usw. Das Christentum, die Aufklärung und der europäische Liberalismus (auch diese gehen keineswegs immer Hand in Hand) sind nicht für alle Weltanschauungen und Religionen erhaltenswerte Größen; auch für den Islam nicht.

STAAT, POLITIK

In meinem Beitrag habe ich zweifellos die negativen Faktoren, Gefahren und Schwierigkeiten betont. Mein Thema lautet ja auch

die Islamische *Herausforderung*. Ich möchte trotzdem eine Deutung meiner Gedanken in Richtung Angstmache, Diskriminierung und Verbreiten von Vorurteilen abweisen. Für all das öffnet man Tür und Tor, wenn man nicht bereit ist, die Tatsachen ehrlich zu betrachten.

Ein europäischer Staat ist selbstverständlich verpflichtet, seinen Staatsangehörigen und Einwohnern die Religionsfreiheit zu garantieren. Ob dieses eine Baugenehmigung für jedes Moscheenbauvorhaben bedeuten muß, ist eine andere Frage. In Deutschland gibt es mehr als eintausend Moscheen, die in regem Gebrauch sind. Ich sehe keine Möglichkeit, keinen Sinn und keinen Grund dafür, die Moslems daran zu hindern, sich zu ihren Gottesdiensten zu versammeln.

Die schwierigste Frage, wenn es um die Anerkennung des Islam als offizieller Religion geht, ist sein Verhältnis zur Macht. Die Kirchen haben im Verlauf der Geschichte oft weltliche Macht ausgeübt, aber dieses wurde als falsch und dem Evangelium nicht gemäß verurteilt. Nicht nur die Kirchen der Reformation, sondern auch die römische Kirche, können sehr wohl in einem religiös neutralen Staat existieren. Die Kirchen streben keine weltliche, staatliche Macht an, ja, sie sind sogar der Meinung, daß sie dieses von ihren eigenen Ausgangspunkten her nicht einmal dürfen. Der Islam wiederum kann nicht anders, als Macht anzustreben, sonst würde er seine Berufung leugnen. Es gibt Moslems, die dieses anders sehen, aber die eigenen Quellen des Islam sprechen hier eine deutliche Sprache.

Bevor dem Islam eine offizielle Stellung gewährt wird, müßte man von den legitimen Vertretern des Islam ein Versprechen in Form eines verbindlichen Vertrages verlangen, es zu unterlassen, eine Änderung der Staatsform, eine politische Machtstellung und eine favorisierte Stellung des Islam anzustreben. Außerdem müßte der Vertrag die ausdrückliche Anerkennung und Befürwortung einer völligen Religionsfreiheit beinhalten. Dieses würde die volle Freiheit bedeuten, dem Islam abzuschwören, ohne deshalb irgendwelche staatsbürgerlichen Rechte zu verlieren. Nach meinem Verständniskann der Islam hierauf letztendlich nicht eingehen. Ein sol-

cher Vertrag würde den Islam selbst verändern. Aber die Forderung nach einem solchen Vertrag würde beide Seiten zwingen, den Kern des Problems zu erkennen: Entweder der Islam oder der europäische Staat muß seine eigenen Grundpositionen aufgeben, wenn sie zusammen existieren wollen.

Die Erteilung von Religionsunterricht an öffentlichen Schulen ist eine Angelegenheit, die genau überlegt sein will. Ein Religionsunterricht wäre sicherlich nützlich, denn es ist von jedem Standpunkt aus betrachtet nützlich, daß auch die Moslems Wissen über ihre eigene Religion erhalten (eine dem Konfirmandenunterricht entsprechende Institution gibt es nicht). Es wäre jedoch ein großer Fehler, dem Islam die gleiche Freiheit zu geben, Religionsunterricht zu erteilen, wie sie jetzt z.B. in Deutschland in den Schulen die großen Kirchen haben. Obwohl die Länder für das Schulwesen zuständig sind, haben sie den Kirchen Freiheit gegeben, den Religionsunterricht selbständig zu erteilen. Dies ist möglich, da nicht zu erwarten ist, daß die christlichen Konfessionen eine dem freiheitlichen Staatsgedanken konträre Lehre verbreiten. Ähnliche Voraussetzungen erfüllt der Islam nicht. Die Frage der Religionsfreiheit und des heiligen Krieges führen zu einem Dilemma: Der Staat kann die islamische Auffassung beider Fragen einerseits nicht dulden, andererseits kann er sich auch nicht anmaßen zu verlangen, daß Muslime Abstriche in ihrer Religion machen. Es müßte auch entschieden werden, wer den Unterricht erteilen darf und nach welchen Gesichtspunkten die Lehrbücher ausgesucht werden. Beispielsweise würden die vom türkischen Erziehungsministerium veröffentlichten Lehrbücher die inhaltlichen und pädagogischen Voraussetzungen nicht erfüllen.

GESELLSCHAFT

Die islamische Herausforderung an die Gesellschaft und die Herausforderung an den Staat gehören eng zusammen. Man müßte jetzt, da der Einzug des Islam in Europa noch am Anfang ist, Kanäle schaffen, um ein gegenseitiges Verstehen zu erreichen. Oft wird, wenn vom Verstehen die Rede ist, nur eine oberflächliche 'Alle-denken-wir-doch-in-

der-gleichen-Weise'-Mentalität gemeint. Ein wirkliches Verstehen verlangt aber auch die Kenntnis der eigenen Ausgangspunkte. Den Schulkindern müßte beigebracht werden, was es bedeutet, ein Europäer zu sein, und was der Islam für den Einzelnen und für die Gemeinschaft bedeutet.

Die Europäer müßten sich auch darüber klar werden, ob wir an unseren gewohnten kirchlichen Feiertagen, unseren Erziehungsidealen, unseren Sitten, unserem Recht der freien Meinungsäußerung, am Widerstand gegen jede Art von Unterdrückung und Rassismus, usw. festhalten wollen (in islamischen Kreisen ist der Antisemitismus sehr weit verbreitet; selbst Veröffentlichungen des türkischen Amtes der Religionsangelegenheiten (DIB) verbreiten Antisemitismus).¹⁰ Bewußt nach diesen Beschlüssen muß dann die Diskussion geführt und müssen die Entscheidungen getroffen werden.

GEDANKEN ÜBER EINE ANTWORT DER KIRCHE AUF DIE ISLAMISCHE HERAUSFORDERUNG

Die Kirche kann selbstverständlich nicht eine gegen den Islam gerichtete Kreuzfahrermentalität unterstützen. Dies ist meines Erachtens zur Zeit auch nicht die Gefahr innerhalb der Kirche. Die Kirche muß das Erscheinen des Islam auf ihrem traditionellen Gebiet als 'Konkurrenten' akzeptieren. Die Kirche muß freundliche Beziehungen zwischen Moslems und Christen fördern, aber sie darf nicht in Anbiederung verfallen. Das Überlassen von Kirchen zum Gebrauch als Moscheen ist meines Erachtens Anbiederung und wird auch so verstanden.

Die Kirche darf der religiösen Herausforderung des Islam nicht ausweichen. Die Moslems erwarten von den Christen klare Antworten und sind erstaunt darüber, daß man sich in den Kirchen des Bekenntnisses zum Glauben schämt. Eine der wichtigsten Aufgaben hier ist eine Gesprächsverbindung zu den Moslems zu schaffen, deren Ziel es ist, nicht Einvernehmen zu erreichen, denn der Islam und das Christentum sind miteinander absolut nicht vereinbar, sondern Verstehen, Vorurteile abzuschaffen, eine gemeinsame Sprache zu finden. In den europäi-

schen Kirchen ahnt man nicht einmal, welche Vorurteile und welche irrtümlichen Auffassungen über das Christentum es selbst unter den gelehrtesten Moslems gibt. Auch wir könnten und sollten unser Wissen über den Islam erweitern.

Die Kirche muß selbst wissen, woran sie glaubt. Dieses ist der einzig feste Grund, um anderen Religionen zu begegnen. Die Christen müssen den Grund ihres eigenen Glaubens wieder kennenlernen und sie müssen sich angewöhnen, mit dem Wort Gottes Tag für Tag zu leben. Die Kirche muß es den Ihren klarmachen, daß sie keine politisch-moralische Instanz ist, deren Aufgabe es ist, diese Welt zu verbessern, sondern eine Gemeinschaft, die vor allen Dingen für das ewige Leben da ist. Die Kirche darf ihre Aufgabe, Zeugnis abzulegen, nicht verleugnen. Das Zeugnis für Christus muß völlig offen sein. Die Mission unter den Moslems muß verstärkt werden, denn die Moslems brauchen das Evangelium genau wie wir.

Die Kirche kann die Beziehungen zwischen Moslems und Christen fördern. Ohne irgendwelche Hintergedanken könnte man Gelegenheiten organisieren, bei denen die Moslems die christliche Gemeinde und deren Leben und Feste kennenlernen könnten, ebenso die Christen die islamische Gemeinschaft. Es ist erstaunlich und traurig, daß Türken, die schon länger als zwanzig Jahre in Deutschland leben, oft gar keine Vorstellung z.B. vom Inhalt des Weihnachts – oder Osterfestes haben. Das Feiern eines gemeinsamen Gottesdienstes ist aber sowohl vom Standpunkt des Islam als auch des Christentums völlig unmöglich und wird garantiert mißverstanden.

Für mich persönlich hat das Kennenlernen des Islam einen inneren Kampf, aber unbedingt auch Reichtum bedeutet. Einerseits

hat es mich gelehrt, Weisheiten zu schätzen, die mir vorher unbekannt waren, andererseits mich immer stärker an den Kern des Evangeliums zu klammern. Ich habe begriffen, daß wir als Menschen schuldbeladen sind, egal ob wir an den Geboten und an der Moral des Islam oder des Christentums gemessen werden. Die Heiligkeit Gottes legt das Elend aller Menschen an den Tag; auf dieses Problem kann keine der Religionen eine Antwort geben. Der Erlöser Jesus Christus, das Lamm Gottes, mußte kommen, um die Sünden der Welt zu tragen.

Unter den Türken habe ich persönliche Freunde gewonnen, deren Welt für mich faszinierend ist, wenn ich sie auch nicht immer verstehen kann, auch nach 20 Jahren Bekanntschaft mit ihnen. Man kann von der türkischen Kultur, wie von allem Exotischen, oberflächlich fasziniert sein, aber eine dauerhafte Freundschaft bedeutet, daß man sowohl die Licht-, als auch die Schattenseiten sieht und versteht.

Islam ist kein Thema nur für Spezialisten. Meines Erachtens kommt niemand in Europa an der islamischen Herausforderung vorbei: Weder ein Christ, noch ein Atheist, Demokrat, Humanist oder auch nur ein teilnahmsloser Agnostiker, der nur für den heutigen Tag lebt. Der Islam ist nämlich so allumfassend, daß er uns zwingt, alle Lebensbereiche und Werte neu zu überdenken.

1 Tercüman (eine türkische Tageszeitung) am 20.06.1989; "Islam dini resmen taninsin".

2 ebenda.

3 Newsweek, October 31, 1988, p.4.

4 v. Denffer, Ahmad: Wie Muslime mit Andersgläubigen umgehen in "Al-Islam" Nr. 4/1989

5 Materialdienst der Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen der EKD, Nr.7, 1980, 181-184.

6 Hancerlioglu, Orhan: Islam inancıları sözlüğü, İst. 1984, S. 64.

8 Die Zeit, Magazin Nr.11/1990, S.85, auch: Frankfurter Allgemeine Zeitung 21.03.1990 "Das Kopftuch und der Ehebruch".

9 Troeger, Eberhard: Islam im Aufbruch, Islam in der Krise, Wuppertal 1981, S. 78ff.

- **The Kingdom of God in the Bible, in History and Today**
- ***Le Royaume de Dieu dans la Bible, dans l'histoire, et aujourd'hui***
- ***Reich Gottes in Bibel, Geschichte und Gegenwart***

Klaas Runia, Professor of Practical Theology, Kampen University, Netherlands

SUMMARY

The article consists of three parts.

I. In the first part a survey is given of the main different views which have been held throughout the history of the Christian church. Since Augustine there was an increasing tendency to identify the kingdom with the visible church. In the Middle Ages this led to the infamous bull *Unam Sanctam* of Boniface VIII, subjecting the temporal power to the spiritual. The Reformers broke with these ideas, but each went his own way. Luther strongly advocated the idea of two kingdoms or two regiments, namely, the kingdom of God's left hand and that of his right hand. Calvin distinguished between Christ's kingdom and that of Satan. By the preaching of the Gospel the kingdom of Christ has to penetrate into every segment of daily life. In the 19th century a new interest arose in the concept of the kingdom of God, largely due to the development of the methods of historical-critical research. Most liberal theologians at first concentrated on the religious-ethical teaching of Jesus, as applying to the individual believer, and regarded this as the main feature of the kingdom. Afterwards in some sections of liberalism, especially in North America, all attention was focussed on the social aspect of the kingdom (e.g., Rauschenbusch). Wrede and Schweitzer rediscovered the eschatological framework of Jesus' teaching. In our own century three other views arose: the existentialist view (e.g., Bultmann), the realized eschatology view (e.g., Dodd) and the salvation history view (e.g., Cullmann and Ridderbos). Alongside these various developments there were and are also the millenarian views, with their various conceptions.

II. Next, a short summary is given of the biblical data. It is quite evident that the concept of the kingdom of God is a central theme in Jesus' preaching and teaching. Although the term itself is not used in the Old Testament, the basic idea is definitely present there, in particular in the prophets. God is at work in history. One day he will

send someone who is his representative in a very special way. All these OT lines converge in Jesus and his preaching and life. He himself distinguished two 'ages': this present age and the age to come. However, they are not simply subsequent. Rather, the NT teaching is like an ellipse with two foci. On the one hand, the age to come is fully eschatological. On the other hand, in the coming of Jesus it has already arrived. Most of the schools of thought mentioned in the first part put all the emphasis on one of these two foci. Only the salvation history school seems to take both aspects fully seriously. As a matter of fact, this dual emphasis is found throughout all the books of the NT. Nowhere, however, are kingdom and church identified. The church is the messianic community, belonging to the Messiah, both in his having come and in his coming again.

III. This NT teaching of the kingdom of God has important consequences for today. The perspective of the kingdom is fully theo-centric: it comprises the whole of creation and the whole of history. Christ is already the very centre of history today, but his reign is still hidden, *sub cruce tecta*. We are already living in the kingdom of Christ. Satan has been defeated. We are living now between D-day and V-day (Cullmann). But the dragon is still alive and persecutes the woman (the church) (Rev. 12). Sometimes we may see a few signs of our Lord's hidden reign. I think of what happened in Eastern Europe a few years ago. Those who believe in this King may serve him in this world. They should attempt great things for their King (Abraham Kuyper: *Pro Rege*). Just like our King we should be open to people around us and show them his grace and mercy and lovingkindness. But we should also try to change the structures of this world so that they no longer enslave people but set them free. Nevertheless, the kingdom itself is never of our making. It remains God's gift and will come in all its fullness, when he, our King, returns at the end of history.

RÉSUMÉ

L'article comprend trois parties.

I. La première passe en revue les *diverses conceptions* défendues durant l'histoire de l'Eglise chrétienne. A partir de saint Augustin, on note la tendance croissante à identifier le royaume à l'Eglise visible. Au Moyen Age, elle a conduit à la trop fameuse bulle de Boniface VIII, *Unam Sanctam*, qui assujettissait le pouvoir temporel au spirituel. Les Réformateurs rompirent avec ces idées, mais chacun alla son propre chemin. Luther était partisan de l'idée de deux royaumes ou «régimes»: le royaume de la main gauche de Dieu et celui de sa main droite. Calvin soulignait la distinction entre le royaume du Christ et celui de Satan. Par la prédication de l'Evangile, le royaume du Christ devait pénétrer tous les domaines de la vie quotidienne. Au 19^e siècle, un nouvel intérêt se manifesta pour le concept du royaume de Dieu, fruit, en bonne partie, du développement des recherches historico-critiques. La plupart des théologiens libéraux se concentrèrent d'abord sur le contenu éthico-religieux de l'enseignement de Jésus, selon qu'il s'applique aux croyants en tant qu'individus, et ils y voyaient le trait principal du royaume. Puis, dans certaines branches du libéralisme, en particulier en Amérique du Nord, toute l'attention se porta sur l'aspect social du royaume (p. ex., Rauschenbusch). Wrede et Schweitzer redécouvrirent la trame eschatologique de l'enseignement de Jésus. Au 20^e siècle, trois autres points de vue virent le jour: existentialiste (p. ex., Bultmann); de l'eschatologie réalisée (p. ex., Dodd); et de l'histoire du salut (p. ex., Cullmann et Ridderbos). En outre, les conceptions millénaristes, dans leur diversité, se développaient parallèlement.

II. Suit un court résumé des *données bibliques*. Il est évident que le thème du royaume de Dieu se trouve au centre de l'enseignement et de la prédication de Jésus. Quoique le terme même ne soit pas employé dans l'A.T., l'idée essentielle y est présente, en particulier chez les prophètes. Dieu est à l'oeuvre dans l'histoire. Un jour, Dieu enverra quelqu'un qui le représentera d'une manière toute spéciale. Toutes ces

lignes de l'A.T. convergent en Jésus, en sa vie et son enseignement. Lui-même distingue deux âges ou «siècles»: l'âge (siècle) présent et l'âge (siècle) à venir. Pourtant, il n'y a pas entre eux simple succession. L'enseignement du N.T. est plutôt une ellipse, avec deux foyers. D'une part l'âge à venir est totalement eschatologique. D'autre part, il est déjà arrivé avec la venue de Jésus. La plupart des écoles de pensée mentionnées dans la première partie mettent l'accent sur l'un des deux foyers. Seule l'école dite de l'histoire du salut semble prendre en compte entièrement les deux aspects. En effet, l'accent porte sur les deux aspects à travers tous les livres du N.T. Nulle part, cependant, le royaume et l'Eglise ne sont identifiés. L'Eglise est la communauté messianique, elle appartient au Messie, comme à Celui qui est venu et qui revient.

III. Cet enseignement du N.T. sur le royaume a d'importantes *conséquences pour aujourd'hui*. La perspective du royaume est toute théocentrique: elle comprend tout ce qui relève de la création et de l'histoire. Le Christ est dès aujourd'hui le centre même de l'histoire, mais son règne est encore caché, sa royauté *sub cruce tecta*. Nous vivons déjà dans le royaume du Christ. Satan a été vaincu. Nous vivons entre le jour J et le jour V (Cullmann). Mais le dragon est encore vivant et persécute la femme (l'Eglise, Ap 12). Parfois, nous pouvons apercevoir quelques signes du règne caché de notre Seigneur. Je pense à ce qui est arrivé en Europe de l'Est il y a quelques années. Ceux qui croient au Roi peuvent le servir sur cette terre. Ils devraient entreprendre de grandes choses pour leur Roi (Abraham Kuyper: *Pro Rege*). Comme notre Roi, nous devrions être attentifs aux gens qui nous entourent et leur montrer sa grâce, sa miséricorde et sa compassion. Mais nous devrions aussi essayer de changer les structures de ce monde, pour qu'au lieu de contribuer à l'esclavage des humains, elles assurent leur liberté. Le royaume lui-même, néanmoins, ne sera pas de notre fait. Il reste le don de Dieu, et se réalisera dans sa plénitude quand lui, notre Roi, reviendra à la fin de l'histoire.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel besteht aus drei Teilen:

I. Im ersten Teil wird ein Überblick über die verschiedenen Sichtweisen gegeben, die im Laufe der Geschichte der christlichen Kirche zum Thema vorgetragen wurden. Seit Augustinus besteht eine wachsende Tendenz, das Reich Gottes mit der sichtbaren Kirche gleichzusetzen. Im Mittelalter führte

dies zur berühmten Bulle *Unam Sanctam* durch Bonifatius VIII., die die zeitliche Gewalt der geistlichen unterordnete. Die Reformatoren brachen mit diesen Vorstellungen, wobei jedoch jeder eigene Wege beschritt. Luther vertrat mit Nachdruck die Lehre von den zwei Reichen oder Regimenten, nämlich eines Reiches zu Gottes rechter und eines zur Gottes linker Hand. Calvin unterschied zwischen dem Reich

Christi und dem des Satans. Durch die Predigt des Evangeliums sollte das Reich Christi in jeden Bereich des täglichen Lebens eindringen. Im 19.Jh. erwachte das Interesse am Reich Gottes erneut, nicht zuletzt als Folge der Methoden historisch-kritischer Forschung. Fast alle liberalen Theologen konzentrierten sich zunächst auf die religiös-ethische Lehre Jesu, wie sie dem einzelnen Gläubigen begegnet, und betrachteten diese Seite als das eigentliche Charakteristikum des Reiches. Später, vor allem in Nordamerika, konzentrierten einige Richtungen liberaler Theologie ihre Aufmerksamkeit auf den sozialen Aspekt des Reiches (z.B. Rauschenbusch). Wrede und Schweizer entdeckten den eschatologischen Rahmen der Lehre Jesu. In unserem Jahrhundert begegnen drei andere Sichtweisen: die existenzialistische Sicht Bultmanns, die Real-eschatologie Dodds und die heilsgeschichtliche Sichtweise Cullmanns und Ridderbos'. Einhergehend mit diesen verschiedenen Entwicklungen gab und gibt es in ihren verschiedenen Ausformungen auch chiliastische Interpretationen.

II. Im zweiten Teil wird eine kurze Zusammenfassung der biblischen Daten gegeben. Es ist evident, daß der Gedanke des Reiches Gottes in der Verkündigung Jesu ein zentrales Thema ist. Obwohl der Begriff im AT nicht vorkommt, finden sich dort definitiv, insbesondere bei den Propheten, dazu grundlegende Gedanken: Gott wirkt in der Geschichte. Eines Tages wird er einen senden, der auf ganz besondere Weise sein Repräsentant sein wird. Alle diese altt. Linien laufen auf Jesus, seine Predigt und sein Leben zu. Er selbst unterschied zwei 'Zeiten': die gegenwärtige und die zukünftige. Dennoch folgen sie nicht einfach aufeinander. Die ntl. Lehre ist vielmehr wie eine Ellipse mit zwei Brennpunkten. Einerseits ist die kommende Zeit ganz eschatologisch,

andererseits ist sie mit dem Kommen Jesu bereits angebrochen. Fast alle im ersten Teil erwähnten Schulen legen allen Nachdruck auf einen der beiden Brennpunkte. Lediglich die heilsgeschichtliche Schule nahm beide Aspekte ernst. Tatsächlich begegnet diese doppelte Sicht in allen Schriften des NT. Doch werden Reich Gottes und Kirche an keiner Stelle einander gleichgesetzt. Die Kirche ist messianische Gemeinschaft, gehört zum Messias und dies in seinem Gekommensein und in seiner Wiederkunft.

III. Die ntl. Lehre vom Reich Gottes hat wichtige Konsequenzen für das Heute. Die Sicht des Reiches ist gänzlich theozentrisch: es umfaßt die gesamte Schöpfung sowie die gesamte Geschichte. Christus ist auch heute die Mitte der Geschichte, wenngleich sein Reich verborgen bleibt; *sub cruce tecta*. Wir leben bereits im Reich Christi, denn der Satan wurde besiegt. Wir leben zwischen dem Tag der Ankunft und dem Tag der Wiederkunft (Cullmann). Aber der Drache lebt noch und verfolgt die Frau (die Kirche) (Apk 12). Manchmal können wir einige wenige Zeichen des verborgenen Reiches unseres Herrn sehen. Ich denke dabei an die Ereignisse in Osteuropa. Die, die an diesen König glauben, können ihm in dieser Welt dienen. Sie sollten Großes für ihren König tun (Abraham Kyper: *Pro Rege*). Wie unser König selbst, sollten wir für die Menschen um uns herum offen sein und ihnen seine Gnade und Barmherzigkeit zeigen. Aber wir sollten auch versuchen, die Strukturen dieser Welt zu verändern, so daß sie nicht länger Menschen in Knechtschaft halten, sondern befreien. Dennoch, das Reich selbst ist niemals etwas, das wir aus uns hervorbrachten. Es bleibt Gottes Geschenk und wird in seiner Fülle kommen, wenn er, unser König, am Ende der Geschichte wiederkehrt.

I. DIFFERENT VIEWS

In the course of the centuries there has been quite a number of different interpretations of the New Testament concept of the 'kingdom of God'. Naturally, it is impossible to discuss them all and to discuss them at great length. It must suffice to summarize some of the main ideas.

1. When after the conversion of Constantine the Great the church began to expand rapidly, we soon see the tendency arise to identify the kingdom with the visible church. The beginnings of it can already be found in *Augustine's* great work

De Civitate Dei ('The City of God'). Here he contrasts the earthly city, that is, the secular world, which comprises the profane and the reprobate but also the demons, with the *civitas Dei*, the 'City of God', which comprises the angels and the saints of all ages. Although in Augustine's view this 'City of God' is much wider than the empirical church, he nevertheless sees a very close relationship between the two and in this way his view paved the way for later developments in the *Middle Ages*. Fairly soon the church began to identify itself increasingly with the kingdom and consequently claimed authority in both spiritual

and worldly affairs. The most striking example of this claim is found in the famous bull *Unam Sanctam* issued by Pope Boniface VIII. The pope declared that both the 'spiritual sword' and the 'temporal sword' were alike committed to the church. Although the 'temporal sword' was delegated to the secular authorities, the temporal power remained subject to the spiritual power, because the latter was the higher and the greater of the two.

2. All *Reformers* broke with these ideas and rejected the identification of church and kingdom. Yet there are some important differences between them concerning their view of the kingdom. *Luther* strongly advocated the idea of two 'kingdoms' or 'regiments'. The one kingdom is that which stands under the authority of the secular government. It may be called God's kingdom and we have to obey it, but it is only 'the kingdom of God's left hand'. His 'rightful kingdom where He Himself rules and where He appoints neither father nor mother, emperor nor king, henchman nor policeman, but where He is Himself the Lord is this: where the Gospel is being preached to the poor'. This 'rightful kingdom' is the church. It cannot be denied that here, too, we find some kind of identification of church and kingdom. But it is quite different from the medieval identification, because *Luther* stresses that this kingdom is of a purely spiritual nature only. Says *Luther*: 'The kingdom of Christ has nothing to do with external matters, it leaves such things unchanged as they are and moves within its [own] orders'. In other words, only the spiritual aspect of the church, which is wholly defined by the preaching of the gospel, may be seen as the kingdom of the right hand.

3. *Calvin* had quite a different approach. He, too, believed that there are two kingdoms in this world, but they are of a totally opposite nature. The one is the kingdom of Christ, who reigns from on high; the other is the kingdom of Satan, who constantly opposes Christ and his kingdom (cf. *Instit.* I, xiv, 18). The church is so closely related to Christ's kingdom that at times *Calvin* explicitly calls it the 'kingdom of Christ'

(IV, 11,4). Yet the identification is never complete. The kingdom of Christ (which is the present form of the kingdom of God) is much wider than the church. From the Word that is being preached in the church it extends to and penetrates into family life and into all aspects of society at large. Wherever life is sanctified by the gospel and by the power of the Holy Spirit, there we see traces of the kingdom. *Ronald S. Wallace* says that 'the fulfilment of the renewal and restoration of order through the Cross is something that has to be manifested in the life of society as the influence of the Cross is experienced from day to day' (*Calvin's Doctrine of the Christian Life*, 1959, 110). *Abraham Kuyper* was clearly in line with this when he maintained that 'there is not a square inch of life of which Christ does not say: "It is mine"'. It does not surprise us either that he wrote a three-volume work on the task of the Christian in the world under the title *Pro Rege* (For the King).

4. In particular in the 19th century a new interest arose in the concept of the 'kingdom of God'. This was mainly due to the development of New Testament historical-critical research in this century. Biblical texts were subjected to all kinds of historical-criticism and were analysed with the razor-sharp scalpel of literary and historical methods. Unfortunately the usual result was that the message of the text was adapted to the view(s) of the researcher himself. Yet it cannot be denied that the insight into the biblical teaching of the kingdom was enhanced. With regard to the doctrine of the kingdom of God we can distinguish the following views which all have their own special niche in 19th or 20th century theology.

(a) The *liberal* view. Liberal theology generally rejected the eschatological sayings in the New Testament as time-conditioned. The real message is the religious-ethical teaching of Jesus and his disciples. According to *Adolf Harnack*, in his famous lectures on *What is Christianity?* (1900), the essence of Christianity lies in the fatherhood of God, the infinite worth of the individual soul, the higher righteousness

and the commandment of love. These aspects were also the main features of the kingdom that Jesus preached.

(b) The *social* view. In certain sections of liberalism, especially of North American liberalism, attention was focussed on the social aspect of the kingdom. To mention just one example, Walter Rauschenbusch believed that in the past the chief purpose of the church had been the salvation of individuals but that in the troubled circumstances of industrial society the church should seek for a message for society as a whole. Searching the Scriptures he did find such a message. He discovered it not only in the denunciations of the OT prophets against social injustice, but in particular in Jesus' preaching of the kingdom, which he interpreted as a social ideal. It is our task, through the power of Christ, to build this kingdom on earth and to promote its righteousness. Conversion, in this concept, is the turning from a self-centred life to a life that centres in society, Christ himself being the great example and model.

(c) The *eschatological* view. By the end of the 19th century some New Testament scholars, such as W. Wrede and A. Schweitzer, rediscovered the eschatological framework of Jesus' preaching, including his message of the kingdom. Jesus was not a kind pietistic or religious or social teacher, but a Jewish apocalyptic who expected the imminent end of history and the inauguration of the age to come. At that very same moment the kingdom of God will burst forth. Albert Schweitzer worked this out in the last part of his famous book *The Quest for the Historical Jesus* (1906), but he ends the book with the statement that, unfortunately, Jesus was mistaken. The last words about this apocalyptic Jesus are: 'At midday of the same day – it was the 14th Nisan, on the evening of which the Paschal lamb was eaten – Jesus cried aloud and expired' (395). The kingdom did not come!

(d) The *existentialist* view. In our century Rudolf Bultmann, who also adopted the eschatological interpretation of the kingdom, added his own novel interpretation, suggesting that this eschatological framework is 'mythological' in nature. In itself

this was not a new idea, for the liberals had said the same. But Bultmann's conclusion was quite different. He did not, as the liberals had done, excise all these mythological elements, but suggested that we should de-mythologize them and re-interpret them as expressions of an important existentialist truth: the kingdom of God is *at any time near to all who hear the gospel*. The kingdom is not something of the future, but we live in the eschatological present of the kingdom: in the proclamation of the gospel all hearers are challenged to decide *now*, at this very moment, for Jesus and his kingdom and therefore for a meaningful existence that is open to God.

(e) The view of *realized eschatology*. The British scholar C.H. Dodd also recognized the eschatological nature of the kingdom, but interpreted it differently again. He put all emphasis on the fact that in the coming of Jesus the eschatological promise has already been 'realized'. The eschatological language of the Bible, which speaks of things that are to happen in the future, at the end of the world, must now be interpreted in *historical* terms: in Jesus the eternal has already irrupted into the temporal, the wholly other into the historical present. The kingdom is already in our midst.

(f) The *salvation history* view. The majority of scholars of our own century, however, believe that we must distinguish between the present and the eschatological aspects of the kingdom. Taking as their starting point the biblical teaching that in his dealings with mankind God has entered into a 'history of salvation' (*Heilsgeschichte*), they agree with Dodd that in Jesus the kingdom has already come. Yet they also maintain that we are still waiting for an eschatological consummation at the end of history. This consummation will not be the result of the gradual development of the kingdom in history, in the sense that one day we will suddenly discover that the kingdom in all its fullness is already with us, but it will be the sudden and unexpected irruption of the returning Christ into the history of this world, inaugurating God's visible and definitive reign, which will last into all

eternity. In this view the kingdom is both present and future and the final coming means both continuity and discontinuity.

(g) Finally, there is still the *millenarian* view. In the first half of the 19th century the idea of a literal reign of Christ on earth, for a literal period of a thousand years ('millennium'), became popular again. To a large extent this was due to the influence of J.N. Darby, one of the founding fathers of the Brethren movement. He advocated a premillenarian view. Most present-day premillenarians expect the personal advent of Christ and the bodily resurrection of the saints to precede the millennium (hence the use of prefix 'pre-'). Next, for a period of a thousand years, Jesus will reign visibly in Jerusalem, the Jews will be converted and the heathen nations will come to Jerusalem to worship there. After these thousand years Satan will be released for a little season, the final battle of Armageddon will be waged and then the new heaven and the new earth will become a reality. This view is widely held among American evangelicals. People of a Reformed persuasion usually believe that the millennium has to be seen as a symbol, indicating the whole period from the ascension to the parousia of Christ, during which period he already reigns from the throne. At his return his total victory over evil will become manifest and he himself will surrender his kingdom to the Father (1 Cor. 15:24).

II. BIBLICAL DATA

Again we must begin by saying that it is impossible to deal with all biblical data at great length. Especially in our century a whole library of books has been published on the topic of the kingdom in the New Testament. We must, therefore, restrict ourselves to a mere outline.

1. It is quite evident that the concept of the 'kingdom of God' is a *central theme* in Jesus' preaching and teaching. Time and again we encounter it in the Synoptic Gospels. Mark uses it fourteen times and in Luke it occurs thirty-two times. Matthew uses it only four times, but in the other parallel places he has the term 'kingdom of heaven', which is equivalent to

'kingdom of God'. In the Gospel of John the occurrence is much less frequent, due to the fact that John, like the writers of the New Testament Epistles, focusses all attention on the person of Jesus himself.

According to Matthew, John the Baptist started his preaching with the announcement: 'Repent, for the kingdom of heaven is at hand' (3:2). He sees the coming of the kingdom as a purely apocalyptic and eschatological event that is near at hand. Therefore he calls his hearers to repentance, for the coming of the kingdom means that the last judgment is nearby. He speaks of the greater One, who is coming after him and who is much mightier. 'His winnowing fork is in his hand, and he will clear his threshing floor and gather his wheat into the granary, but the chaff he will burn with unquenchable fire' (3:12).

2. Does this mean that the term 'kingdom of heaven' was invented by John the Baptist? I do not believe this. I rather think that Matthew used the term to summarize John's preaching. The other Synoptic Gospels do not put the phrase into John's mouth. It is also interesting to note that in literature antedating the Gospels the expression 'kingdom of God' hardly ever occurs. The Old Testament does not use it at all. In intertestamental literature it is found only a few times. Yet the basic idea is definitely present in the Old Testament, in particular in the *Prophets*. There are two important lines of thought present in them. In the first place there is the idea that *God is at work in history*. To put it in the words of the title of a book by G.E. Wright: God is the 'God who acts', who acts in history. The prophets also clearly indicate that God's actions are never arbitrary. He himself has set the direction and goal for history. This goal is his kingly rule. At the end of history God will establish his rule in perfect and manifest glory. This final consummation, however, will not be a matter of an intra-historical development. Rather, it will be the result of a divine 'visitation', which is of a supra-historical nature. In other words, God is not only the 'God who acts', but also the 'God who comes'. Suddenly he shall break into history in a totally new way and

shall establish his definitive kingly rule. His coming will mean a 'rupture' of history. But this is not all that is to be said here. There is not only discontinuity but also continuity. The kingship of God shall be a kingship on this earth. The prophets use various images, which cannot always be harmonized and fused into one consistent picture, but one thing is clear: they all point to a perfecting of the present order of things. At the same time this perfecting will mean a radical transformation.

But there is still a second line of thought. With a view to the establishment of God's kingship and the radical transformation of the present order, there will come *some one who is sent by God*. This unknown person of the future is described by various terms. Sometimes he is called the Son of David indicating that he will be a Davidic king. In other places he is described as the Messiah, which means the Anointed One and therefore is also an indication that he will be an earthly king from the lineage of David. In these terms the emphasis is on continuity. But there is also the aspect of discontinuity, when he is called the Son of man (Dan. 7:13, 14), a pre-existent, supernatural, heavenly figure, who comes from heaven to earth to hold judgment and to establish God's kingly rule. But even this is not all. There is also the mysterious figure of the Servant of the Lord, who shall suffer and give his life for his people. In the Old Testament itself these various images are not yet interconnected. They stand side by side.

3. In the New Testament we see how all these lines and images *converge in Jesus and his preaching and life*. Like John the Baptist, Jesus begins his preaching with the words: 'Repent, for the kingdom of heaven is at hand' (Matt. 4:17). Mark formulates it in a slightly different way: 'The time is fulfilled, and the kingdom of God is at hand; repent, and believe in the gospel' (1:15).

Yet there is a difference between the preaching of John the Baptist and that of Jesus. One of the most striking differences is that Jesus distinguishes between *two ages*: this present age and the age to come. 'This [present] age is the time of sinful-

ness, evil and rebellion against God; the age to come will see the perfect establishment of God's rule in the world and the purging of all sin, evil and rebellion' (G.E. Ladd, *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 3, 26). This present age is under the dominion of Satan, but Jesus has come to fight the great battle against Satan. He defeats Satan, but the final victory will happen only in the age to come, when the consummation of history takes place. This consummation itself will be inaugurated by the coming of the Son of man. This is the element of truth in the eschatological school.

Unfortunately this school one-sidedly concentrated everything on the consummation in the end time. The New Testament, however, does not do this. Its teaching is more like an ellipse with two *foci*. On the one hand, the age to come is *really eschatological*. In its fullness it will become manifest in the great future, the end of all time. We observe this throughout all Jesus' preaching. On the other hand, we observe that in the coming of Jesus himself the kingdom *has already arrived*, right in the midst of this present age. In his preaching and miracles Jesus is already defeating Satan. When the Pharisees accuse Jesus of casting out demons by Be-elzebul, the prince of demons, he replies that every kingdom that is divided against itself is laid waste and adds: 'But if it is by the Spirit of God that I cast out demons, then the kingdom of God has come upon you' (Matt. 12:28). When the seventy disciples return from their preaching mission and joyfully announce that even the demons were subject to them in Jesus' name, he replies: 'I saw Satan fall like lightning from heaven' (Luke 10:18). These words should not be taken literally. They simply mean that Satan has already been defeated. Later on, he says to the Pharisees who ask him when the kingdom of God is coming, 'The kingdom of God is in the midst of you' (Luke 17:21). Accordingly Jesus' disciples are already enjoying the fruits of the kingdom. This, no doubt, is the moment of truth in Dodd's view of 'realized eschatology'. It is also the moment of truth in Bultmann's existentialist view and even in

the liberal view, which interprets the kingdom primarily in religious and ethical terms.

4. Nevertheless, all these views also suffer from one-sidedness. In my opinion the so-called salvation-history school is the only one that does justice to all the biblical data. Here the mutual relationship-intension, which is characteristic of the two *foci* of every ellipse, is fully maintained.

(a) It recognizes that in Jesus himself the kingdom has *already* come. The Church Father Origen summarized this aspect in the famous term '*autobasileia*' – Jesus himself is the 'basileia', the kingdom. This also includes the idea that the kingdom having arrived in Jesus, in the midst of history, now expands throughout history. That this was Jesus' own intention appears from some of his parables. The twin parables of the treasure in the field and the pearl of great value (Matt. 13:44–46) both indicate that the kingdom has come in Jesus himself. The twin parables of the grain of mustard seed, growing into a tree, and of the leaven that leavens the whole bowl of dough, both indicate the process of the kingdom growing and expanding throughout history.

All this means that Jesus himself is the promised Messiah. But at the same time he is also the Suffering Servant and the Son of Man. In his teaching Jesus himself brings these strands of thought together. When his disciples quarrel about the question who will be the greatest in the kingdom of God Jesus says to them: 'The Son of man came not to be served but to serve and to give his life a ransom for many' (Mark 10:45; Matt. 20:28; cf. Luke 22:27).

(b) Yet there is also the *eschatological future*. One day Jesus shall return as the glorious Son of Man, as mentioned in Daniel 7:13, 14. This glorious return will inaugurate the great day of judgment and the subsequent manifestation of the kingdom in all its fullness and splendour.

5. This very same salvation-history concept of the kingdom, with its two *foci*, the present and the future, we also find in all the other books of the New Testament. It is true the term 'kingdom of God' is not used much in them. In the book of Acts it is

used only six times. But this does not mean that the idea is no longer present. It is present everywhere, but in a new imagery. The emphasis has shifted to Jesus himself as the very content of the kingdom. The book of Acts speaks of the risen and ascended Lord, who is at the right hand of the Father and exercises the authority of the kingdom in a new fashion. In the very first Christian sermon, which Peter preaches on the day of Pentecost, he emphatically says that God has made Jesus 'Lord and Christ, this Jesus whom you crucified' (2:36). And in the last moments of his life Stephen sees Jesus as 'the Son of man, standing at the right hand of God'; 'standing', that is, as the one who exercises the supreme authority as the representative of God himself.

The two aspects of the kingdom, both the present and the future, are clearly visible in Paul's preaching and teaching. The kingdom is both a present blessing (Rom. 14:17; Col. 1:13) and an eschatological inheritance (1 Cor. 6:9; 15:50; Eph. 5:5; *etc.*). On the one hand, the believers have already been transferred into the 'kingdom of [God's] beloved Son' (Col. 1:17); on the other, they are still awaiting the inheritance of the kingdom, which will be made manifest when Jesus appears in glory (2 Tim. 4:1). Very important is the passage 1 Cor. 15:24–26. Paul deals in this chapter with the resurrection from the dead and the final defeat of death. Very clearly he states that at this very moment Christ is *already* the great messianic king. But his kingship is not yet perfected. Sitting at the right hand of the Father he is in the process of breaking down every rule and every authority and power that opposes him. The last enemy to be destroyed is death. When this has happened, the end of our present history will have arrived and Christ will turn over his rule to the Father, 'that God may be everything to every one', or as the King James Version has it, 'all in all'.

Then heaven and earth will be renewed and the new heaven and the new earth will be reality. Then the words, spoken to John on Patmos, will be fulfilled: 'Behold, the dwelling of God is with men. He will dwell with them, and they shall be his people,

and God himself will be with them; he will wipe away every tear from their eyes, and death shall be no more, neither shall there be mourning nor crying nor pain any more, for the former things have passed away' (Rev. 21:3, 4). Then the 'age to come' has become 'this present age'!

6. Before we move on to the consequences of this biblical picture of the kingdom, we have to raise one more point. What is the relationship between the *kingdom* and the *church*? It is clear from the Gospels that Jesus gathered people around himself. From the beginning of his public appearance he called people to be his 'disciples'. Later on twelve of these men were chosen as his 'apostles'. Mark tells us that he appointed twelve 'to be with Him and to be sent out to preach and have authority to cast out demons' (3:14). 'Twelve' – the number is not only to be taken literally but it is symbolical as well. These twelve men are the nucleus of the new Israel of the Messiah. The idea of a messianic community belongs to the very gospel of the kingdom. This is the moment of truth in Augustine's view. But he went too far, for nowhere in Scripture do we find the idea of identification between community and kingdom. Herman Ridderbos puts it thus: 'The basileia is the great divine work of salvation in its fulfilment and consummation in Christ; the ekklesia is the people elected and called by God and sharing in the bliss of the basileia' (*The Coming of the Kingdom*, 1962, 354). They belong together and yet they are different. The kingdom has a much more comprehensive content. It 'represents the all-embracing perspective, it denotes the consummation of all history, brings both grace and judgment, has cosmic dimensions, fills time and eternity.' The ekklesia comprises the people 'who in this great drama have been placed on the side of God..., have been given the divine promises, have been...gathered together by the preaching of the gospel, and will inherit the redemption of the kingdom now and in the great future.'

III. CONSEQUENCES FOR TODAY

1. It is quite obvious that the kingdom is one of the most central concepts in the

New Testament. Even though it may sound strange, the concept of the kingdom in the New Testament is even more central than that of the Messiah and of the Spirit. Admittedly, these last two concepts are also very fundamental. We owe it to Jesus that we are reconciled to God. We owe it to the Holy Spirit that we have a part in this reconciliation and are renewed, so that we are able to lead a new life. But the perspective of the kingdom is still wider. It is fully theo-centric. The very heart of the gospel is the kingdom that has been promised by God himself and that will be brought about by him. In the final analysis the Messiah and the Spirit are in the service of the kingdom. The kingdom is so broad that it comprises the whole of creation and the whole of history.

Today it is not yet visible in all its perfection. We are still living in 'the last days' of this history (cf. Acts 2:17; Heb. 1:2; 2 Tim. 3:1; Jas. 5:3, 2 Pet. 3:3). The New Testament calls this whole period of 'the last days', which started with the first coming of the Messiah, 'the kingdom of the Son'. To be true, it is still the kingdom of God, but in this period it is present in a very special mode of being, namely, the mode of 'hiddenness'. This does not mean that it is not real. E. Stauffer summarizes the entire theology of the New Testament under the heading: 'The christocentric theology of history in the New Testament' (*New Testament Theology*, 1955, 49). Christ is the very centre of today's history. He reigns from on high. But it is, to borrow a term of Luther, a reign, which is *sub cruce tecta*, hidden under the cross. In a similar way Paul writes about the new life of the Christian believers: 'For you have died, and your life is *hid* with Christ in God' (Col. 3:3). The new life is present, but it is not yet manifest to the neutral observer. It can only be seen in faith. Likewise, Christ's reign is a reality: God 'has bestowed on Him the name which is above every name' (Phil. 2:9), but we do not yet see that 'at the name of Jesus every knee...bow[s], in heaven and on earth and under the earth, and that every tongue confess[es] that Jesus is Lord, to the glory of God the Father' (2:10, 11).

2. All this signifies that today we are already living in the kingdom of Christ. Satan has been defeated. This does not mean that he no longer has any power. On the contrary, his power is still very great. The well-known New Testament scholar Oscar Cullmann once clarified the situation created by the 'already' and the 'not yet' of the kingdom by the imagery of *D-Day* and *V-Day*, terms dating from the second world war. When on June 6, 1944, the invasion in France took place and the allied forces managed to establish a foothold on the continent, this day was called D-Day, the day of the decision. At that moment the German armies were defeated in principle. But for nearly a year the battle continued. At a certain stage the German armies even went into the offensive and threatened to defeat the allied forces. This attack was afterwards known as the Battle of the Bulge. Only in June 1945 did the German armies surrender completely. This was V-Day, the day of the victory. In the book of Revelation we find another picture. In chapter 12 John sees a woman clothed with the sun, with the moon under her feet, and on her head a crown of twelve stars. This woman is a picture of the people of God. John further sees that she brings forth a male child (the Messiah), who subsequently is caught up to God and to his throne. The woman then flees into the wilderness, where she has a place prepared by God. In the meantime a battle takes place in heaven and Michael defeats the dragon, who is thrown down to earth. This is clear evidence of his defeat. But on earth he continues his evil work and pursues the woman, who has to fly into the wilderness. There the dragon tries to destroy her.

When we look at the history of the Christian church the picture is quite clear. Throughout the ages the dragon has persecuted the church. Sometimes he did it by sheer brute power. Most of the time he did it in more subtle ways: by temptation and seduction. Yet he has never managed to destroy the church. This is impossible. D-Day has happened already; the decisive battle has been fought in the death and resurrection of Christ. Satan has been

defeated. Jesus reigns from the throne and is Lord of all. To be true, it is a 'hidden' rule; it cannot simply be demonstrated; it is not part of the evening news and it does not make the headlines. Only once in a while we may see a few signs of his reign – for instance, when the power of the gospel manifests itself and people turn to him as their Lord and Saviour. But sometimes we see them also in secular history. I am thinking here in particular of what we recently have witnessed in Eastern Europe. All of a sudden the power of the evil system of communism broke down. In many cases it was members of the Christian church who took the lead and initiated the crumbling down of the whole system. And the wonder of it all was that the system was not demolished by outside forces but by forces from within. The communist empire appeared to be a fake empire. Of course, people in the Western world should realize that in their countries, too, Satan is very influential. Western capitalism is no more Christian than communism. All powers of a suppressive nature are serving Satan. Only Jesus truly sets free. He himself summarized his gospel, which is the gospel of the kingdom, in his first recorded sermon, in the synagogue of Nazareth: 'The Spirit of the Lord is upon me, because he has anointed me to preach good news to the poor. He has sent me to proclaim release to the captives and recovering of sight to the blind, to set at liberty those who are oppressed, to proclaim the acceptable year of the Lord' (Luke 4:18, 19). And he added: 'Today this scripture has been fulfilled in your hearing' (4:21). In him the kingdom has come as a reality. He is the King of this world.

3. We who believe in him and praise his name, may *serve him* in this world. To put it in the words of William Carey, the father of the modern missionary movement: 'We may attempt great things for Him and expect great things from Him'. This belief was also the great strength of Abraham Kuyper. He saw it as his high calling to attempt great things *pro Rege*, for the King. He tried to do this in particular by means of establishing Christian organizations in all areas of life, and he was very

successful on this score. In the Netherlands a large web of Christian organizations came into existence and they have been very influential in shaping the face of Dutch society. Naturally, this is not the only solution. In many other countries such organizations are hardly feasible or not at all possible and Christians have to work in co-operation with people of other faiths or no faith at all. But even then Christians should not be ashamed of their Lord but bring up and promote the cause of his kingdom whenever there is an opportunity. It is a kingdom of righteousness and peace, a kingdom of humanity and compassion, a kingdom in which the poor are called blessed and the hungry are satisfied.

As Christians we may put our trust in this Lord, who calls us into his service and gives us the privilege of being his co-workers, both in the church and in the world, both within the fellowship of those who believe in him and among those who do not really know him or who may never even have heard of him. As he was open to the people around him, so we should be. Bishop Lesslie Newbigin describes Jesus' attitude to people in the following words: 'We see Jesus eagerly welcome the signs of faith among men and women outside of the house of Israel;...we see him lovingly welcome those whom others cast out;...we see him on the cross with arms outstretched to embrace the whole world and...we hear his whispered words, "Father, forgive them; they know not what they do".' When we see all this, 'we are seeing the most fundamental of all realities, namely a grace and mercy and loving-kindness which reaches out to every creature' (*The Gospel in a Pluralist Society*, 1989, 175). Is there any better example to model ourselves and our life style after? And is it not a very encouraging example? The Gospels show us that by this attitude of the King himself the kingdom became a reality in the lives of people and that it changed their lives in such a way that later on a heathen grudgingly had to admit: 'See how these Christians love one another'.

4. The kingdom of Christ, however, is not only a matter of the changed lives of individual Christians. It also wants to change

the *structures* that constitute the framework of human society. This very same idea undergirded the Christian organizations Kuyper established. Their purpose was not just to keep the Christian people together in 'splendid isolation', but to combine the efforts of Christians so that they might the better be able to penetrate into the world around them. We must always remember that Jesus is not only the Head of the church (Col. 1:18) but also the King of the world (Eph. 1:22). The righteousness of his kingdom (Matt. 6:33) should take form in the structures of the state and of society at large. Christians should be witnesses of this righteousness and do their utmost to change oppressive structures into liberating structures. They should work for structures that procure freedom and humanity to all people, in particular to those who find themselves on the fringes of society and have no opportunity to change their own situation. Remembering Paul's words to the Philippians: 'Whatever is true, whatever is honourable, whatever is pure, whatever is lovely, whatever is gracious, if there is any excellence, if there is anything worthy of praise, think about these things' (4:8), Christians should also try to permeate the surrounding culture with the beauty of the kingdom of Christ. In other words, Christians have a never-ending task in the kingdom of their Lord and Master. At the same time they should realize that the kingdom is not of their own making. It will not be completed and finalized by us Christians. Jesus himself will do this, when he returns. Then the fullness of the kingdom will become manifest and the Son will deliver his kingdom to the Father so that in all eternity God will be all in all.

This is not said to dishearten us but rather to encourage us. For now we know for sure that one day the kingdom will be a certain and everlasting reality. And in the meantime we joyfully take to heart the words of the apostle Paul, who at the close of the chapter on the resurrection and the final appearance of the kingdom writes: 'Therefore, my beloved brethren, be steadfast, immovable, always abounding in the work of the Lord, knowing that in the Lord your labour is not in vain.'



Bargil Pixner **Wege des Messias und Stätten der Urkirche**

Jesus und das Judenchristentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse. Hrsg. v. Rainer Riesner. *Studien zur Biblischen Archäologie und Zeitgeschichte, Band 2*

420 S., mit zahlreichen Fotos, Skizzen und Landkarten, Pb., DM 48,-, ISBN 3-7655-9802-X

Das Buch folgt in seiner Gliederung weitgehend den Evangelienberichten, bringt neueste archäologische Erkenntnisse zu den Stationen des Wirkens Jesu und der Urchristenheit. Ein allgemeinverständliches Fachbuch für Bibelleser und Israel-Reisende.

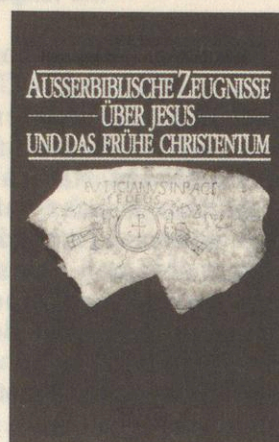
BARGIL PIXNER
is einer der
besten Kenner
der israeli-
schen Topo-
grafie.



Klaus Fiedler **Ganz auf Vertrauen** Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen

606 S., TVG-Monographien und Studienbücher, Pb. ca. DM 74,-, ISBN 3-7655-9375-3

Hudson Taylor (1832–1905) war nicht nur Gründer der bekannten „China Inland Mission“ (1865). Ohne es zu beabsichtigen, rief er eine ganz neue Missionsbewegung ins Leben. Weil er nie um Geld bat, sondern sich im Glauben auf Gott verließ, nannte man diese neuen Missionen „Glaubensmissionen“. Mit über zwanzigtausend Missionaren aus allen Erdteilen stellen diese Missionen einen beträchtlichen Teil der weltweiten evangelischen Missionare. In der Schweiz und in Deutschland gehen die meisten evangelikalen Missionen auf „Glaubensmissionen“ zurück, wie z.B. Allianzmission, Überseeische Missionsgemeinschaft, Liebenzeller Mission, Neukirchener Mission, Schweizer Allianzmission, Wycliff Bibelübersetzer, WEC International u.a. Der Autor stellt die frühe Geschichte dieser „Glaubensmissionen“ dar und untersucht ihr Gemeindeverständnis.



F.F. Bruce **Außerbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum**

Herausgegeben von Eberhard Güting

192 S., geb., DM 39,-, ISBN 3-7655-9366-4

Alte, außerbiblische Quellen, die Jesus-Worte zitieren oder sich auf Christus oder die Christen beziehen, lassen interessante Rückschlüsse zu auf Jesus und das frühe Christentum. Hier werden die Texte im Wortlaut zitiert und fachkundig besprochen, ob sie nun von alten römischen Schriftsellern stammen oder aus dem Koran. Dabei geht es auch um Fragen der Zuverlässigkeit der Evangelienüberlieferung.

Ein besonderes Werk, das
bisher wenig bekannte
Hintergründe des Christen-
tums beleuchtet

Mit ausführlichen
Quellennachweisen

BRUNNEN VERLAG

6300 Gießen, Gottl.-Daimler-Str. 22, Postfach 5205 • ☎ 0641 / 6059-0

- **Jesus and Dostoevsky**
- ***Jésus et Dostoïevski***
- ***Jesus und Dostojewski***

Loránt Hegedüs, Bishop of the Reformed Church of Hungary

SUMMARY

Jesus is the redeemer of Dostoevsky. Dostoevsky is a XXlst century witness of Jesus, coming forth from the genius of his prophetic vision in the XIXth century and through the XXth. The word 'and' in their association signifies the relation between Master and disciple: the encounter of the God-man who for man's salvation descends to hell and is later glorified, and of the man who in order to find God, goes through hell itself. The believing Dostoevsky is completely accepted and purified by Jesus.

What the theologian sees in Dostoevsky's work of art, is that it represents the perspective of the XXlst century faith in Christ. We discuss six aspects of this faith.

1. The understanding of man integrated into religion is above all Dostoevsky's perspective of faith in Christ. With no other author do we feel the same as with him, when with every scene he penetrates deeper and deeper into his characters' soul, who in turn do not act in an everyday fashion, but truly behave and act in accordance with deep psychology. In the XXlst century nobody could believe who would not be aware of the subconscious, whose faith would only be superficial, and would not involve the realm of deep psychology. The point of view of deep psychology transfers into the point of view of deep theology in the works of Dostoevsky. In 'Crime and Punishment' Sonja does not see Raskolnykov as everybody else would see him, nor as he would see himself; Sonja sees Raskolnykov in the same way as God looks upon her. The only reason that she can forgive is because she was forgiven. The reason why she can practise mercy, is that she herself lives in grace. The creative understanding of man becomes a creative transforming knowledge. This is the resurrection, the beginning of eternal life. Without this ultimate understanding of man, man's destiny is spiritual, moral and physical death. With our understanding of man integrated

into religion and faith, it is the resurrection of Lazarus as we get this from Crime and Punishment.

2. The Christ-like understanding of the God-man is in the focus of Dostoevsky's lifework. In it Christ is always present as an original image of human existence. The suffering Redeemer truly redeems the world and only he does so, instead of all the conquering redeemers, who by the weight of their own greatness, crush the world to death.

3. The knowledge of God which prevails over radical denial is the third great unit. The knowledge of God of the XXlst century should be such that endures the Kirilovian annihilation of God, the Schatowian God-radicalisation, Ivan Karamazov's negative theodicy and the atheism for Christ of Kirilov. In this knowledge Satan reveals himself.

4. Our next point is the deep realistic knowledge of Satan. Satan appears to Ivan Karamazov and declares three stages to him: first, that he does not exist; second, that he himself is Ivan Karamazov, the man; and third, he declares that he is the devil. So does lead Satan to hell.

5. But Christ overcomes Satan, and he gives us the spiritual-scientific world-knowledge. We can know not only scientific facts, but also a spiritual-scientific world, – through symbols. While the symbols of the revelation are kept alive (Trinity, the cross, the bread and wine of the Holy Communion), they urge us to speak the unspeakable and to join in some positive common vibrations with the Infinite. – Culture will be kept alive and positive, but without these symbols it becomes an empty civilization.

6. Just therefore the decisive and final need in our era is an urgent demand for conversion and the promise of resurrection as we can see it in the examples of Raskolnykov, Aljosa Karamazov and Prince Myskin. They all, and the whole lifework of Dostoevsky, do proclaim the message: you must change your life!

RÉSUMÉ

Jésus est le sauveur de Dostoïevski. Dostoïevski est un témoin de Jésus du 21^e siècle, engendré par le génie de sa vision prophétique au 19^e siècle et qui traverse le 20^e. La conjonction «et» dans le titre,

entre Jésus et Dostoïevski, signifie la relation entre Maître et disciple: la rencontre entre le Dieu-homme qui est descendu en enfer pour le salut de l'humanité, et qui, ensuite, a été glorifié, et l'homme qui, pour trouver Dieu, traverse l'enfer lui-même. Le

croisant Dostoïevski est entièrement accepté et purifié par Jésus.

Ce que le théologien voit dans l'oeuvre et l'art de Dostoïevski, c'est qu'ils représentent l'optique de la foi en Jésus-Christ au 21^e siècle. Voici six aspects de cette foi.

1. L'optique de la foi en Jésus-Christ selon Dostoïevski se définit avant tout par l'intégration de la vision de l'homme dans la religion. Aucun autre auteur ne communique quelque chose de semblable, quand, à chaque scène, il pénètre plus profondément dans l'âme de ses personnages, qui, à leur tour, n'agissent pas à la façon de tous les jours, mais se conduisent et agissent en accord avec la psychologie des profondeurs. Au 21^e siècle, personne ne pourra croire s'il n'est pas conscient du subconscient, si sa foi reste en surface et ne provoque pas de choc dans le domaine de la psychologie des profondeurs. La psychologie des profondeurs se transforme en théologie des profondeurs dans les oeuvres de Dostoïevski. Dans *Crime et châtiment*, Sonia ne voit pas Raskolnikov comme tout le monde le verrait, ni comme il se verrait lui-même; Sonia voit Raskolnikov de la même manière que Dieu la regarde, elle. La seule raison qui lui permette de pardonner, c'est qu'elle a été pardonnée elle-même. La raison pour laquelle elle peut exercer la miséricorde est qu'elle vit, elle-même, dans la grâce. La compréhension créative de l'homme devient une connaissance qui transforme et qui crée. C'est la résurrection, le début de la vie éternelle. Sans cette compréhension ultime, la destinée de l'homme est la mort spirituelle, morale et physique. Avec notre compréhension de l'homme intégrée dans la religion et la foi, c'est la résurrection de Lazare, comme nous le découvrons dans *Crime et châtiment*.

2. Comprendre le Dieu-homme de façon christique est au centre de toute l'oeuvre de

Dostoïevski. Le Christ y est toujours présent comme l'image originelle de l'existence humaine. Le rédempteur souffrant, et lui seul, sauve vraiment le monde, alors que tous les rédempteurs-conquérants, sous le poids de leur grandeur, écrasent et perdent le monde.

3. La troisième grande partie souligne la connaissance de Dieu qui surmonte la négation radicale. La connaissance de Dieu au 21^e siècle devrait être telle qu'elle supporte l'anéantissement kirilovien de Dieu, la radicalisation divine selon Chatov, la théodicée négative d'Ivan Karamazov, ainsi que l'athéisme pour le Christ de Kirilov. Satan se révèle dans une telle connaissance.

4. Le point suivant concerne la connaissance, profonde et réaliste, de Satan. Satan apparaît à Ivan Karamazov et lui fait trois déclarations: d'abord, qu'il n'existe pas; ensuite, qu'il est lui-même l'homme Ivan Karamazov; enfin, qu'il est le diable. C'est ainsi que Satan mène en enfer.

5. Mais le Christ est vainqueur de Satan et il nous donne la connaissance scientifico-spirituelle du monde. Nous pouvons connaître non seulement des faits scientifiques mais aussi un monde spirituel-scientifique, par le moyen de symboles. Tant que les symboles de la révélation restent vivants (la Trinité, la croix, le pain et le vin de la Cène) — ils nous poussent à exprimer l'inexprimable et à vibrer positivement avec l'Infini ensemble — la culture restera vivante et positive. Mais, sans ces symboles, elle devient une civilisation vide.

6. C'est pourquoi le besoin ultime et déterminant de notre époque, c'est l'appel pressant à la conversion, et la promesse de la résurrection — perceptible dans les exemples de Raskolnikov, Aliocha Karamazov et le prince Michkine. Tous, et toute l'oeuvre de Dostoïevski, proclament le message: vous devez changer de vie.

ZUSAMMENFASSUNG

Jesus ist der Erlöser Dostojewskis. Dostojewski ist ein Zeuge des einundzwanzigsten Jahrhunderts für Jesus, der mit der Gabe seiner prophetischen Vision durch das 20. Jh. in das 21. Jh. blickt. Das Wörtchen 'und' im Titel kennzeichnet die Beziehung zwischen Meister und Jünger: die Begegnung zwischen dem Gott-Menschen, der um der Seligkeit des Menschen willen zur Hölle niederfuhr und später verherrlicht wurde und dem Mann, der durch die Hölle ging, um Gott zu finden. Der glaubende Dostojewski ist durch Jesus völlig angenommen und gereinigt.

Für den Theologen ist Dostojewskis Werk deshalb von Bedeutung, weil es die Perspektive des Glaubens an Christus im 21. Jh. repräsentiert. Wir diskutieren sechs Aspekte dieses Glaubens.

1. Das Verständnis des Menschen, der in die Religion hineingenommen ist, übersteigt bei Dostojewski die Sicht des Glaubens an Christus. Mit keinem anderen Autor als Dostojewski fühlen wir so mit, wenn er in jeder Szene tiefer und tiefer in die Seele seiner Figur eindringt, die nicht einfach alltäglich handelt, sondern tatsächlich in Übereinstimmung mit der Tiefenpsychologie. Niemand könnte im 21. Jh. glauben, der nicht auch um das Unterbewußtsein wüßte; sein Glaube bliebe oberflächlich und brächte nicht einen Schock im Bereich der Tiefenpsychologie mit sich. Die Sichtweise der Tiefenpsychologie führt im Werk Dostojewskis zu einer 'Tiefentheologie'. Sonja sieht in 'Schuld und Sühne' Raskolnikov nicht wie jeder andere ihn sieht, noch wie er sich selbst erlebt. Sonja sieht Raskolnikov

vielmehr genauso, wie Gott sie ansieht. Ihr ist bereits vergeben und das ist der einzige Grund, warum auch sie zu vergeben in der Lage ist. Sie kann Barmherzigkeit üben, weil sie selbst darin lebt. Das geschöpfliche Verstehen des Menschen wird zu einem kreativ verändernden Wissen. Dies ist die Auferstehung, der Beginn ewigen Lebens. Ohne dieses letzte Verständnis des Menschen wäre das menschliche Schicksal der geistliche, moralische und psychologische Tod. Für unser Verständnis des Menschen, das in Religion und Glauben eingebettet ist, bedeutet dies die Auferstehung des Lazarus wie sie uns in 'Schuld und Sühne' begegnet.

2. Das christusgemäße Verstehen des Gott-Menschen steht im Zentrum des Lebenswerkes Dostojewskis. Christus begegnet stets als das eigentliche Bild menschlicher Existenz. Der leidende Erlöser, und nur er, erlöst die Welt wirklich, und dies im Gegensatz zu allen heraufdrängenden Erlösern, die durch das Gewicht ihrer eigenen Größe die Welt zu Tode zertrümmern.

3. Die Gotteserkenntnis, die die Oberhand über die radikale Gottesverneinung gewinnt, bildet die dritte große Einheit. Die Gotteserkenntnis des 21. Jh. sollte die Kirilovsche Gottesvernichtung, die Schatowiansche Gottesradikalisierung, Ivan Karamazows negative Theodizee und Kirilows Atheismus aushalten können. In solcher Erkenntnis

offenbart sich der Satan selbst.

4. Der nächste Punkt ist die tiefe reale Kenntnis des Satans. Der Satan erscheint Ivan Karamazow und behauptet drei Dinge: Erstens, daß er nicht existiere. Zweitens, daß er selbst Ivan Karamazow, der Mensch, sei. Drittens, daß er der Teufel sei. So führt der Satan in die Hölle.

5. Christus überwindet den Satan und er gibt uns eine geistlich durchdrungene wissenschaftliche Welt-Erkenntnis. Wir können nicht nur wissenschaftliche Fakten kennen, sondern auch eine aufgrund von Symbolen geistlich durchdrungene wissenschaftliche Welt. Solange die Symbole der Offenbarung lebendig erhalten werden (die Trinität, das Kreuz, Brot und Wein im Heiligen Abendmahl), drängen sie uns, das Unsagbare auszusprechen. Die Kultur wird lebendig erhalten werden und positiv sein, jedoch ohne diese Symbole zu einer leeren Zivilisation werden.

6. Gerade deshalb ist die entschiedene Notwendigkeit unserer Zeit der dringende Ruf zur Umkehr und die Verheißung der Auferstehung, wie es an den Beispielen Raskolnikovs, Aljossa Karamazows und des Prinzen Myskin zu sehen ist. Sie alle, wie auch das gesamte Lebenswerk Dostojewskis, verkünden die eine Botschaft: Du mußt dein Leben ändern!

We have to limit ourselves in the length of this paper, since the gravity, profoundness of Dostoevsky's life-work threatens to become too detailed, and thus the essence, the most vital part of it, may evade our attention. Therefore the presentation of 'Dostoevskian' faith projected into the twenty-first century is rather an endeavour to outline a co-ordination system, in which everybody who would like to do so – while reading Dostoevsky's work – may substitute the perception of his own belief, guided by visions of Dostoevsky's faith, who again, we believe, was led by a biblical Jesus.

We will begin our lecture with the definition of the words appearing in the title 'Jesus and Dostoevsky'.

Jesus is the redeemer of Dostoevsky. Dostoevsky is a twenty-first-century witness of Jesus, coming from the genius of his prophetic vision in the nineteenth century and through the twentieth.

The word 'and' in their association signifies the relation between the Master and

disciple: the encounter of the God-man who for man's salvation descends to hell and is later glorified, and of the man who in order to find God is going through hell itself. The believing Dostoevsky is completely accepted and purified by Jesus. He proclaims Jesus with his whole life's work – but not with his whole life! He was not 'Christ's faithful apostle' in the true sense, like the apostle Paul, but he was a genius, if a fiction-writing prophet, who in lifestyle was at once slave and sovereign of this talent; flagbearer of his work, but also the victim of it!

He was born in 1821 in Moscow, the son of a well-to-do nobleman, although he did not inherit a penny, though he would have needed it badly, since his entire life became a huge battle with poverty. Several times he had to escape from his creditors. In all probability he was an epileptic with psycho-neurotic ethiology. He was afflicted by this *morbis sanctus* when his hopelessly alcoholic father was killed for his cruelty by one of his serfs. That is when

Dostoevsky got his first seizure. Most of his life is dominated by the entanglements of his outside and inside world and its tensions, so it was in the midst of this dramatic course of his life that he would truly become the world's greatest dramatic writer and novelist. This saying justly applied to him, 'Life itself is the greatest novelist!' Life produces the great works of his life. Real-life events form the root of all of Dostoevsky's novels. One is more fantastic than the other! Our writer – in his youth – gets involved in a political movement, and he is sentenced to death; he is taken to the place of execution, but at the last moment his life is spared by the grace of the 'Almighty Czar'! His sentence is changed to hard labour in Siberia, where he spends four years. Later on he serves two years in the military. On his return from Siberia, he releases his Notes entitled, *The House of the Dead*, which brings him fame and prestige. A literary gazette published together with his brother establishes him as a public figure. On the other hand, his marriage to his sick and unfaithful wife, Marja Dmitrijevna, whom he brought back from Siberia, is very unhappy: it is the unfortunate mixture of love and hatred which is aggravated even more by the sneaky, almost unbearable child of her first marriage, who is siding constantly with her mother. Meanwhile his public life became more and more turbulent; nihilists, revolutionists, slavophiles and westerners spread their ideas. The Czar was forced to give in on the issue of the liberation of serfs. To set an example, members of universities, colleges, institutes of higher education were imprisoned, but later on some of them, with less dangerous ideas, were released to avoid making them heroes, martyrs for the opposition. By this time the disillusioned Dostoevsky already feared anarchy, distrusted the revolution and nourished himself with a strong mysticism towards his beloved Russia. His mysticism grew deeper from his Western European trip, when he was forty years old. But he was homesick even in Paris, London, Geneva or Florence, yearning, from that world of artificial culture, money, attitude of success at any price, for the

ancient, unadulterated resources of Russia, whence, according to his belief, the world's true renewal would come.

'Winter Notes' is the title of the extremely sarcastic account of his Western trip. Yet they interpreted his periodical in such a way that it brought him political turmoil again. A year later he ventures abroad again, he travels West and this time with a student, named Polina Szuszlova, who nurtures nihilistic ideas. This trip was actually an escape from his unhappy marriage to the intoxication of love, but soon he is unhappy again, since the twenty-year-old girl leaves him in Paris. From now on our writer becomes a passionate, impulsive gambler; in roulette, three times in a row he wins 10,400 francs within minutes; he gets up and leaves, but he returns again only to lose everything, and more! Polina in the meantime returns to the unhappy writer, but at that time he is interested only in gambling; he gambles away his own watch, even the girl's jewels, and all these end up in the pawnshop. They are forced to return home on borrowed money. He is bitterly disillusioned and writes the 'Notes from the Mouse-Hole'. Meanwhile he falls in love again, this time with the admiral's daughter, Anna Korum-Krukovskaja, but she does not return his affection. Her younger sister Sonja, on the other hand, falls in love with him, but he does not even notice it, in spite of her playing for him the *Pathétique* sonata on the piano, and in spite of the fact that she later becomes the world's first woman mathematics professor in Stockholm.

This does not help Dostoevsky, although his whole life could have taken a different turn. So, he assumes his deceased brother's debts, accepts the care of his sister-in-law and her four children, and driving himself hard for work and money, avoids censure, and struggles with adversaries. At the time he wrote to one of his friends, 'I would gladly go back to prison, if I could leave my debts behind. All the reserves of my strength are gone, I am alone, completely alone!' During these difficult times he starts to write his famous book *Crime and Punishment*. Parts of the book are published and they earn him recognition.

He receives a new contract to write another book, with a very strict deadline requirement, that if he were late only by one single day in delivering it, he would not receive an honorarium. In spite of this, he travels abroad to see Polina, where he gambles away on the roulette the whole down-payment of the book. He has to go home, since there is only one month till the deadline of the delivery of the promised book. They get a stenographer for him, a twenty-year-old timid little girl, Anna, and with her help – within twenty-five days – he presents the final product, *The Gambler*; thus he receives the money for it, but not only the money and the appreciation, but he also wins Anna Grigorjevna, who is twenty-four years younger than he, and who later becomes a fabulous, ideal wife to him. From this time on she would be not only his secretary, but a good manager to his household, his finances, and publishing endeavours. From now on everything is in order, Anna takes care of his affairs splendidly. Anna survives her husband by forty years, writes a two-volume book about him, establishes and manages a Dostoevsky museum remembering him until her death and constantly reminding the public of her husband, who ‘understood everything and forgave everything’.

Without the story of his life we cannot understand the meaning of his novels and their message. In the true sense Dostoevsky’s life is a God-seeking life going through hell, and by the grace of God, a newly found life. He writes with his life and lives in his writings. It would be foolish to compare his life with his writings, and then blame him for not putting into practice the highest ideals he proclaimed, for the reason he spent his earthly life in anguish and in hell was so that later he could live his even more real and genuine life in his works, of which we may really say, ‘He created a new world from nothing’. He not only engraves, photographs, reflects reality, but he recreates it with his artistic and faithful inspiration. He truly lives in the world of literary creation, in the beginning and after-life of his works, where the depths are revealed in the deepest perfec-

tion, but the heights are pointed out with great authenticity too. The greatest novelist is the greatest in integrating in the entirety of his life’s work these authentic aspects of spiritual life whether personal or world-wide in scope. What he shows the entire race is nothing else but the perspective of a twenty-first-century faith in Christ.

Spengler considers Dostoevsky as somebody who stands at the very beginning of a so far unmeasurable new cultural circle. George Lukács leaves him out of his theory of novels, since with him a new literary species begins. Antal Szerb observes that Tolstoy still belongs to the literary order, but Dostoevsky is completely distinct from it.

What the theologian sees in Dostoevsky’s work of art is that it represents the perspective of a twenty-first-century faith in Christ, the aspects of which are:

1. The understanding of humanity integrated into religion;
2. The knowledge of the Christ-like God-man;
3. A knowledge of God prevailing over radical denial;
4. The deep-realistic knowledge of Satan;
5. The spiritual-scientific world-knowledge;
6. An urgent demand for conversion and promise of the resurrection.

THE UNDERSTANDING OF HUMANITY INTEGRATED INTO RELIGION

This understanding is above all Dostoevsky’s perspective of faith in Christ, since the human Dostoevsky starts with the understanding of man and goes progressively deeper into it through his entire life with an unbelievable intensity. With no other author do we feel the same as with him, when with every scene he penetrates deeper and deeper into his characters’ soul, who in turn do not act in everyday fashion, but truly behave and act according to deep-psychology.

Dostoevsky is accused of pathological irrationalism and it was said – following the

action of his novels, seeing their characters, listening to their dialogue – that such a thing does not exist in reality, moreover, it is impossible! But penetrating deeper into it, everybody can see: that on the basis of deep-realism, deep-psychology, all of us would speak this way, if we had the courage to do so, and if the barriers, the conventions, the gifts of the general grace of God and certain norms of humanity did not prevent us from doing so. His characters behave themselves authentically from the point of view of deep-psychology and we raise the question: is there a greater discovery in the twentieth century than to turn deep-psychology into psychology, the subconscious into the conscious? In the twenty-first century nobody could believe who is not aware of the subconscious, whose faith is only superficial, and does not involve a shock in the realm of deep-psychology.

Even Shakespeare did not have such an understanding of man, neither are the formalities of dramatics as suitable to reveal the soul as is the unlimited perspective of the novel. 'To find the man in the man with complete realism is entirely a Russian trait, and in this sense, I thoroughly belong to the people, because my views come from the depths of the Christian spirit of the people, although I am unknown by the Russian people of this day – but I will become known by them in the future.... They call me psychologist, but this is not true. I am only a realist in a higher sense, *i.e.* I reveal all the depths of the human soul', Dostoevsky wrote at the beginning of his career.

Dostoevsky's soul-searching and representation of man is not entirely motivated in the early beginning by his Christianity, moreover, it is not generally religious. Descending deep into the human soul, he insists that despite all of a man's superficial protest, the real issue for him is the question of religion. 'Man's utmost goal in life is to find his personal relationship to Infinity.' We may think that we are not interested in what we will do an infinite number of days from now and we are interested only in what we are going to do tomorrow. It is not our concern how the

face of the earth will look in the future; our interest lies only in peace and stability in our days. Yet there are unlimited varieties in what can happen to us even in one single day. There are unlimited possibilities in the mental reactions inside of one single person, and one event. And this, of course, means that we have to accept these unlimited possibilities with an outlook for a positive infinity, trying to solve them, or endure them if there is no solution in sight. If I have a negative view of infinity, about the absolute beginning and end, and about the infinite possibilities of the present, if I say that my birth was accidental, that life continues to be forced upon me, that I die because of my weakness, and the whole world is only an accidental wound on the bosom of nothing – as Büchner said in the *Death of Danton* – then it is evident that I have a nihilistic view, full of doubts and despair about the beginning and the end, and about events and attitudes of the here and now. If I have a positive attitude towards the infinite beginning, future and end, towards the infinite varieties of events and attitudes, then it is clear that whatever happens I will say, 'Everything that God does is good'. When Handel lost his eyesight he sat down at his organ and started to play, 'Everything that happened is good!' This means that Handel had a positive view in relation to infinity, and our view of infinity will definitely determine our inner attitudes and our modes of action day by day, in case of a severely shocking experience just as in the case of a little helplessness, for the infinite unites in itself not only the most universal views but also the most personal views, if this positive infinite is God. And, of course, in the sense of the gospel, he is the Father of Jesus, and our Father. What is wrong with the human being of the twentieth century is that in the realm of the finite he has everything taken care of: he has a refrigerator, car, colour TV, opportunity to travel abroad, but he has no contact with the infinite. In the midst of many finite possibilities he accepts the unpredictability of the infinite with ever growing anxiety and neurosis, and with a sense of desperation and helplessness.

I hope I have succeeded in explaining to you what Dostoevsky means when he says that the most important question facing man is to find personal relationship to the infinite.

It is an extremely long pathway leading through the understanding of man that brings him to this conclusion. In the *The House of the Dead* our writer tries to arrange prison society in different categories. But then he raises the question, 'Is this at all possible?' Reality is so infinitely colourful and does not tolerate strict, sharp divisions. It is necessary to observe with utter conscientiousness and in detail. But to do so, it is mandatory to fulfil two requirements; we have to cultivate our self-understanding, and we have to keep the discipline of objectivity. No hasty conclusion or insult, no conviction or insults should be allowed to lead to prejudice. So it turned out that the portrait of a host of prisoners completely changed in the eyes of the writer – in contrast with his first impression. Everybody is strictly individual, like their names or personal title. Everybody is replaceable, but nobody is exchangeable.

Individualistically-minded people are mostly humiliated in life: strangely enough others think that a poor man has nothing in his possession that could be sold or disposed of; a poor man does not even have self-esteem. But that is exactly why the poor ones are so sensitive. They size up with fear and mistrust everybody who is passing by; they listen intensely for every word and wonder what people might think of them. This is the reason why the 'mouse-hole man' decides to attack the proudly-walking army officer, and when finally he does it to boost his ego, the officer just walks away without even blinking, or reacting to it, pretending that nothing happened. That is how small, thoroughly insignificant, the officer considers this poor little creature.

But the unique, sensitive little soul does not consent to this. His autistic passion knocks down the barriers in the most determined ones and then turns to challenge the universe.

Raskolnikov asks, 'Is it permissible for

the extraordinary man to kill an old usurer in order to procure money to make humanity happy?' His answer is 'Yes' and he commits double murder here. By this he becomes a symbol for autistic man's rebellion, as he attempts to change all values.

But is it possible for him this way to realize his inner transcendency, his own infinity, becoming a homo viator of whom Pascal once wrote, 'Man becomes man only when he transcends himself infinitely'? 'No', replies Dostoevsky. By trans-evaluating all values, and breaking away from order, no one can realize the transcendency of his own infinity, no one can transcend himself endlessly.

To put this into effect, man in his autistic rebellion needs the integrated unity of the judicial and creative understanding of man: a humanism derived from Christ.

Allow me to explain this very difficult sentence in more detail. To associate the endless possibilities of our own spiritual life with true infinity, it is necessary to possess a judicial and creative understanding of man, and for these two, namely the self-convicting and self-reacting understanding of man to reach the heart in complete unity. This is the humanism derived from Christ, which on the one hand convicts us, and on the other recreates us: puts us to death and brings us back to life. One of the greatest twentieth-century theologians said, in complete agreement with Dostoevsky, 'There are two possibilities when one meets Christ; either one dies, and Christ lives in him, or one stays alive and kills Christ, putting him out of his life'. Strictly speaking, Dostoevsky emphasizes this sentence of theological language when he states, 'In the real understanding of man I first arrive at the realization that everybody is unique, then that everybody is unbelievably sensitive about himself – some acknowledging this and others denying it. When his sensitivity does not bring success, he becomes a rebel, but rebellion does not solve anything either, but only the humanism of Christ does, which comes from God, who condemns me and recreates me'. Naturally Dostoevsky is not the greatest at showing negatives, although he is very good at that too. Dostoevsky is truly a

giant when it comes to positives, since this is possible when someone – at least in soul and spirit – has truly lived through these things. Thus, this judgmental and creative understanding of man surfaces in *Crime and Punishment*, where the judge, Porfiri Petrovich, and Sonja share these two qualities in congenial unity. In Christ one finds the judgmental and recreative understanding of man together in one person, the understanding of man which transforms us to the likeness and image of Jesus. But to understand this truth better, Dostoevsky divides it up: in the judge he has the judgmental understanding of man, Sonja, and in Sonja the recreative understanding of man.

What kind of judgmental understanding of humanity does the judge possess? The profession of a judge as it appears in *Crime and Punishment* is an open art. In the order of divine prodigality it is above all selfish interest. The judge is not practising his profession in order to survive. He does not hear out Raskolnyikov constantly because he has some ulterior motive. The judicial understanding of humanity for this judge, I repeat, is an open art, and is Christ-like to the extent that art, the order of beauty, belongs really to the order of divine prodigality. Truth, accuracy and precision are the pillars of the order of the visible universe. We should try to imagine what really could happen if there were be a tiny mistake in the law of gravity or in the velocity of light that determines the relationship of matter and energy: $E=mc^2$. A mistaken decimal point here would cause the world to collapse. In connection with this, Nietzsche says, 'The entire history of the world is the experimental denial of the moral order of the universe'. But in vain does world history experimentally deny moral order, for moral order remains as long as there is goodness, thus Jesus, or in the twentieth century Mahatma Gandhi, Albert Schweitzer, or Martin Luther King. Without moral order there is no chance for humanity to survive, and the moral world order could not exist without goodness.

But without beauty life can go on, although the world will be greatly impoverished. I have to quote Franz Liszt, when

during an intermission in one of his concerts in Leningrad a general asked him in a very degrading way: 'Sir, have you ever been in war?' Liszt answered, 'Never, but did you ever give a concert?' The general became indignant when he continued, 'If we had not protected you from the enemy, you could never have given a concert'. Liszt replied, 'My dear Sir, if there were no artistic high points in life, there would be no reason at all to save anybody from the enemy'. Thus, beauty has been squandered upon this world by God, but without this squandering there would be no worth to the physical and moral universe that is sustained by truth and goodness.

In God's wasteful, prodigal economy Porfiri Petrovich in *Crime and Punishment* has the role of criminal judge. Kant once said, 'Beauty is that which pleases without selfish interest'. Porfiri Petrovich examines the guilty and remorseful Raskolnyikov without any selfish interest, with absolute objectivity, gentleman-like – if I may say so – as this is exactly Dostoevsky's expression. He does not reproach Raskolnyikov, there is no violent, premature interference on his part either; he always listens, always hears, if necessary he questions, and always waits, and keeps on waiting indefinitely. He gives opportunity for self-accusation and later for impeachment, but not to destroy Raskolnyikov, but solely for the purpose of seeking justice. In doing so, he is the embodiment of a Christ-like judicial understanding of man. What really is this Christ-like judicial understanding of man? It is an open art in God's prodigal order, it stays above all selfish interest, without prejudice, and it does not allow violent and premature meddling in someone's personal life – thus, 'Behold, I stand at the door and knock; if anyone hears my voice and opens the door, I will come in to him and eat with him, and he with me'. I am not breaking down the door. Let him on the other side of the door live unjustly as long as he pleases. But meanwhile I keep speaking, waiting, and knocking. The hour of justice will come when somebody opens the door. Raskolnyikov, too, opened the door himself; it was not broken down by Porfiri Petrovich. So, what a genius this

Christ-like man of justice is, the embodiment of the judicial understanding of man in one of Dostoevsky's novels.

But of course, this alone is not enough! If Christ were only to bring justice without recreative love, then he would only be a plain judge instead of a Redeemer. This is the reason that Sonja stands beside Porfiri Petrovich in *Crime and Punishment* to be the God-given incarnation of the creative understanding of humanity for the sake of Raskolnikov. The mystery of God's understanding of humanity belongs to Sonja. Sonja sees him in the way God would like him to be. Sonja does not see Raskolnikov as everybody else would see him, nor as he would see himself; Sonja sees Raskolnikov as God looks upon her the same way. The only reason that she can forgive is because she was forgiven. The reason she can practise mercy is that she herself lives in this grace. The creative understanding of humanity becomes a creatively transforming knowledge, even through spiritual-moral death, since – and this is again a decisive Dostoevsky sentence – 'To truly believe in God means to believe in the resurrection; moreover this is the beginning of eternal life'.

The question is not whether there is life after death, but whether there is a God. And life after death is none other than the life of Almighty God, which sounds good theologically. Eternity is the life of the eternal God, and the resurrection is nothing else but a new creation by God out of annihilation, by the God who creates out of nothing. In the beginning of time God created the world from nothing, and at the end of time God creates a new heaven and new earth out of annihilation. Resurrection is another name for God who creates things anew. This is the reason why Sonja says, and through her Dostoevsky tells us, 'To believe in God means to believe in the resurrection, moreover this is the beginning of eternal life'.

Without this ultimate understanding of humanity, human destiny is spiritual, moral and physical death. With our understanding of humanity integrated into religion and faith, human destiny is the resurrection of Lazarus as we get this from

Crime and Punishment.

So this is the way Dostoevsky starts out to reach the perspective of twentieth-century faith in Christ, with the understanding of humanity integrated into religion. Thus, first comes uniqueness, sensitivity, vanity, barrier-breaking rebellion, then a judicial and recreating understanding of humanity.

THE KNOWLEDGE OF THE CHRIST-LIKE GOD-MAN

This is the focus of Dostoevsky's life work; in it Christ is always present as an original image of human existence, often hidden, other times quite apparent with effective force. According to Dostoevsky, the validity of this original image for believers and non-believers and even for nihilists, has decisive significance, 'If somebody were to prove to me that Christ and justice are altogether two different things, and I had to choose between these two I would definitely choose Christ'. But let us be careful, for this is thoroughly different from Ignatius Loyola's saying that, 'If I were to see that this ceiling is white and if the church said authoritatively that it is black, and only black, then I would confess with full conviction that it is truly and exclusively black'. But this has to do with the authority of the church and Dostoevsky would not have said this at all. He insists concerning the question, that the incarnated love of God is a superior truth over simple truth. In other words, 'If I had to choose between being right or loving, I would say, he who loves is right'. This is the sense in which Dostoevsky makes the above statement.

Christ is the ultimate ideal, who became flesh, and the most concrete reality. There is no talk of idealism here – if I may say so – here we talk about the materialism of the Word becoming flesh. This embodied ideal reveals humanity's secret in three ways:

1. First, Christ reveals humanity's destiny, the complete commitment of his ego to his fellow-men and to the universe with a love for the universe. This means that if Christ is in the centre, then my destiny is to love my fellow human beings and the

cosmos with Christ-like love. To cite Dostoevsky, 'Brothers, don't let yourselves be discouraged from loving by the wickedness of the world! Love your fellow men together with their sins, miseries and faults. Moreover, love the whole world of God, every small blade of grass and drop of water, all the birds and clouds, the sunrise and sunset. Love is the great power that one cannot resist, and when God is with us, we will see that there is nothing else like it'.

2. Secondly, Christ reveals earth-bound man's deviation from this destiny, his shameful distance from the ideal and nevertheless his constant endeavour to follow the ideal.

3. Thirdly, because of this endless deviation, Christ reveals the temporariness of our earthly being, and the eternity of a thoroughly different future.

So what is the meaning of Christ? 1. We are called to love every one of our fellowmen and the whole universe; 2. We have to acknowledge that we are unable to fulfil this call in our own strength; 3. Since we can not fulfil these tasks, we hope for a better land, we hope and yearn for a future state when through the grace of our resurrection, this call of Christ would be fulfilled in eternity.

This Christ brings us joy. The very first miracle in Cana promoted this joy. Thus, Christ is not the pale Galilean for Dostoevsky, but as Aljosa Karamazov, one of the strongest believers in his novels, cries out excitedly, 'Miracle in Cana. The distribution of wine among the desperate guests. What a lovely miracle! So, with his first miracle Jesus enhanced joy instead of sorrow, thus contributing to the joy of men'. This joy-bringing Christ has decisive significance for Dostoevsky, who had been through a lot of suffering. This very same Christ brings beauty, since he is the absolute beauty. The imbecile sees the true face of Nastasja Lilipovna the same way. 'This is not your true face', he says to this beautiful woman in the midst of a hysterical fit. 'Christ wants to see you in a different light, and I see you in a different light, too'. Her facial expression smoothed out, and now it was not just Nastasja Lilipovna's

facial muscles, but her soul that laughed. Christ brought her this beauty. Christ brings redemption through the power of his unintentional effect on humanity and through his works. In connection with this we would like to emphasise that although the so-called 'Russian Christ' is Dostoevsky's decisive message, yet he does not insist on it. The real Christ above is everything, in whom suffering is eternal and almost impersonally universal. Thus, in the life-work of Dostoevsky the most significant thing is not the spiritual conquest of a Russian Christ, but the Christ who, being God, suffered and endured all the suffering of the whole world. Through this, suffering becomes personal; all of us are suffering for everybody else and this universal suffering is Christ, through whose suffering we will be blessed by eternal righteousness, happiness and the resurrection.

The *locus classicus* for this is the scene in *Crime and Punishment* when Raskolnykov falls before Sonja's feet and says, 'I am not kneeling before you, I am kneeling before the suffering of the entire humanity!' The suffering of the whole humanity is universal, but in the man of Nazareth, Christ personally became flesh. Thus, in the perspective of a twenty-first-century faith in Christ, the greatest work of Dostoevsky gives such a knowledge of the Christ-like God-man, which bears the concentration and endurance of universal suffering, in which we do not expect a conquering Saviour, but a suffering Saviour, before whom we fall on our knees together with suffering humanity. For Christ says, 'As you did it to one of the least of these my brethren, you did it to me'. And as Raskolnykov said to Sonja, 'I am not kneeling before you, but before all the suffering humanity!' The suffering Redeemer truly redeems the world and he alone, instead of all the conquering redeemers who, by the weight of their own greatness, crush the world to death.

A KNOWLEDGE OF GOD PREVAILING OVER RADICAL DENIAL

According to the message of Dostoevsky's

great life-work, the knowledge of God of the twenty-first century should be such that it endures the Kirilovian annihilation of God, the Schatowian God-radicalization, Ivan Karamazov's negative theodicy and the atheism for Christ of Kirilov.

Thus, a self-evident faith in God – according to Dostoevsky's nineteenth-century life-work – would lose its validity completely and only faith in the non-self-evident God will survive in the twenty-first century. In the twenty-first century only a faith going through the purifying furnace of the greatest doubts will stand a chance. Among these purifying furnaces the most prominent one is the *Kirilovian annihilation of God*.

Kirilov decides to commit suicide so as to prove for all times, with his will left behind, his heroic attitude of not being afraid of God and of eternity. Thus, he attempts to prove once and for all with his suicide that no one should be afraid of God and of the other world. 'With this suicide I shall not annihilate myself, because I will become an absolute hero, but I will annihilate God, because I will prove that nobody should be afraid of him', he said. No one ever described more vividly the continuous drama of the separation of his spirit from God, as did Fjodor Mihajlovich Dostoevsky.

In the same way, faith in God must endure the *Schatowian radicalization*. When the devils, the fallen ones, are talking about the problems of life, about life and death, sickness, crimes and human manipulations, Schatow cries out, 'Let's not talk about superfluous, second rate questions. Let's talk about the fundamental question, Is there a God or not?' And they decide together: If this is what the world is like, then only one conclusion can be drawn, that there is a God. The twenty-first century's faith in God has to endure the *negative theodicy of Ivan Karamazov as well*. When Aljosa Karamazov becomes enthusiastic about the goodness of God with his faith in a self-evident God and Ivan Karamazov says, 'You naive child, just be elated. Anyway what have you seen in life? But I, who have seen Kozaks tearing babies from their mother's arms to toss them up in the air, and to catch them with

their bayonets, how can I believe in God? If this is what life is like, then I am returning my theatre-ticket to the play of life, to the director of the theatre'. Aljosa covering his face with his hands cries out in answer, 'Stop it, it's enough' – then falling on his knees says, 'My dear God, I don't want to rebel against you, only I cannot accept your world'. The conclusion of how the faith of Aljosa Karamazov endures the negative theodicy of Ivan Karamazov is this, 'He dropped to the ground as a weak child and he rose as a determined fighter for the rest of his life. Somebody visited my soul in that hour', he proclaimed later with a strong faith. In his prayer he descended even deeper than the ghastly sin of bayoneted children, he descended to the crucifixion of Golgotha, to the unjust execution of God, and he who ever descends to such a depth, should be able to endure the theodicean problem of every smaller sin in this world. But the faith in God of the twenty-first century can only be one that endures the negative theodicy of Ivan Karamazov as well.

Finally, the twenty-first century's faith has to endure even the atheism for Christ of Kirilov. This is what Kirilov says at night to those with whom he is conversing: Hear this now! One day there were three crosses that stood in the centre of the world, and he that is the greatest of all who ever lived on the earth was hanging on one of those crosses. Without this man our whole planet is but foolishness. No one like him ever lived before him or after him. He had a strong faith, but the things he believed in did not come true. If the laws of nature are themselves a lie, how could I believe in them? And if the laws of nature did not want to spare him, then this whole planet is just the source of a lie. All of this is just a devilish comedy, therefore why should I go on living? – this is an atheism, because of the sufferings of Christ. Let suicide be committed as a proof that one has overcome the fear of God and the fear of what comes after death. Dostoevsky's faith prevails over all these arguments. Ivan denies the God who exists; Tolstoy seeks after the God who must be until he finds him. But Dostoevsky found God in denial

as well as in faith, in Ivan as well as in Aljosa. This is what the statement means, that in the perspective of a twenty-first century faith in Christ there is a place for a knowledge of God which prevails over radical denial.

THE DEEP-REALISTIC KNOWLEDGE OF SATAN

Our next point is the deep-realistic knowledge of Satan. He who descends to the depths, finds hell and will reach the final divine only through hell. He will see not only absolute evil, the radical evil of Kant, but malignancy in principle, and beyond that, Satan himself. Satan appears to Ivan Karamazov and declares three things to him: first, that he does not exist; second, that he himself is Ivan Karamazov the man; and thirdly he declares that he is the devil.

So, this is the deep-realistic knowledge of Satan. First Satan declares that, 'lo Yahweh' – 'I don't exist', and indeed it is undesirable on biblical grounds to believe strongly in Satan, for there is serious trouble if we see the devil in everything, although as Luther said, 'I am convinced the world is full of devils. But it is even more full of God'. But if I say that there is no evil lower than the depth of man and stronger than the strength of man, then the evil one will prove that he indeed exists. For example, he will prove this with the two World Wars, so we should not feel a shortage of proofs. By these he shows us that he exists, yet he says that he does not exist. Secondly, when we become suspicious that nevertheless there is an evil lower than man and higher than man, then he says, 'That is only you, yourself'. You, Ivan Karamazov, you Loránt Hegedüs, you, who do not know what to do against such an evil. And Satan is partly right that he does not exist at all, since he is the lord of nothing, and he lives on nothing, on a destructive nothingness. As the lack of air could in itself be devastating, although it is around us in most places, so evil, too, exists as a power that influences the worst in us in favour of the rebellion of the greatest depths and of the greatest heights.

Finally, he says that he is the devil. But why is he saying this now, when earlier he said, 'lo Yahweh' – 'I don't exist'? Somehow the reason is – and this is the same with Dostoevsky too – what Max Frisch says in the twentieth century in *Biedermann and the Arsonist* that the announcement of the truth is the concealing of the truth at the highest level, in an age living so far away from God. Since everybody has got so used to lies, nobody believes it when truth is declared. When something is said, everybody believes just the opposite. Therefore, at a time when they consider him an absolute liar, even the devil is willing to acknowledge that he really is the devil.

This is the deep-realistic knowledge of Satan. Naturally, we cannot leave out the vision of the great inquisitor. In the legend he introduces the great, dreadful and clever spirit, the spirit of self-destruction and non-existence, who did not tempt Jesus, but turned around every truth to its exact opposite, in his first temptation the mystery, and in the third one the authority. Thus, in essence, Satan did not tempt Jesus, Satan showed him only how the message of the preaching and of the miracles of Christ would be turned into an anti-Christ message, how they would put on their signs for signs, how they would alter the mystery into secrecy, and how they would form authority in his name to prevent Jesus from becoming everybody's Redeemer. To talk in detail about the great inquisitor's vision, we would need another lecture, of course. Thus, we have to be satisfied with this much, that according to the great inquisitor Jesus was not tempted by the great, dreadful and clever spirit, the spirit of annihilation and non-existence, but he was only given every truth in a Satanic setting – in the case of the miracle, 'Jump off the the top of the temple', and finally the authority, 'All these I will give you, if you will fall down and worship me'.

In the deep-realistic knowledge of Satan we have to know that Satan shows himself in three ways. He works the best when we thoroughly ignore him, when we think that we are completely on our own, and will become our own gods; and then he works the best way again, when we no longer

believe the truth to be the truth.

In spite of the above, the deep-realistic knowledge of Satan in Dostoevsky's work never becomes the centre, the knowledge of Christ is always in the centre, and always remains true to the biblical style that, strictly speaking, we know only one decisive fact about Satan – that with the crucifixion of Christ at Golgotha, Satan lost his decisive battle.

THE SPIRITUAL-SCIENTIFIC WORLD-KNOWLEDGE

Here we point out three things again, that the world was created by God and stands by contingency instead of necessity. 'Why is there something at all, and why not rather just nothing?' Philosophers have been asking this question from Leibnitz to Heidegger, till this day. Is it not self-evident that there is a world and that we exist, too? It is a miracle! Therefore, from the human standpoint, our whole life is rooted in this miracle, and the life of the world is based on the unpredictable, on contingency; but theologically, from God's point of view, the life of the world is based on God's creative miracle. We are unable to picture this God conceptually, but only in symbols, for example, in the sign of the Trinity. Since God is beyond our intellect, he is imperceptible for us. While these symbols – the Trinity, the cross, the dove of the Holy Spirit, the bread and wine of holy communion, the baptismal water – are kept alive and urge us to speak the unspeakable and to join in some positive common vibrations with the infinite, culture will be kept alive, and culture will be positive. But human culture always wants to realize the symbols, wants to bring God's kingdom down to the earth, and when it becomes too strong, then it becomes evident that this attempt remains unsuccessful. Then the symbols cool off, the triangle of the Trinity does not say anything any more, the multitude of signs in holy communion say nothing, and the cross of Golgotha says nothing, and culture will be transformed into civilization. Civilization in turn will arrive at tragedy when nobody is willing to believe its cul-

tural and religious fundamental truths. Then suddenly when we think that we are so well off, we become depressed, and we feel that there is no place for us, either here or somewhere else. Life has no meaning for us. Then in this condition, Dostoevsky, according to his spiritual-scientific world knowledge, announces that there is no other way but to fill the thoroughly burned-out symbols not with the old content, but with content discovered in the twentieth and twenty-first centuries. Then in this new culture civilization will flourish again, and humanity will regain the meaning of its life.

AN URGENT DEMAND FOR CONVERSION AND PROMISE OF RESURRECTION

The decisive and final need in this is an urgent demand for conversion and the promise of resurrection. In our conversion God's vertical line crosses our horizontal line.

- a. Raskolnyikov's conversion: from murderer to resurrection, from Nietzsche-like self-assertion to a humane love of Sonja.
- b. Aljosa Karamazov's conversion: from goodness to goodness. From considering himself good to the love of the earth: 'Someone visited my soul in that hour'.
- c. The converted life of Prince Myskin: the lifestyle of the 'foolishness' of Christ as seen in the Sermon on the Mount.

They all are converted, Raskolnyikov, Aljosa Karamazov and Prince Myskin, and they all proclaim with their converted lives that the realization of the life of Christ is the only thing that provides a foundation for all of our lives.

The life-work of Dostoevsky with its final goal ending in conversion and having the perspective of a twenty-first-century faith in Christ, is, according to Antal Azerb, like the wonderful sonnet of R. M. Rilke, entitled 'Archaic Torso of Apollo'. As the archaic torso, this ancient statue, is exposed to the sun again, it proclaims the need to change our lives, and so does the life-work

of Dostoevsky. In closing, let us then hear the sonnet of Rilke, and put the emphasis on its last line:

We cannot know his legendary head,
with eyes like ripening fruit. And yet
his torso is still suffused, with brilliance
from inside, like a lamp, in which his
gaze,

now turned to low, gleams in all its power.
Otherwise
the curved breast could not dazzle you so,
nor could
a smile run through the placid hips and
thigh to
that dark centre, where procreation
flared.

Otherwise this stone would seem defaced
beneath the translucent cascade of the
shoulders
and would not glisten like a wild beast's
fur.

Would not, from all the borders of itself,
burst like a star: for here there is no
place that
does not see you. You must change your
life!

- **Wie hat Paulus seine Ethik entwickelt? Motivationen, Normen und Kriterien paulinischer Ethik**
- ***Motivations, Norms and Criteria of Pauline Ethics***
- ***Motifs, normes et critères dans l'éthique Paulinienne***

E.J. Schnabel, lecturer in New Testament, Wiedenest Bible School

SUMMARY

The question how Paul comes to ethical decisions, and on what he bases them, is developed inductively from concrete situations in Pauline practice. As a specific theme, the exhortation to overcome conflict and to strive for unity suggests itself. Because this theme is pursued more or less extensively in relation to the reality of existing congregations, it promises to allow the norms and criteria of Pauline ethics to appear as comprehensively as possible, and in its various dimensions.

The foundation of ethical decisions in Paul may be represented on three levels. The level of theological motivation brings the unfolding of God's saving activity decisively into relationship with decision-making. The atoning death of Jesus, his resurrection and his coming again have power and authority also in relation to the ethical dimension of Christian life. Alongside this Christological basis may also be named salvation-historical, pneumatological, ecclesiological and eschatological motives to right Christian behaviour. The Christian ethic is valid for the time 'between the times', and focuses on the tension between the 'now' and the 'not yet'; the Spirit of God, who renews the believer in Christ, enables him to do the will of God; ethical decisions relate essentially to the community of the faithful and the edification of the congregation; the teaching about coming judgment warns against an unfounded sense of security, and the thought of reward encourages the faithful.

The second level of Pauline ethical decision-making is that of binding norms. Paul begins with these in his underpinning and concretising of right Christian behaviour. For Paul, the Torah is fulfilled through Jesus' atoning death on the cross, and is made powerless as a *conditio et via salutis* (a condition and way of salvation). It remains, however, as the 'law of Christ', a revelation of God's valid will. For this reason, the apostle can adopt, or simply assume, specific Old Testament texts, as if natural

and obvious to do so, without thereby contradicting his conviction that atonement, holiness and belonging to the eschatological people of God have now been achieved through the saving activity of God in the death and resurrection of Jesus Christ.

Alongside the revelation to the ancient covenant people, the revelation of God in the words of Jesus and the apostles have, for Paul, binding authority. Dominical words are cited, not frequently, but with a clear claim to normative status. Because God, or Jesus Christ, is the true originator of the apostolic proclamation, Paul can be confident that the congregations will give obedience to his directions. On the basis of his conviction that God's saving activity makes the cosmos recognisable again as God's creation, a partial agreement exists between Christian and non-Christian ethics.

The third level, 'concretising orientation', relates to the presupposition of the apostle that the individual believer is responsible for his actual behaviour, that is, for the realisation of the undergirding theology and the salvation-historical norming in everyday life. This realising of Christian existence is governed and led by several criteria: by the Holy Spirit, who helps the believer to perceive the will of God and to embrace right behaviour daily; by love, which leads the believer to understanding and experience in the ever recurring question, how one ought to behave in a particular situation; by the existing authorities, by reason, by conscience and by the criterion of the missionary effectiveness of the congregation.

In regard to the paradoxical juxtaposition of binding norms and criteria which tend towards individual responsibility, of law and Spirit, of obedience and love, of God's will and the freedom of the Christian, the biblical-Jewish correlation of law and wisdom is relevant. Law and Spirit, command and love, obedience and responsibility: these are not contradictions.

RÉSUMÉ

Comment Paul parvient aux décisions d'ordre éthique, comment il les justifie, se découvre de façon inductive en observant les situations concrètes de sa vie. L'exhortation à surmonter les dissentiments et à rechercher l'harmonie s'offre, à cet égard, comme un thème prometteur. Elle est assez richement élaborée, en rapport avec la vie concrète de communautés réelles, et devrait donc permettre, on l'espère, d'obtenir une vue complète des motifs, des normes et des critères de l'éthique paulinienne, dans leur diversité.

Les raisons justifiant les décisions d'ordre éthique, chez Paul, peuvent être décrites sur trois plans.

1. Le plan des *motifs théologiques* insère le déploiement de l'action salvifique de Dieu dans le processus conduisant à la décision, avec un rôle fondateur. La mort expiatoire de Jésus, qui procure le salut, sa résurrection et son retour, font aussi autorité pour la dimension éthique de la vie chrétienne. Outre ces fondements christologiques du comportement chrétien, il faut nommer les motifs pneumatologiques, ecclésiologiques et eschatologiques, liés à l'histoire du salut: l'éthique chrétienne concerne le temps «entre les temps», et tient compte de la tension entre le «déjà» et le «pas encore». L'Esprit de Dieu, en renouvelant celui qui croit en Jésus-Christ, le rend capable de faire la volonté de Dieu. Les décisions d'ordre éthique ont un lien essentiel avec la communauté des croyants et son édification. Le renvoi au jugement à venir met en garde contre toute sécurité, tandis que l'idée de la récompense encourage les croyants.

2. Le deuxième plan du processus de la décision éthique concerne *l'imposition des normes ou devoirs*. Pour fonder et concrétiser le juste comportement chrétien, Paul prend pour point de départ des normes obligatoires. Pour lui, la mort expiatoire de Jésus sur la croix satisfait les exigences de la Torah, et la rend caduque comme *conditio et via salutis*, mais elle reste en vigueur comme «loi du Christ», comme révélation de la volonté de Dieu. C'est pourquoi l'apôtre se sert de façon naturelle et évidente de textes vétéro-testamentaires particuliers

pour justifier des choix éthiques, tout en étant convaincu, et sans se contredire, qu'expiation, sanctification, et appartenance au peuple eschatologique de Dieu sont désormais acquises par l'œuvre divine de salut accomplie en la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Outre la révélation donnée à l'ancien peuple de l'Alliance, ce sont aussi les paroles de Jésus et des apôtres qui font autorité. Paul ne cite pas souvent les paroles de son Seigneur, mais chaque fois qu'il le fait, elles sont indubitablement normatives. C'est de Dieu, et particulièrement du Christ, que procède d'abord la proclamation apostolique: voilà pourquoi Paul attend fermement que les communautés suivent ses instructions. Comme, pour lui, l'œuvre divine de salut en Jésus-Christ rend à nouveau possible de reconnaître dans le cosmos la création de Dieu, il existe un consensus éthique partiel entre l'éthique chrétienne et l'éthique non chrétienne.

3. Le troisième plan, caractérisé par le mot d'ordre *orientation concrétisante*, présuppose que le croyant est responsable de sa conduite, c'est-à-dire de la mise en œuvre, dans sa vie quotidienne, du fondement théologique de l'éthique et de la soumission aux normes dérivées de l'histoire du salut. Cette réalisation de l'existence chrétienne est déterminée et guidée selon plusieurs critères. Premièrement, par le Saint-Esprit: il aide le croyant à discerner la volonté de Dieu et à se conduire comme il doit dans la vie de tous les jours. En second lieu, par l'amour: il aide le croyant à acquérir connaissance et expérience pour répondre à l'inlassable question, «Comment dois-je agir dans cette situation concrète?» Enfin, par les institutions établies, par la raison, par la conscience, et selon le critère de l'efficacité missionnaire de la communauté.

Il y a paradoxe à juxtaposer normes obligatoires et critères qui suscitent la responsabilité personnelle, loi et Esprit, obéissance et amour, volonté de Dieu et liberté du chrétien. La corrélation opérée dans la Bible et le judaïsme entre *loi* et *sagesse* se montre ici pertinente. Loi et Esprit, ordonnance et amour, obéissance et responsabilité, ne se contredisent pas.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Frage, wie Paulus zu ethischen Entscheidungen kommt und wie er diese begründet, wird induktiv aus konkreten Situationen der paulinischen Praxis entwickelt. Als spezifisches Thema bietet sich die Mahnung zur Überwindung von Streit und um Streben nach Eintracht an, die im Blick auf die Wirklichkeit der real existierenden Gemeinden relativ breit ausgeführt wird und deshalb verspricht, in möglichst umfas-

sender Weise die Motivierungen, Normen und Kriterien der paulinischen Ethik in ihrer Vielfalt erkennen zu lassen.

Die Begründung ethischer Entscheidungen bei Paulus lässt sich in drei Ebenen darstellen. Die Ebene der theologischen Motivierung bezieht die Entfaltung von Gottes Heilshanden grundlegend in die Entscheidungsfindung ein. Der heilschaffende Sühnetod Jesu, seine Auferstehung und seine Wie-

derkunft haben auch im Hinblick auf die ethische Dimension der christlichen Existenz Macht und Autorität. Neben dieser christologischen Grundlegung sind heilsgeschichtliche, pneumatologische, ekklesiologische und eschatologische Motivierungen richtigen christlichen Verhaltens zu nennen: das christliche Ethos gilt für die Zeit 'zwischen den Zeiten' und zieht die Spannung zwischen dem 'Jetzt' und dem 'Noch nicht' in Betracht; der Geist Gottes, der den an Christus Glaubenden erneuert, versetzt diesen in die Lage, den Willen Gottes zu tun; ethische Entscheidungen sind wesentlich bezogen auf die Gemeinschaft der Glaubenden und die Auferbauung der Gemeinde; der Hinweis auf das kommende Gericht warnt vor aller Sicherheit, während der Gedanke der Belohnung die Glaubenden ermutigt.

Die zweite Ebene der ethischen Entscheidungsfindung ist die der verpflichtenden Normierung. Paulus geht in seiner Begründung und Konkretisierung rechten christlichen Verhaltens von bindenden Normen aus. Für Paulus ist die Torah durch Jesu Sühnetod am Kreuz erfüllt und *als conditio et via salutis* ausser Kraft gesetzt, sie bleibt aber als 'Gesetz Christi' Offenbarung von Gottes gültigem Willen. Deshalb kann der Apostel für die Begründung ethischer Entscheidungen auf ganz natürlich-selbstverständliche Weise spezifische alttestamentliche Texte übernehmen oder schlicht voraussetzen, ohne dabei seiner Überzeugung zu widersprechen, dass Sühnung, Heiligkeit und Zugehörigkeit zum eschatologischen Volk Gottes jetzt durch das Heilshandeln Gottes in Tod und Auferstehung Jesu Christi erworben werden. Neben der dem alten Bundesvolk gegebenen Offenbarung haben für Paulus auch die Offenbarung Gottes in den Worten Jesu und der Apostel verbindliche Autorität. Herrenworte werden zwar nicht häu-

fig, aber doch mit eindeutigen Normierungsanspruch zitiert. Weil Gott bzw. Jesus Christus die wahren Urheber der apostolischen Verkündigung sind, rechnet Paulus damit, dass die Gemeinden seinen Anweisungen Folge leisten werden. Aufgrund seiner Überzeugung, daß Gottes Heilshandeln in Jesus Christus den Kosmos wieder als Gottes Schöpfung erkennbar macht, besteht ein partieller ethischer Konsens zwischen christlicher und nicht-christlicher Ethik.

Die dritte Ebene mit dem Stichwort 'konkretisierende Orientierung' bezieht sich auf die Voraussetzung des Apostels, dass der einzelne Gläubige für sein konkretes Verhalten, d.h. für die Verwirklichung der theologischen Grundlegung und der heilsgeschichtlichen Normierung im Leben des Alltags verantwortlich ist. Diese Verwirklichung christlicher Existenz wird von mehreren Kriterien bestimmt und geleitet: vom Heiligen Geist, der dem Glaubenden hilft, den Willen Gottes zu erkennen und das richtige Verhalten im Alltag zu erfassen; von der Liebe, die den Gläubigen zu Erkenntnis und Erfahrung in der immer wieder gestellten Frage führt, wie man sich in einer konkreten Situation verhalten soll; von den bestehenden Ordnungen, von der Vernunft, dem Gewissen und dem Kriterium der missionarischen Wirksamkeit der Gemeinde.

Im Blick auf das paradoxe Beieinander von verpflichtenden Normen und auf individuelle Verantwortung drängenden Kriterien, von Gesetz und Geist, von Gehorsam und von Liebe, von Gottes Wille und von der Freiheit des Christenmenschen erweist sich die biblisch-jüdische Korrelation von Gesetz und Verantwortung als relevant. Gesetz und Geist, Gebot und Liebe, Gehorsam und Verantwortung sind keine Gegensätze.

Vier Vorbemerkungen zur vorgegebenen Formulierung des Themas sind angebracht.

(a) Wenn wir bei der Untersuchung der Theologie des Paulus von 'Ethik' reden, bin ich mir der Tatsache bewußt, daß es im eigentlichen Sinn des Wortes nur schwer möglich ist, von 'der Ethik' des Apostels zu sprechen¹ - wenn man den Begriff 'Ethik' im Sinn einer rationalen Konzeption, systematischen Explikation und methodischen Verifikation menschlichen Handelns versteht. Wenn man allerdings den Begriff 'Ethik' allgemeiner als 'Beurteilung, Beschreibung und Orientierung der menschlichen Lebensführung'² faßt, ist die

Formulierung 'paulinischer Ethik' durchaus angebracht: Paulus reflektierte nicht nur über Fragen der Christologie, der Heilsgeschichte oder der Ekklesiologie, sondern auch über das Handeln der an Jesus Christus Glaubenden.³ Wenn man eine alternative Begrifflichkeit verwenden will, ist dem Begriff 'Paränese'⁴ das Wort 'Paraklese'⁵ sicherlich vorzuziehen.

(b) Wenn wir uns über die Frage Gedanken machen, wie Paulus seine Ethik 'entwickelt' hat, soll es nicht um den Aufweis einer theoriegeschichtlichen Entwicklung der ethischen Konzeptionen und Perspektiven des Apostels von seinem ersten bis zu seinem letzten Brief gehen. Im Mittelpunkt unserer

Diskussion stehen substantielle Fragen der apostolischen Ethik.

(c) Außer acht bleiben soll ebenfalls eine forschungsgeschichtliche Darstellung der Haupt- und Nebenpositionen, die im Blick auf unser Thema eingenommen werden.⁶ Nur soviel sei angemerkt: Wenn von seiten der kritischen Theologie heute fast allgemein bestritten wird, daß es eine biblische Materialethik gibt, da sich das biblische Zeugnis mit seiner Reduktion des Willens Gottes auf das Liebesgebot und der neutestamentlichen Betonung der christlichen Freiheit in dem Wort Augustins *ama, et fac quod vis* zusammenfassen lasse,⁷ so ist diese Einschätzung der neutestamentlichen, nicht zuletzt auch der paulinischen Ethik aufgrund des tatsächlichen Befundes als inadäquat zurückzuweisen. Diese moderne Interpretation der neutestamentlich-paulinischen Ethik im Sinn einer 'autonomen Sittlichkeit'⁸ verdankt der Moralphilosophie Kants⁹ und einer einseitigen Lutherinterpretation¹⁰ mehr als einer unvoreingenommenen Lektüre der Briefe des Paulus.

(d) Schließlich kann es nicht unsere Aufgabe sein, eine systematische Darstellung der Quellen, Formen und materiellen Inhalte der paulinischen Ethik zu bieten.¹¹ Voraussetzung der folgenden Ausführungen ist die Einsicht, daß die Ethik des Apostels Paulus nur unter Berücksichtigung der theologischen Fundamente und Impulse seines Denkens und Glaubens erfaßt und beschrieben werden kann: Gottes Handeln in Jesus Christus, der als der Auferstandene der Kyrios der Gemeinde ist, begründet, impliziert und inspiriert christliches Handeln.¹²

Die Frage, wie Paulus zu ethischen Entscheidungen kommt und wie er diese begründet, soll induktiv aus konkreten Fragestellungen der paulinischen Ethik entwickelt werden. Es bietet sich ein Thema der Mahnrede an Heidenchristen an, das relativ breit ausgeführt wird und deshalb verspricht, in möglichst umfassender Weise die Motivierungen, Normen und Kriterien der paulinischen Ethik in ihrer Vielfalt erkennen zu lassen - die Mahnung zur Überwindung von Neid und Streit, Streben nach Liebe und Eintracht.¹³

Das Thema 'Streit und Eintracht' ist auf

den ersten Blick unscheinbar und nicht allzu belangvoll für die heutige ethische Diskussion. Und doch läßt sich bei näherem Zusehen die Relevanz dieses Themas nicht verkennen - eine Relevanz, die sowohl die theoretische Ekklesiologie als auch das praktische Gemeindeleben berührt. Die Frage nach der Stellung der Frau in der Gesellschaft und in der Gemeinde, die Frage nach der Behandlung der Sklavenproblematik, die Frage nach der richtigen und der möglichen Haltung gegenüber staatlichen Autoritäten mag als anregender und aufregender empfunden werden. Ein umfassenderes und deshalb grundlegenderes ethisches Problem ist jedoch mit Sicherheit die Frage nach der Überwindung von Streit und dem Erreichen von Eintracht: ein Blick in die Kirchengeschichte, in die zeitgenössische kirchliche (auch evangelikale) Presse und in die Wirklichkeit real existierender Gemeinden wird daran keinen Zweifel lassen.

Ich untersuche im folgenden die relevanten Stellen mit dem Hauptaugenmerk auf den angesprochenen und vorausgesetzten Motivations-, Normierungs- und Orientierungsebenen.¹⁴ Ausgeführte Begründungen für die exegetischen Entscheidungen, die im Rahmen eines zusammenfassenden Essays meist nur in ihrem Ergebnis dargestellt werden können, entnehme man der angegebenen Literatur.

1. EXEGETISCHE ANALYSE

1. *Gal 5,13-6,10*. Die im Galaterbrief eingenommene Abwehrfront besteht in der Verteidigung der Wahrheit des Evangeliums gegen die Gefährdung durch judenchristliche Observanz der (kultischen) Torah. Ich interpretiere 5,13ff nicht als Behandlung aktueller Verhältnisse in den galatischen Gemeinden, sondern als prophylaktische Widerlegung möglicher Einwände gegen das paulinische Evangelium und damit als Bestandteil der im Brief entfalteten Rechtfertigungslehre,¹⁵ d.h. als allgemeine Mahnrede. Paulus vergleicht Streit zwischen Gläubigen mit dem Verhalten wilder Tiere, die sich im Kampf um Beute gegenseitig anfallen und zerfleischen (5,15). Er mahnt zur Liebe zum Nächsten (V.13-14) und zum Leben im Geist (V.16ff). Ich mache auf fol-

gende Motive der Begründung von richtigem sittlichem Verhalten aufmerksam.

(a) Schon der hyperbolische Vergleich mit der bestialischen Aggressivität von Raubtieren enthält eine Begründung: Menschen verhalten sich nicht wie Tiere, die sich gegenseitig vernichten. Paulus setzt hier stillschweigend die Ordnung der Schöpfung Gottes als Kriterium menschlichen, und besonders christlichen Verhaltens voraus.

(b) Das Verhalten von Tieren, die sich im Kampf um die Beute anfallen und sich gegenseitig zugrunde richten (*analisko*), verbietet sich für den Menschen schon deshalb, weil die Konsequenz solchen Verhaltens auf der Hand liegt: Selbstzerstörung ist unvernünftig. Die Wirkung der bissigen Ironie von 5,15 ergibt sich nicht zuletzt aus dem Urteilsvermögen der menschlichen Vernunft, die die offensichtlichen Folgen von solch bestialischer Aggressivität schnell erkennt und deshalb die Selbstzerfleischung von Tieren lächerlich findet.

(c) Vergleiche böser Taten mit dem Verhalten von wilden Tieren waren in der griechisch-hellenistischen Literatur bekannt.¹⁶ Paulus scheut sich nicht, Elemente der zeitgenössischen Ethik aufzunehmen. Christen und Heiden haben offensichtlich wichtige moralische Normen - die Unterschiedenheit von Mensch und Tier, die Motivation der Selbsterhaltung - gemeinsam.

(d) Paulus setzt das angeprangerte 'tierische' Verhalten in Gegensatz (*de*) zur Liebe zwischen Nächsten (V.13c,14). Wer den anderen liebt, bekämpft ihn nicht; wer sich liebt, verletzt sich nicht. Die *agape* des Gläubigen wurzelt in der Liebe Gottes und im Leben Christi: 'Und nicht mehr lebe ich, sondern Christus lebt in mir; was ich aber jetzt im Fleisch lebe, lebe ich im Glauben, [und zwar im Glauben] an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich hingegeben hat' (2,20). Die Liebe des Gläubigen bedeutet auch für diesen Selbstopfer: sie gewinnt in spezifischen Zeichen der Selbsthingabe konkrete Gestalt (5,13c: *douleuete allelois*). Die Liebe ist konkret und spezifisch: sie äußert sich in einem Verhalten, das frei ist von gegenseitiger Bekämpfung. Die Liebe ist Konsequenz des Glaubens (5,6) und gehört zur Frucht des Geistes (5,22). Die

agape ist somit keine natürliche menschliche Fähigkeit, sondern eine soteriologische, pneumatische Realität. Für Paulus gründet richtiges christliches Verhalten in der Wirklichkeit der Christusherrschaft.

(e) Die *agape* als angemahnte richtige Verhaltensweise ist ein Befehl des Gesetzes: 'Denn das ganze Gesetz ist in einem Wort erfüllt, in dem: 'Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst' [Lev 19,18]' (5,14). Paulus zitiert das Alte Testament als Norm auch des christlichen Verhaltens. Die Formulierung *ho pas nomos* bezeichnet nicht die Gesamtsumme der einzelnen Stipulationen der Torah, sondern das Gesetz, das als ganzes Ausdruck von Gottes Willen ist.¹⁷ Paulus spricht nicht von einer materiellen Reduktion der Torah auf das Liebesgebot:¹⁸ das Gebot der Liebe ist als *heis logos* im Sinn des jüdischen *kelal* das 'Grundprinzip' oder 'Generalnenner' der Torah.¹⁹ Der Gläubige, der in Christus ist und im Geist lebt und dessen Glaube in der Liebe wirksam wird (5,5f) erfüllt das Gesetz als ganzes im Liebesgebot. Auch für den Gläubigen geht es um die Erfüllung der Torah: nicht als neuer Heilsweg, sondern als 'Gesetz des Christus' (6,2).²⁰ Die Torah hat im Sühnetod Jesu, der der Messias ist, ihr neues Maß, als Offenbarung von Gottes Willen einen neuen Umfang bekommen: was sich im Tod Christi ein für allemal ereignet hat und mit dem Anschluß an diesen möglich wird - Gerechtigkeit, Rechtfertigung, Sühnung von Sünde, Aufhebung von Schuld, Vergebung, Heiligkeit -, muß von dem mit Christus Identifizierten nicht immer wieder neu nachvollzogen werden. Deshalb haben weite Teile der Torah, vor allem die Kulttorah, faktisch keine Gültigkeit mehr. Aber in der neuen Relation zu Jesus Christus bleibt die Torah Offenbarung von Gottes Willen.²¹

(f) Paulus erläutert die Mahnung zur gegenseitigen Liebe und zur für Christen eigentlich selbstverständlichen Unterlassung von egoistischem Streit mit dem Hinweis auf den Geist: 'Ich sage aber: Wandelt im Geist, und ihr werdet die Lust des Fleisches nicht erfüllen' (5,16). Der Geist Gottes versetzt den Glaubenden in die Lage, den Willen Gottes (V.14) zu tun. Wer durch die Identifikation mit Jesus Christus in einer neuen Lebenswirklichkeit steht (2,19-20), in welcher er

durch den Geist Gottes seine wahre Existenz hat (*zomen pneumatī*), der kann in Übereinstimmung mit dem Geist leben (*pneumatī stoichomen*, 5,25). Die Ethik des Paulus ist pneumatologisch motiviert.

(g) Mit dem einleitenden Verweis auf die in Jesus Christus erfolgte (5,1) Berufung zur Freiheit (V.13) und zum Erbteil des Reiches Gottes (V.21) wird deutlich: die umfassendste Begründung paulinischer Ethik ist Gottes Heilshandeln in Jesus Christus. Die in und mit Christus geschenkte *eleutheria* meint die Freiheit von allen anderen Heilswegen, die Freiheit von der Sünde als beherrschende Macht, die Freiheit von dem Todesurteil des Gesetzes – eine Freiheit, die sich in der Fähigkeit zum Dienst am Nächsten als real erweist.²² Der Gehorsam des Christen (*doouleuete*, V.13) ist Beweis und Prüfung des Glaubens. Die christologische Motivation christlichen Handelns steht als grundlegender Eingangssatz am Beginn der paulinischen Paraklese in Gal 5-6.

(h) Paulus warnt im sog. Lasterkatalog die Glaubenden vor konkreten Handlungen der sündigen Natur des gott-fernen Menschen (5,19-21). Die acht auf das Gemeinschaftsleben bezogenen Begriffe – Feindschaften, Hader, Eifer-sucht, Zornausbrüche, Selbstsüchteleien, Zwistigkeiten, Parteiungen, Neidau-sbrüche – die von fünf vorausgehenden und zwei folgenden Termini wie eine *inclusio* umrahmt werden,²³ hängen alle mit Neid und Streit zusammen. Die im Lasterkatalog implizierten Mahnungen, die in V.21b mit einer Unheilsandrohung abgeschlossen werden, setzen die Überzeugung voraus, daß Anpassung und Angleichung an die Verhaltensmuster der von der *sarx* bestimmten Welt für den an Christus Glaubenden immer noch eine Möglichkeit darstellt. Der Gläubige kann immer noch von einem Fehltritt 'übereilt' werden, ohne daß er vorsätzlich gehandelt hätte (*prolemphte en*, 6,1). Der Ort christlicher Ethik ist bei Paulus bestimmt durch die heilsgeschichtliche Zeit zwischen der Auferstehung Christi und seiner Parusie. Die Gleichzeitigkeit von altem, noch gegenwärtigem 'bösem', vom Fleisch bestimmten Äon und neuem, bereits begonnenen, vom Geist bestimmten Äon der neuen Schöpfung entspricht der Situation des Glaubenden 'zwischen den Zeiten'. Diese heils-

geschichtliche Spannung erklärt das Nebeneinander von Indikativ und Imperativ (5,25: *zomen . . . stoichomen*).

(i) Sowohl Form als auch Inhalt des Tugend- und des Lasterkatalogs erinnern sowohl an griechisch-hellenistische Parallelen²⁴ als auch an jüdische Verwendungen solcher Kataloge.²⁵ Paulus hat zwar nicht einfach traditionelle Kataloge von solchen Quellen übernommen oder seine Botschaft den moralischen Perspektiven anderer Systeme vollständig angepaßt.²⁶ Auf Unterschiede zur hellenistischen und auch zur jüdischen Tradition solcher Kataloge von 'Tugenden' und Lastern wurde immer wieder hingewiesen.²⁷ Aber die Nähe zu manchen Gesichtspunkten dieser Tradition, sowohl in terminologischer wie auch in substantieller Hinsicht, ist nicht zu leugnen. Paulus kann sich hier und an anderen Stellen²⁸ auf eine im Mittelmeerraum in den konventionellen Moralvorstellungen weit verbreitete Anerkennung der Tatsache berufen, daß es Phänomene des gesellschaftlichen Lebens gibt, die zu verurteilen und zu vermeiden bzw. zu belobigen und zu fördern sind.²⁹ Paulus scheut sich nicht, zeitgenössische moralische Kriterien in die christliche Ethik mit aufzunehmen.

(k) Schließlich verweist Paulus zur Begründung seiner Mahnungen auf das bevorstehende Erbe des Reiches Gottes (Unheilsandrohung nach dem Lasterkatalog 5,21), auf das Gericht Gottes über alle, die ihn durch die Verachtung seines Geistes und seiner Frucht verspotten (6,7),³⁰ auf das Endgericht mit seinem doppelten Ausgang in Verderben und ewigem Leben (V.8)³¹ und auf die reiche Ernte des Segens Gottes (V.9). Die Zukunftshoffnung der Christen hat Gewicht für ihr gegenwärtiges Verhalten. Das Verhältnis von Saat und Ernte 'enthält motivierende Kraft für das Handeln des Menschen im gegenwärtigen Äon'.³² Der Indikativ setzt sich fort im Imperativ als 'Appell an die Verantwortlichkeit des Menschen, nicht müde zu werden im Tun des Guten'.³³ Der eschatologische Bezug der paulinischen Ermahnung betont im Blick auf die Gegenwart das 'Noch nicht' und beeinflusst und bestimmt durch den warnenden und verheißungsvollen Verweis auf die Zukunft das Verhalten der Glaubenden.

2. Röm 12-13. In der Gemeindeermahnung Röm 12,1-15,13, in der Paulus das in Kap.6-8 grundsätzlich Gesagte für das Verhalten der Gläubigen konkretisiert,³⁴ schaltet Paulus in Kap.12-13 eine allgemeine Paränese vor. Auch hier kommt er an mehreren Stellen auf die Überwindung von Neid und Streit und das Streben nach Liebe und Einheit zu sprechen.

(a) Wenn Paulus ab 12,3 auf das Kriterium des Verhaltens im Organismus der Gemeinde zu sprechen kommt, ermahnt er die Gemeindeglieder zuerst, alles zu vermeiden, was die Gemeinschaft der Glaubenden, die verschiedene Gnadengaben haben, sprengen könnte.³⁵ Keiner soll 'höher von sich denken, als zu denken sich gebührt', sondern jeder soll nach dem ihm zugeteilten 'Glaubensmaß' besonnen sein (V.3b). Selbstüberschätzung führt zu Neid und Streit. Kriterium für die richtige Selbsteinschätzung ist *par'ho dei phronein*: das von Gott gesetzte Maß für seine Gesinnung³⁶ (theozentrische Normierung christlichen Verhaltens), oder die aufgrund der Erneuerung seines *nous* mögliche Vernünftigkeit. Wenn Paulus mit dem wohl traditionellen Wortspiel mit dem Verb *phronein*³⁷ auf Elemente gemeingriechischer Ethik anspielt, in der die *sophrosyne* als Kunst, in den verschiedenen Situationen des Lebens die vernünftige und sinnvolle Mitte zu finden und zu bewahren, zu den Kardinaltugenden zählte,³⁸ ist die zweite Möglichkeit vielleicht vorzuziehen. Paulus beruft sich dann auf die Vernunft der Gläubigen als Kriterium brüderlichen Verhaltens: er hatte zuvor betont, daß der *nous*, der durch die Sünde unbrauchbar geworden (1,28) und unfähig war, über die Erkenntnis des Guten und die 'Beobachtung seiner eigenen Ineffizienz'³⁹ hinauszukommen (7,23), von der Erneuerung des Menschen durch Christus ebenfalls berührt wird.

(b) Als zentrales Kriterium richtigen Verhaltens nennt Paulus in 12,3c das 'Maß des Glaubens', das Gott jedem einzelnen zugeteilt hat. Bei genauem Hinsehen entdecken wir zwei Kriterien: das 'zuteilende' Handeln Gottes und die *pistis* als Evangelium von Jesu Sühnetod und seiner Auferweckung, das für alle Glaubenden gleichermaßen gilt und ihnen zum Maßstab (*metron*), d.h. Norm bzw. Kriterium für alles Verhalten gegeben ist.⁴⁰

Richtiges Verhalten in der Gemeinde, das harmonisches Verhalten in der Gemeinde als 'Leib in Christus' (12,5) ermöglicht, ist theozentrisch motiviert und christozentrisch normiert.

(c) Schließlich begründet Paulus seine Mahnung zur Selbstbescheidung in der Gemeinde um der gebotenen Eintracht willen mit dem Satz: 'Denn ich sage durch die Gnade, die mir gegeben wurde, jedem unter euch' (12,3a). Das *lego* hat hier wie auch an anderen Stellen bei Paulus einen imperativischen Sinn und ist 'Ausdruck seines Sendungsbewußtseins, genauer seines apostolischen Berufungsbewußtseins'.⁴¹ Mit *charis* meint Paulus wie in 1,5 sein Apostelamt, das Gott ihm in seiner Gnade als Gnadengeschenk, ihn berufend und befähigend, gegeben hat und Autorität für die *panti to onti en hymin* impliziert.⁴² Paulus betrachtet offenkundig seine apostolischen Instruktionen und Anweisungen als normativ für das Verhalten der Glaubenden in den Gemeinden.

(d) In 12,14 mahnt Paulus, Feindseligkeit nicht mit Feindseligkeit zu beantworten: wenn dies gegenüber Verfolgern gilt, dann umso mehr gegenüber dem Bruder innerhalb der Gemeinde. Der Grund der Mahnung, die Verfolger zu segnen, ist das Jesuswort Mt 5,43f; Lk 6,27f,⁴³ auf das Paulus wohl doch bewußt anspielt.⁴⁴ Die Aussage ist als Wort Jesu nicht kenntlich gemacht: vielleicht deshalb, weil Herrenworte für Paulus eine von selbst verstandene, natürliche Gültigkeit besaßen, die nicht von äußerlich-rechtlichen Zitierungsformeln oder formaler Buchstabenkorrektheit abhängig ist.⁴⁵

(e) Die Mahnung von V.3 wird in 12,16 wieder aufgenommen: Paulus fordert die Gläubigen auf, 'gleichgesinnt gegeneinander' zu sein, die brüderliche Verbundenheit und Eintracht zu wahren. Die Mahnung, allen Hochmut abzulegen ('sinnt nicht auf hohe Dinge', V.16a) entspricht der Aufforderung: 'seid nicht klug bei euch selbst' (V.16d). Da Paulus in diesem Abschnitt eine ganze Reihe von Motiven aus der jüdischen Weisheitstradition zusammenbringt, hat er in dieser Aufforderung sehr wahrscheinlich die Anspielung auf Prov 3,7 (vgl. auch Jes 5,21; Prov 26,5,12; 28,26) bewußt eingesetzt und bei den Lesern vorausgesetzt, daß sie das Zitat und damit die biblische Begrün-

dung für die Mahnung erkennen.⁴⁶

(f) Das Ziel der allgemeinen Paraklese in Röm 12-13 ist die lebenslange Verpflichtung auf das Liebesgebot 13,8-10: wer den Nächsten liebt, tut ihm nichts Böses (V.10a). Paulus begründet das Liebesgebot mit den Geboten der Torah - die vier von der zweiten Dekalogtafel zitierten Gebote V.9a sind nur eine Auswahl ('und was immer es sonst an Geboten gibt', V.9b). Wenn die von Gott Geliebten der Liebe Gottes in der Liebe zum Nächsten entsprechen, erfüllen sie das Gesetz: die Liebe ist das Tun, in dem das Gesetz erfüllt, d.h. getan wird.⁴⁷ Die neueren Kommentare verweisen zurecht auf das große Gewicht, das dieser 'christlichen Rezeption der Tora für das christliche Leben'⁴⁸ zukommt.

Mahnungen zur Überwindung von Streit und zum Streben nach Liebe und Eintracht finden sich nicht nur in allgemeinen Mahnreden, sondern auch in situationsbezogenen Zusammenhängen. Im folgenden soll die Anwendung der allgemeinen Mahnung auf konkrete Gemeindesituationen skizziert werden.

3. 1 Thess 4,9-12. Paulus hält es in Anbetracht der tatsächlichen Verhaltensweise der Gläubigen in Thessalonich nicht für notwendig, das Gebot der Bruderliebe einzuschärfen: die Thessalonicher sind 'selbst von Gott gelehrt' (*autoi theodidaktoi*, V.9). Die Bruderliebe entspricht dem Willen Gottes.

(a) Wenn Paulus sich das Unterwiesensein von Gott als durch die apostolische Verkündigung des Evangeliums vermittelt (und durch den Heiligen Geist wirksam gemacht) denkt,⁴⁹ impliziert diese Formulierung die göttliche Autorität der apostolischen *dicta*. Paulus bezeichnet die apostolische Unterweisung, einschließlich der parakletischen Mahnung, als 'Lehre Gottes', ohne qualitativ zwischen apostolischer Mahnung und göttlichem Willen zu differenzieren.

(b) Andere Kommentatoren beziehen das 'von Gott gelehrt' mit Hinweis auf Jer 31,33-34 auf die Wirksamkeit des Heiligen Geistes:⁵⁰ wenn dieser Bezug von den Thessalonichern verstanden wurde, impliziert er die pneumatologische Grundlage und Motivation der Bruderliebe als Kern und Prinzip christlicher Ethik. Verständnis und Praxis der Liebe zum Bruder nach Umfang

('alle Brüder in ganz Mazedonien', V.10a) und Notwendigkeit (*chreian echo*, V.9) wird vom Geist Gottes gewirkt.⁵¹

(c) Wenn Paulus an die prophetische Aussage Jes 54,13 denkt,⁵² wo die Söhne des neuen Jerusalem 'Unterrichtete Gottes' heißen,⁵³ schließt er sich hier vielleicht an 'eine breitere urchristliche Tradition' an:⁵⁴ nach Joh 6,45 zitiert Jesus diese Stelle und bezieht sie auf alle, die seine Stimme hören. Möglicherweise versteht die frühe Gemeinde in Anlehnung an Jes 54,13 ihr konkretes Leben als Erfüllung prophetischer Verheißung für das endzeitliche Gottesvolk:⁵⁵ als Angehörige des neuen Bundes⁵⁶ sind sie jetzt, in der neuen heilsgeschichtlichen Situation, von Gott gelehrt. Die Konkretisierung der Bruderliebe als Ausdruck des Lebens im neuen Äon unter den Thessalonichern wird von Paulus nun nicht geschildert: neben Gastfreundschaft und Reisegeleit könnte man an Fürsorge für Witwen und Hilfe für Arme und Schwache denken.

(d) Wenn Paulus dann in V.10b trotzdem schreibt: 'Wir ermahnen euch aber, Brüder, reichlicher zuzunehmen', kommt darin das Bewußtsein seiner apostolischen Autorität zum Ausdruck, die er offensichtlich mit der Autorität Gottes koordiniert. Daß die Gemeinde von 'Gott gelehrt' ist, schließt eine erneute Ermahnung durch den Apostel nicht aus.

(e) In V.11 wird deutlich, daß die Mahnung zur Bruderliebe kein diffuses Wohlwollen meint, sondern 'richtungskonstante Inhalte und Signaturen'⁵⁷ impliziert. Unter der Überschrift der Bruderliebe betont Paulus die Pflicht zur eigenen Arbeit: d.h. die Begründung für das Arbeiten mit den (eigenen) Händen liegt für Paulus in der Bruderliebe. Die Liebe zum Bruder hat eine engagierte⁵⁸ Lebensführung zur Folge, wo das Leben anderer nicht mit dem eigenen Leben belastet wird: 'Der Drang der eigenen Erfahrung soll nicht zur Last des anderen werden, nur zu seiner Befreiung darf er wirken'.⁵⁹ In V.12b begründet Paulus die Mahnung zur Arbeit mit der Unabhängigkeit von Personen: 'damit ihr niemanden nötig habt'. Die Bruderliebe gebietet nicht nur, dem anderen zu helfen, sondern auch, sich nicht mutwillig zur Last anderer zu machen. Für eine am allgemeinen Mangel teilhabende Gemeinde

war die Mahnung zur eigenen Arbeit und die damit gegebene Unabhängigkeit von anderen vielleicht lebenswichtig: 'Die Gemeinschaft würde sich ohne seine Beachtung selbst zerstören'.⁶⁰ So könnte man hier - neben der Bruderliebe als Kriterium christlichen Verhaltens - ein (indirektes) ekklesiologisches Motiv der paulinischen Paraklese heraus hören.

(f) Die Motivierung für die unruhige Lebensweise, wo man sich anscheinend in die Angelegenheiten anderer einmischte und sich der Arbeit verweigerte, ist sehr wahrscheinlich in einer konsequent übertriebenen Naherwartung zu sehen.⁶¹ Wenn Paulus die unausgewogene Eschatologie der Thessalonicher zurechtrückt⁶² - in 4,15 zitiert er zur Begründung seiner Antwort auf die Verwirrung der Thessalonicher ein Herrenwort - und in diesem Zusammenhang den Müßiggang verurteilt und zum Arbeiten und zu einem Leben in ruhiger Ordnung mahnt, wird die besondere heilsgeschichtliche Perspektive urchristlicher Ethik deutlich. Die Parusie ist noch nicht geschehen, die alte Ordnung der Welt deshalb noch nicht aufgehoben: 'Der Zugriff der Zukunft kann nicht die kreatürliche Erhaltung des Lebens heute negieren. Noch setzt sich der Lauf der Geschichte fort, noch gilt es, ihm zu entsprechen'.⁶³

(g) Paulus begründet die angemahnte Lebensweise in V.12 mit der außerhalb der christlichen Gemeinschaft herrschenden Konvention, die zeigt, was ananstößig (*euschemonos*) ist.⁶⁴ Christliche Lebensführung entspricht, zumindest was Ordnung und Arbeit betrifft, dem Urteil der Welt. Christen erfüllen die Anforderungen, die die Welt an das Leben stellt. Dabei setzt Paulus den Gedanken voraus, daß das Urteil der Welt 'sehr genau weiß, welches Tun der Ordnung Gottes entspricht'.⁶⁵ Der Grund für diese Mahnung ist wohl nicht nur die Absicht, jeglichen Anstoß und damit Diskriminierung und Verfolgung zu vermeiden, sondern, vielleicht primär, die missionarische Wirkung der Gemeinde.⁶⁶

4. In 1 Kor 1-4 muß Paulus aufgrund konkreter Mißstände wiederholt, unter anderen *desiderata*, zur Eintracht mahnen. Die fort dauernde Diskussion zur Frage der Opposition in Korinth und der Existenz von

innergemeindlichen 'Parteien' kann hier nicht ausgebreitet werden.⁶⁷ So wichtig die Beantwortung der anstehenden Fragen für die paulinische Argumentation und damit auch für seine Paraklese ist, will ich mich im folgenden auf die skizzenhafte Eruierung der Normen und Kriterien richtigen Verhaltens konzentrieren.

(a) In 1,10-13 ermahnt Paulus zur Einigkeit in der Rede (*to auto legein*), in der Überzeugung (*to autos nous*) und in der Gesinnung (*he aute gnome*). Die Mahnung ist in V.10 grundlegend ekklesiologisch und christologisch motiviert. In der Gemeinde Gottes (V.2) sind alle 'Brüder',⁶⁸ die Gott als ihren gemeinsamen Vater und damit Gnade und Frieden haben (V.3). Die Wendung 'durch den Namen unseres Herrn Jesus Christus' gibt den Grund der Mahnung an: die Herrschaft Christi über die Gemeinde, die Autorität Christi über die ihm Übereigneten.⁶⁹

(b) In 1,13a operiert Paulus wieder mit der ekklesiologisch-christologischen Grundlage der Mahnung zur Eintracht. Die Parteilbildung gefährdet die Einheit des Christusleibes: für Paulus gehören Christus und Gemeinde unmittelbar zusammen (3,23). Wenn sich im Anschluß an alexandrinisch-jüdische (philonische) Vorstellungen verschiedene Heilsmittlergestalten nebeneinander dazwischenschalten - gerade auch im Fall der Behauptung direkter Christusabhängigkeit durch einen *Teil* der Gemeinde - zerfällt die Einheit. Paulus betont dagegen (3,18-23): die Gemeinde selbst ist als ganze Christus-unmittelbar, und die Apostel sind funktional der Gemeinde untergeordnet (3,5)⁷⁰ Jesus Christus und das mit ihm geschenkte Heil begründen die Einheit der Gemeinde, die nicht zerteilt oder aufgeteilt werden darf (merizo 1,13).

(c) In Kap.1-2 verurteilt Paulus den innergemeindlichen Streit als Phänomen einer unangemessenen 'Weisheit'. Die andere 'Weisheit', die Paulus für angemessen hält, ist der verborgene, von Gott beschlossene Heilsplan, dessen Inhalt in der Kreuzigung des Herrn der Herrlichkeit besteht (1,17-31; 2,6-10).⁷¹ Damit bestätigt sich: die umfassendste Begründung paulinischer Ethik ist Gottes Heilshandeln in Jesus Christus,⁷² im Kontext von 1 Kor 1-2 betont der Sühnetod Jesu am Kreuz.

(d) In 3,3-4 begründet Paulus die Notwendigkeit von Eintracht mit einem rational-intellektuellen Argument: die Korinther können keine Pneumatiker sein, weil sie streiten - wahre Pneumatiker provozieren keine Trennung. 'Im dualistischen Denken Philos ist gerade die Zweiheit (Entzweiung) Merkmal des abgewerteten Irdischen, Sarkischen, während die Einheit Merkmal des Geistigen ist. Damit schlägt Paulus die Pneumatiker mit ihren eigenen Mitteln'.⁷³

(e) Wenn Paulus in 3,21-23 den Appell von 1,10-12 zum Abschluß bringt, begründet er die Aufforderung, niemand solle sich im Blick auf Menschen rühmen, heilsgeschichtlich-theozentrisch. Als Resultat des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus sind die Essentials menschlicher Existenz - Welt, Leben, Tod, Gegenwart, Zukunft (V.22) - der Verfügungsgewalt Christi als (schöpfungsmittelnde) Weisheit Gottes und Kyrios unterstellt und den 'in Christus' lebenden Gläubigen als 'Freiheitsbesitz' zugeeignet.⁷⁴ Fragen bezüglich der Apostel und Lehrer der Gemeinde, der Welt, des Lebens, des Todes, der Gegenwart und der Zukunft - und die Antworten, die man geben kann und die immer wieder so unterschiedlich sind - dürfen nicht das Leben der Korinther bestimmen: diese Essentials 'besitzen' nicht die Glaubenden, sondern sind jetzt 'Eigentum' der Gemeinde. Über allem steht die vollständige Einheit Gottes als Einheit von Vater und Sohn (V.23): die Herrlichkeit des göttlichen Wirkens in 'allem' hat alles der Gemeinde zueigen gemacht, weil Gott ihr Gott geworden ist.⁷⁵ Und weil der eine Gott der Gemeinde 'alles' gegeben hat, ist jegliche parteisüchtige Verwendung der Gaben Gottes, aller Streit und alle Uneinigkeit, fehl am Platz.

5. In 1 Kor 6,1-11 weist Paulus die Korinther zurecht, weil sie es zulassen, daß innergemeindliche Streitigkeiten (es handelte sich wohl um ein Eigentumsdelikt oder ein Vergehen in geschäftlichen Beziehungen, *apostereo*, V.7f) vor weltlichen Gerichten ausgetragen werden. Paulus betrachtet ein solches Verhalten als schwere Entgleisung (V.1).

(a) Paulus fordert die Gemeinde auf, Rechtshandel intern zu schlichten. Die eschatologische Begründung in V.2-3 ist al-

lerdings nicht wirklich stichhaltig: er erwähnt, daß 'die Heiligen' die Welt und sogar die Engel (im Endgericht) richten werden, erklärt aber nicht, was dieser Sachverhalt für seine Mahnung bedeutet, Christen sollten die heidnische Gerichtsbarkeit meiden (V.1.6) und Streitigkeiten vor Vertretern aus der Gemeinde beilegen (V.5). Verständlich wird die Mahnung von Paulus auf dem Hintergrund der jüdischen Haltung bezüglich Rechtshandel: die Synagoge verwies ihre Mitglieder an die eigene Gerichtsbarkeit.⁷⁶ Für den Juden war die Verwaltung des Rechts keine disponible Angelegenheit, sondern ein 'gottesdienst-licher Akt', in dem der Richter im Auftrag Gottes und in Bindung an Gottes Gesetz Recht sprach; eine Übertragung der Jurisdiktion an Heiden würde die Relevanz, Gültigkeit und Autorität des Gesetzes bestreiten.⁷⁷ Wenn Paulus in V.6 heidnische Richter als *apistoi* bezeichnet, sie in V.1 jedoch *adikoi* nennt,⁷⁸ und Paulus ganz gewiß nicht alle heidnischen Richter als 'Ungerechte' bezeichnen will, kann man annehmen, daß er in V.1 nicht selbst formuliert, sondern sich an die Redeweise der Synagoge anlehnt:⁷⁹ 'Die sprachliche Übernahme signalisiert die Übernahme der sachlichen Entscheidung'.⁸⁰ Paulus begründet das von ihm angemahnte Verhalten nicht; die Ordnung des Gesetzes Gottes ist selbstverständliche Norm christlichen, auch heidenchristlichen Verhaltens.⁸¹

(b) In 6,2 kommt der ekklesiologische Kontext der Paraklese prägnant zum Ausdruck: wer Rechtshandel vor heidnischen Instanzen austrägt, bringt damit seine Geringschätzung der Gemeinde zum Ausdruck, eine Haltung, die Paulus als unerträglich abwehrt. Wenn die Heiligen die Welt richten, ist der Gemeinde auch das Urteilen über zwischenmenschliche Streitigkeiten anvertraut. Darin liegt eine Würde (vgl. *anaxioi*, V.2), die man nicht mißachten darf. Diese Würde der Gemeinde beinhaltet die Kompetenz, Rechtshandel⁸² selbst auszutragen und zu entscheiden - allgemein: Entscheidungen über das, was zum alltäglichen Leben gehört (*kriteria biotika*), zu treffen.⁸³

(c) Im Kontext V.1-3 wird die eschatologische Motivierung paulinischer Ethik deutlich. Angesichts der Berufung der Heiligen sind alltägliche Streitigkeiten im

Vergleich mit dem, was im Weltgericht entschieden wird, Kleinigkeiten (*elachiston*, V.2). Angesichts dieses eschatologischen Horizontes bezeichnet es Paulus überhaupt als 'Fehler', daß unter Gläubigen Rechtshandel vorkommen (V.7). Dem Verursacher des Unrechts wird die unumstößliche Tatsache, daß Ungerechte - im Lasterkatalog V.9b-10a exemplarisch-konkret ausgeführt - an der kommenden Herrschaft Gottes nicht Anteil haben werden (V.9a,10b), als Warnung vor Augen gehalten.

(d) Dem Bruder, an dem gesündigt wurde und der den Prozeß anstrebte, bedeutet Paulus, daß er auch im Fall eines juristischen Sieges eine Niederlage erleidet (*holos hettema*, V.7a).⁸⁴ Er sollte als Bruder bereit sein, sich (von einem Bruder) unrecht tun und übervorteilen zu lassen (V.7b). Eine Begründung für diese bestehende Ordnung des Rechtsempfindens und der Rechtspflege durchbrechende Mahnung gibt Paulus nicht (die folgenden Sätze V.8-10 gelten dem, der das Unrecht verursacht hatte). Wahrscheinlich setzt Paulus voraus, daß die Korinther die Begründung für diese auffallende, ungewöhnliche Aufforderung kennen: konkrete Worte Jesu⁸⁵ wie Lk 6,27-28⁸⁶ (par Mt 5,43-44) und Mt 5,39-40⁸⁷ (par Lk 6,29-30), die Paulus auch in Röm 12,9-21 und 1 Thess 5,15 voraussetzt.⁸⁸

(e) Paulus läßt prinzipiell verschiedene Möglichkeiten christlichen Verhaltens offen: die Gemeinde kann Christen als Schlichter einsetzen und aufkommende Streitfragen innergemeindlich entscheiden (V.1-6), oder Christen können auf ihr Recht verzichten (V.7-8). Ausgeschlossen ist der Rechtsstreit vor heidnischen Instanzen. Diese beiden Möglichkeiten stehen zwar nicht gleichberechtigt nebeneinander: Paulus gibt dem Rechtsverzicht den Vorzug. Aber grundsätzlich beläßt er der Gemeinde einen Entscheidungsspielraum.⁸⁹

(f) Zum Abschluß verweist Paulus noch einmal, und jetzt ausführlicher, auf die christologische und pneumatologische Motivierung richtigen Verhaltens in der Gemeinde im Alltag von Sünde und Streit (V.11). Die durch Jesus Christus und durch Gottes Geist gewirkte Sündenvergebung, Heiligung und Rechtfertigung ist Grundlage und Ermöglichung eines geheiligten Lebens.

6. In 1 Kor 8-10 (vgl. Röm 14-15)⁹⁰ behandelt Paulus das Problem des rechten Umgangs mit Götzenopferfleisch in der innergemeindlichen Auseinandersetzung zwischen Starken und Schwachen.⁹¹ Paulus steht theologisch auf der Seite der 'Starken' (Röm 15,1), die keine Bedenken haben, Opferfleisch zu essen, solidarisiert sich jedoch mit den 'Schwachen'. Er gesteht den 'Schwachen' eine andere Entscheidung zu und plädiert für brüderliche Toleranz und Gemeinschaft. 'Die einen sollen die anderen aufnehmen, nicht um den anderen zum eigenen Lebensstil zu bekehren oder dessen Entscheidung geringschätzig abzutun, sondern ohne Vorbehalte, mit allem Respekt. Damit ist die Möglichkeit verschiedener Entscheidung und ein *mandatum concretissimum* grundsätzlich anerkannt'.⁹²

(a) Die grundlegende Motivation für das eigene Verhalten in dieser für die Einheit der Gemeinde schwierigen Situation ist in der ekklesiologischen Dimension zu sehen. Erkenntnis ohne Liebe führt zu hochmütiger Wichtigtuerei (*physioo*): Kriterium für richtiges Verhalten ist die Liebe und die Auf erbauung der Gemeinde (*oikodomeo*, 8,1). Das eigene Verhalten, die eigene Freiheit, darf dem Bruder nicht zum Anstoß (*proskomma*) werden, darf ihn nicht zum Fallen bringen (V.9), was geschieht, wenn der andere zu einem Verhalten verleitet wird, das dieser in seinem Gewissen nicht verantworten kann (V.10-11). Dies wäre Sünde gegen den Bruder und Sünde gegen Christus (V.12). Kriterium für richtiges Verhalten ist deshalb die Frage, ob durch meine Entscheidung der Bruder zu Fall kommt (*skandalizo*) und dadurch zugrunde geht (V.13). Motiv und Ziel der eigenen Entscheidung im Kontext der Gemeinde ist nicht der eigene Nutzen, sondern das Wohl des Bruders (*to tou heterou*, 10,24), der Vorteil der vielen (*symphoron . . . ton pollon*, 10,33) zur Erbauung der Gemeinde.

(b) Der heilsgeschichtliche Horizont der Problematik kommt in 8,6 zum Ausdruck, wo Paulus m.E. das Kriterium zur Entscheidung der Frage, ob das Essen von Opferfleisch gestattet ist oder nicht (weil es verunreinigt), nennt. Das Kriterium ist der Glaube an Gott den Vater und Schöpfer aller Dinge als Glaube an Jesus Christus, der Kyrios ist

und dem die Glaubenden ihre ganze Existenz verdanken (*hemeis di'autou*). In der neuen heilsgeschichtlichen Situation, wo Jesus Christus der Kyrios ist, macht Speise - anders als im alten Bund - den Menschen nicht mehr 'angenehm' vor Gott (V.8). Die Logik des theologischen Problems ist von der 'Wahrheit des Evangeliums', von der Theologie des Handelns Gottes im Sühnetod Jesu Christi, zu erschließen.

(c) Angesichts des heilsgeschichtlichen Horizontes der christlichen Existenz weiß Paulus aber auch, daß dem Jesus Christus Gehörenden 'alles' erlaubt ist, daß aber nicht alles nützlich ist (*ou panta sympherei*, 10,23). Deshalb warnt Paulus die Gläubigen, sich vor den vielfältigen Versuchungen (*peirasmos*) in acht zu nehmen, die auch im neuen Bund, der von Freiheit bestimmt ist, an sie herantreten (10,13).

(d) Mit der Mahnung, dem Bruder keinen Anstoß zu geben, (8,9.13; vgl. Röm 14,13.21) - die zentrale Aufforderung in der gesamten Diskussion - spielt Paulus offenkundig auf die Jesusworte Mk 9,42; Mt 18,6-7; Lk 17,1-2 an.⁹³ Auch die theologische Position, die Paulus als die richtige vorstellt - daß nichts an sich selbst unrein ist (8,8; 10,25-27; vgl. Röm 14,14) - geht auf Aussagen Jesu zurück (Mk 7,15par).⁹⁴

(e) Kriterium für das Verhalten der Gläubigen ist auch die Ordnung der Schöpfung: Paulus geht von der Existenz einer Norm richtigen Verhaltens aus, an die die Heiden trotz ihres faktischen Fehlverhaltens angebunden sind. In 10,32 formuliert er grundsätzlich: 'Seid unanständig, sowohl für Juden als auch für Griechen als auch für die Gemeinde Gottes'. Paulus hält es offenkundig für möglich, vor Juden und Griechen und den Brüdern so zu leben, daß sich keiner aufgrund des eigenen Verhaltens von Gott abwendet, sondern zu ihm hingeführt und für den Ruf des Christus empfänglich wird.⁹⁵ Das Bestimmende sind hier nicht ethische Normen der nichtchristlichen Umwelt, sondern das missionarische Motiv der Wahrung der Attraktivität für Außenstehende. Im Kontext dieser Motivation sind allgemein akzeptierte und erwartete Verhaltensweisen durchaus ein Kriterium zur Entscheidung der Frage, wie man sich in dieser oder jener Situation verhalten soll.

(f) In 8,7-12 und 10,25-29 ist das Gewissen Kriterium für die richtige ethische Entscheidung. Die *syneidesis* ist für Paulus die Instanz im Menschen, die das eigene oder (gelegentlich) das Verhalten anderer (2 Kor 4,2; 5,11) beurteilt und bewußtmacht - nach vorgegebenen und anerkannten Normen. Das Gewissen beurteilt bereits abgeschlossene Handlungen, es kann den Vollzug der Handlung und sogar die Entscheidungsfindung begleiten. Es trifft die ethische (bzw. religiöse) Entscheidung nicht selbst, sondern prüft und beurteilt Gedanken, Worte und Taten auf ihre Übereinstimmung mit dem als verpflichtend und gut Erkannten.⁹⁶ In 1 Kor 8 macht es die *syneidesis* der Schwachen für diese unmöglich, Götzenopferfleisch zu essen: das Verhalten im Alltag stimmt mit der auf Grund der Normativität der (kultischen) Torah bzw. der Normativität der Bekehrung 'weg von den Götzen' (1 Thess 1,9) getroffenen Entscheidung überein. Paulus setzt sich nicht mit der Frage auseinander, ob die theologischen Voraussetzungen der Schwachen zutreffend sind oder nicht - obwohl er keinen Zweifel daran läßt, daß er die Position der Schwachen nicht für richtig hält: sie ist durch *synetheia* 'Gewöhnung' und mangelhafte *gnosis* bestimmt (8,7). Er setzt sich vielmehr mit dem Verhalten der Starken auseinander: ihr Insistieren auf ihrer *gnosis* und *exousia* bewirkt bei diesen nicht die Förderung der Erkenntnis und der Erneuerung des nous, sondern 'Verwundung' des Bruders, dessen Gewissen sein angepaßtes, aber innerlich nicht nachvollzogenes Verhalten verurteilt. 'In dieser Situation der akuten Gefährdung des Bruders muß der Rücksicht auf die nach vorgegebenen Normen urteilenden Instanz *syneidesis* vor allen den *nous* betreffenden Normendiskussionen die absolute Priorität eingeräumt werden'.⁹⁷ Die Wendung *dia ten syneidesin* in 10,25.27 beschreibt das Gewissen zugleich als Instanz, 'die den Menschen zur Verantwortung ruft und den Gläubigen durch die Entsprechung der Verantwortlichkeit auf seine Verantwortung vor Gott hinweist'.⁹⁸

(g) Die grundlegende, entscheidende Motivierung für ethische Entscheidungen von Gläubigen ist wieder theozentrisch: 'Tut alles zur Ehre Gottes' (10,31; vgl. Röm 14,6-7). Mit diesem Satz ist zugleich der Annahme

gewehrt, die ethische Pluralität könne auf alles und jedes bezogen werden: es gibt 'keinen neutralen Bereich, in dem der Christ aus der Verantwortung vor Gott entlassen wäre, auch nicht beim Essen oder Nichtessen von Fleisch, beim Tagehalten oder Nichttagehalten'.⁹⁹

7. *Phil 1-2*. Ein wichtiges Thema des Philipperbriefes ist die Einheit und Integration der Gemeinde.¹⁰⁰ Auch für die Christen in Philippi konstatiert Paulus das Vorhandensein von *agape*, bei gleichzeitigem Gebetswunsch für ein kontinuierliches Zunehmen dieser Liebe (1,9).

(a) Die Liebe bleibt auch hier nicht 'abstrakte Totalitätsforderung', sondern wird konkret:¹⁰¹ das Tun des Willens Gottes, das die Glieder des neuen Bundesvolkes 'lauter und unanständig' sein läßt (V.10), soll erkannt und verstanden werden (V.9). Eine sich stets steigernde Liebe, die zu richtigem, Gott gefälligem Tun führt, muß einhergehen mit *epignosis*: Erkenntnis im Sinn von intellektuellem Verstehen und existentiellern Anerkennen des Willens Gottes, die im tatsächlichen Verhalten des Erkennenden wirksam wird,¹⁰² sowie mit *aisthesis*, ethischer Urteilsfähigkeit.¹⁰³ Im Kontext von V.9.10 richtet Paulus gerade nicht die *agape* als 'Norm' des neuen Lebens im Gegensatz zur Norm des Gesetzes im Judentum und zur Norm der Vernunft in der Stoa auf:¹⁰⁴ die Liebe wird reguliert durch die Kriterien der Vernunft-erkenntnis und der rationalen, durch Erfahrung geübten Urteilsfähigkeit.¹⁰⁵

(b) Paulus beschreibt in 1,10 die Funktion des *nous* als *dokimazein*, ein Begriff, der die 'Fähigkeit des prüfenden Unterscheidens'¹⁰⁶ bezeichnet. Die Gläubigen sollen in der Lage sein, zu erkennen, zu prüfen und zu entscheiden, was in spezifischen Lebenssituationen der Wille Gottes ist und wie sie sich folglich konkret, dem Willen Gottes entsprechend, zu verhalten haben. Der Gegenstand des vernunftmäßigen Erkennens der Gläubigen ist *ta diapheronta*: das, worauf es im jeweiligen Augenblick ankommt, was sich entscheidend von Gottes Willen unterscheidet.¹⁰⁷

(c) Norm christlichen Verhaltens ist nach 1,9-11 erstens moralische Reinheit (*eilikrineia*): absolute Redlichkeit, die auch eine Prüfung an der Sonne nicht zu scheuen

braucht;¹⁰⁸ zweitens moralische Unanständigkeit (*aproskopos*): ein tadelloses Verhalten, das vor Gott ohne Makel ist und im Endgericht nicht zu Fall bringt;¹⁰⁹ drittens vollkommene¹¹⁰ Gerechtigkeit (*dikaiosisynē*): jenes Essential des Menschen, 'das diesen ganz so sein läßt, wie er im Verhältnis zu Gott und den Menschen sein soll'¹¹¹ und ihm in Jesus Christus als Heilsgabe zuteil wird und deshalb vor Gott (zu seiner 'Herrlichkeit' und zu seinem 'Lobpreis') Bestand hat - als konkretes Handeln menschlichen Verhaltens (*karpos*). Auch im neuen Bund ist der heilige, gerechte, gute Wille Gottes Norm des Lebens.

(d) Paulus nennt in 1,10-11 wichtige, fundamentale Motivierungen christlicher Ethik: das Endgericht als 'Tag Christi', die infolge des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus erwirkte Gerechtigkeit, die Verherrlichung Gottes im Lobpreis und der Kontext der Gemeinde¹¹² als Ort des Erkennens des Willens Gottes.

(e) Nach dem Bericht über seine Lebensumstände (1,12-26) konkretisiert Paulus die in seinem Gebet für die Gemeinde zentral betonte Liebe weiter. Das Gemeinschaftsleben der Gemeinde (*politeuesthai*)¹¹³ findet in einem äußerlichen Kontext von Auseinandersetzungen und Kämpfen statt,¹¹⁴ wohingegen das Zusammenleben der Gläubigen von Einmütigkeit charakterisiert sein soll (1,27-30). Die Norm des Gemeindelebens (*axios*, V.27a) ist 'das Evangelium des Christus', d.h. die durch Jesus Christus autorisierte Evangeliumsverkündigung, deren soteriologischer Inhalt er ist.¹¹⁵

(f) Paulus begründet die als Handlungseinheit verstandene Einmütigkeit der Gemeinde, mit der allen Glaubenden gemeinsamen Existenz im Heiligen Geist (1,27c)¹¹⁶ sowie mit der Notwendigkeit (V.29-30), den christlichen Glauben apologetisch zu verteidigen und missionarisch zu verbreiten (V.27d). Die so ermöglichte Einheit ermöglicht den gemeinsamen Kampf für den Glauben: ein Kampf, in dem die Kombattanten sich nicht als Einzelkämpfer profilieren, sondern sich 'wie ein Mann' (*mia psyche*),¹¹⁷ von derselben Lebenskraft beseelt, zusammen für das gemeinsame Ziel einsetzen (*synathlountes*). Die in Gottes Heilshandeln in Jesus Christus gegründete, in Liebe be-

stehende Einmütigkeit der Gemeinde wird auch im Kampf für den Glauben und im Leiden für Christus (V.29) nicht zerstört.

(g) Nach dem Aufruf zum einmütigen Kampf für den Glauben mahnt Paulus eindringlich zu Eintracht, Liebe, Demut und Uneigennützigkeit (2,1-4). Die Einheit der Lebensgemeinschaft der Gemeinde ist eine Einheit von Denken und Wollen (*to auto/to hen phronein*),¹¹⁸ von Glauben und Handeln (*ten auten agapen echontes*) und von Fühlen und Denken (*sympsychos*, V.2).¹¹⁹ Grundlegend für die Einheit der Gemeinde ist die 'Demit' als bescheidene Selbsteinschätzung (*tapeinophronsyne*, V.3b), die unabhängig von jeder sozialen Rangordnung den anderen höher einstufen läßt als sich selbst.¹²⁰ Die vom Geist geschenkte Einigkeit wird in der Gemeinde bewahrt, wenn jeder seine eigene Person zurücksetzt und auf den Vorteil der anderen bedacht ist.

(h) Paulus definiert die angemahnte Einheit auch *ex negativo*: in der Einigkeit der Gemeinde ist weder Platz für einen von Selbstsucht bestimmten, auf sich selbst konzentrierten und auf das eigene Wohl abzielenden Eigennutz (*eritheia*), noch für prahlerische, Ehre und Herrlichkeit bei sich selbst suchende, mit den anderen konkurrierende und deshalb leere Ruhmsucht (*kenodoxia*, 2,3a).¹²¹ Eintracht besteht dort, wo man nicht auf den eigenen Vorteil späht und in egoistischem Individualismus die eigene Sache betreibt (2,4a). Selbstsucht, Prahlerei und Egoismus beeinträchtigen, ja zerstören das Leben der Gemeinde.

(i) Paulus motiviert die Mahnung zur Eintracht in 2,1a mit dem Hinweis auf die apostolische Verkündigung und Paraklese und seine eigene Praxis der gütigen, erquickenden Rede und Liebe,¹²² in V.1b mit der vom Geist Gottes gewirkten Einheit und der von Gott in Jesus Christus geschenkten und demonstrierten Fürsorge und Barmherzigkeit.¹²³ Die christologische Motivation der Mahnung zur Eintracht wird auch in V.5ff angesprochen: das Denken und Handeln der Gemeinde haben ihr Maß an Christus Jesus, der als Kyrios das Gemeinschaftsleben der Gemeinde bestimmt.¹²⁴

(k) In 4,2-3 greift Paulus einen konkreten Einzelfall aus der Gemeinde auf, wo Streit zwischen zwei Mitarbeitern und Mit-

kämpfern - zwei Frauen, Evodia und Syntyche - ausgebrochen war. Wenn der vorausgehende Kontext 3,17ff ursprünglich ist, begründet (*hoste*, 4,1) Paulus die Mahnung zur Versöhnung und Einigkeit mit der Auferstehung und der Parusie Christi. Auch der Hinweis auf das 'Buch des Lebens' (V.3d) begründet die Mahnung eschatologisch.

Ich breche hier ab. Es ließen sich noch weitere Perikopen finden, in denen Paulus zur Überwindung von Streit und zum Streben nach Liebe und Eintracht mahnt. Die behandelten Stellen sind paradigmatische Beispiele für die Art und Weise, in der Paulus ethische Entscheidungen begründet und bewertet. Die Grundlagen und Kriterien der Entscheidungsfindung in der Paraklese des Apostels sollen in einem zweiten Abschnitt, systematisch¹²⁵ zusammengefaßt, thesenhaft dargestellt werden.

2. SYSTEMATISCHE VERDICHTUNG

2.1 Theologische Motivierung

Die verschiedenen Grundmotivationen paulinischer Ethik sind alle wesentlich auf die Entfaltung von Gottes Heilshandeln bezogen. Diese theologische bzw. theozentrische Grundlage der christlichen Existenz, die bei Paulus unter einem christologischen Horizont steht, wird an vielen Stellen deutlich. Vgl. 1 Kor 6,20; 10,31; Röm 14,6-7.

(1) Christologische Motivierung. Die fundamentale christologische Motivation umfaßt die Vergangenheit des Todes und der Auferstehung Jesu Christi, die Gegenwart von Heil und Herrschaft Christi und die Zukunft der Wiederkunft Christi. Paulus schreibt ganz offensichtlich dem heil-schaffenden Sühnetod Jesu und seiner Auferstehung Macht und Autorität zu, auch im Hinblick auf die ethische Dimension der christlichen Existenz. Vgl. 2 Kor 5,14-15; Röm 6; 14,8-9; 15,30; Phil 2,5-11; Eph 5,25.

(2) Heilsgeschichtliche Motivierung. Das christliche Ethos gilt für die Zeit 'zwischen den Zeiten' und zieht die Spannung zwischen dem 'Jetzt' und dem 'Noch nicht' in Betracht. Die Dialektik zwischen dem Heil, das sich in und mit Jesus Christus bereits 'ereignet' hat und 'Eigentum' des Glaubenden ist und dem Heil, das sich in der Zukunft

im Endgericht noch ereignen wird und erst dann in vollkommener Weise den Gläubigen gehören wird, ist die heilsgeschichtliche Grundlage und Begründung für die Dialektik zwischen dem Indikativ und dem Imperativ. Der alte Äon wurde von Jesus Christus zu Ende gebracht, aber in der Gegenwart noch nicht endgültig beseitigt. Der neue Äon hat bereits begonnen, hat aber noch nicht universale Fülle und Vollkommenheit erreicht. Vgl. Gal 5,19-21; 1 Thess 5,21; 1 Kor 7,5; 10,23; Röm 12,2.

(3) Pneumatologische Motivierung. Der Heilige Geist ist die Gegenwart Christi im gegenwärtigen Leben des an Christus Glaubenden. Die Gabe des Geistes ist grundlegende, die christliche Existenz bestimmende und formende Macht als Kraft eines neuen Lebens. Der an Christus Glaubende wird durch den Geist erneuert. Der Geist Gottes versetzt ihn in die Lage, den Willen Gottes zu tun. Vgl. Gal 5,13-16.22-25; Röm 8,3-4.

(4) Ekklesiologische Motivierung. Die paulinische Paraklese ist wesentlich bezogen auf die Gemeinschaft der Glaubenden. Grundlegende Argumente für richtiges Verhalten sind das Verhalten anderer Gemeinden, die gegenseitige Verantwortung der Gläubigen und die Auferbauung der Gemeinde. Vgl. 1 Kor 8; 11,16; 12; Röm 12,16; 15,5; Phil 2,2; 4,2.

(5) Eschatologische Motivierung. Nach Paulus hat die Hoffnung der Christen im Blick auf die Zukunft Gewicht für ihr gegenwärtiges Verhalten. Der Hinweis auf das kommende Gericht warnt vor aller Sicherheit und bekräftigt die Verantwortung des Einzelnen. Der Gedanke der Belohnung spielt ebenfalls eine wichtige Rolle. Vgl. Gal 6,7-10; 1 Thess 5,1ff; 1 Kor 3,11-14; 4,5; 9,24-25; 2 Kor 5,9-10; Röm 13,11ff; Phil 3,14.

2.2 Verpflichtende Normierung

Paulus geht in seiner Begründung und Konkretisierung des christlichen Ethos von bindenden Normen aus. Die Voraussetzung und Anwendung bindender Maßstäbe im Verhalten der an Christus Glaubenden ergibt sich schon aus Begriffen wie *anangke*, *opheilein*, *dei*, *kanon*. Vgl. Gal 6,16; 1 Thess 4,1-2; 1 Kor 11,10; Röm 13,5-8.

(1) Die Torah. Paulus betrachtet die Torah

in und durch Jesus Christus und seinen Sühnetod am Kreuz als erfüllt: das Gesetz als *conditio et via salutis* ist außer Kraft gesetzt, bleibt aber als 'Gesetz Christi' Offenbarung von Gottes gültigem Willen. Paulus ist überzeugt, daß in der durch Jesus Christus inaugurierten messianischen Ära das mosaische Gesetz nicht annulliert, aber doch neu qualifiziert wurde. Da der Tod des Messias die Sünden der Welt sühnte und dem Sünder durch Identifikation mit diesem Tod im Glauben der Weg in den Heilsbereich Gottes hinein ebnete, wird das Gesetz im Licht des Todes und der Auferstehung Jesu Christi qualifiziert und modifiziert. Ein gewichtiger Hinweis auf die fortgesetzte Gültigkeit des Alten Testaments für das christliche Ethos ist die Tatsache, daß Paulus auf ganz natürlich-selbstverständliche Weise einzelne alttestamentliche Texte übernimmt. Vgl. Gal 6,1; Röm 8,1-4; 1 Kor 7,19; 5,13; 6,12-20; 2 Kor 8,15; 9,9.

Paulus thematisiert an keiner Stelle, wie und in welchem Ausmaß das mosaische Gesetz durch den Tod und die Auferstehung Jesu berührt und modifiziert wurde. Es ist jedoch offensichtlich, daß zumindest die kultischen Bestimmungen des Gesetzes berührt sind, welche die Sühnung von Sünde regeln, sowie die zahlreichen rituellen Bestimmungen wie die Beschneidung und die Speisegesetze, die Heiligkeit und Reinheit herstellen und die Grenzen des Volkes Gottes markieren: Sühnung, Heiligkeit und Reinheit und Zugehörigkeit zum eschatologischen Volk Gottes werden jetzt durch das Heilshandeln Gottes in Tod und Auferstehung Jesu Christi erworben.

(2) Die Worte Jesu. Herrenworte haben für Paulus verbindliche Autorität. Wo der Herr gesprochen hat, gibt es für die Gemeinde nichts mehr zu erwägen: sie weiß, was sie zu tun hat. Vgl. 1 Kor 7,10; 9,14; 11,23-24; 1 Thess 4,15.

(3) Die Weisungen der Apostel. Für Paulus sind apostolische Weisungen normativ. Er ist sich als Apostel Jesu Christi der Tatsache bewußt, daß er im Namen Christi und im Namen Gottes spricht: Gott bzw. Jesus Christus sind die wahren Urheber der apostolischen Verkündigung und Ermahnung. Er stellt ganz natürlich die Erwartung in Rechnung, daß die Gläubigen seinen An-

weisungen Folge leisten werden. Deshalb kann er auch zur Nachahmung seines Vorbilds aufrufen. Vgl. 1 Thess 2,13; 4,1; 2 Kor 2,9; 1 Kor 4,16-17; 11,1; Phil 4,9; 3,17.

(4) Die Ordnungen der Schöpfung. Paulus ist überzeugt, daß Gottes Heilshandeln in Jesus Christus den Kosmos wieder als Gottes Schöpfung erkennbar macht. Der Kosmos ist einerseits immer noch der von Gott abgefallene, vom Feind Gottes beherrschte Bereich des sündigen Menschen; er kann deshalb nicht unbedacht Norm christlichen Verhaltens sein. Andererseits wurde und wird der Wille des Schöpfers von, durch und in Jesus Christus erfüllt: er ist die Manifestation der Weisheit Gottes und der Mittler der Schöpfung. Deshalb gehört die Erde in ihrer Totalität dem 'Herrn', deshalb ist für den an Christus Glaubenden alles rein. Vgl. 1 Kor 8,6; 10,26; Röm 14,20; auch Röm 2,14-15; 1 Thess 4,12; 1 Kor 10,32.

Somit besteht ein partieller ethischer Konsens zwischen christlicher und nicht-christlicher Ethik. Normen christlichen Verhaltens im Kontext der Schöpfung und im Kontext heidnischer Ethik sind die Natur (mit Bezug auf Gottes ursprünglichen Ordnungen für die Schöpfung und auf geschichtliche Ordnungen wie Brauch und anerkannte Tradition), Ordnungen der Schöpfung wie Ehe, Staat und Arbeit, sowie Rücksichtnahme auf Konvention. Vgl. Röm 1,26; 1 Kor 11,13; 7; Röm 13,1-7; 1 Thess 5,14; 2 Thess 3,6-7,11; Röm 13,13; 1 Kor 7,35; 13,5; 14,40.

2.3 Konkretisierende Orientierung

Nach Paulus ist der einzelne Gläubige für sein konkretes Verhalten im Alltagsleben verantwortlich. Diese Verantwortung hat zwei Aspekte: der Glaubende hat den bindenden Normen des christlichen Ethos zu entsprechen, und er hat den 'Gehorsam des Glaubens' im Leben des Alltags konkret zu verwirklichen. Diese Verwirklichung christlicher Existenz wird von Kriterien bestimmt und geleitet.

(1) Der Geist Gottes. Der Geist Gottes ist nicht nur die Grundlage und die Macht des an Christus Glaubenden, sondern auch ein Führer in das 'Wie' christlichen Verhaltens. Die im Gläubigen präsente Kraft des Geistes

überwindet die sündige Neigung des Fleisches, wenn der Gläubige sich von ihr führen läßt. Der Geist hilft dem Glaubenden, den Willen Gottes zu erkennen, das richtige Verhalten in spezifischen Situationen zu erfassen und damit den Anspruch Gottes im Alltagsleben zu verwirklichen. Vgl. Röm 8,4-5,9-13; Gal 5,16-17; Kol 1,9-10.

(2) Die Liebe. Die in der Sendung des Sohnes offenbarte Liebe Gottes ist für den Gläubigen eine soteriologische Realität, der jetzt auch für die spezifische Realisierung des Willens Gottes im Alltag zentrale Bedeutung zukommt (1 Kor 13). Die Liebe ist von entscheidender Bedeutung, wenn es darum geht, neue Situationen zu meistern. Wahre Liebe des Glaubenden verleiht die Fähigkeit der Prüfung der Dinge, auf die es ankommt, und führt zu Erkenntnis und Erfahrung in der immer wieder gestellten Frage, wie man sich in einer konkreten Situation verhalten soll. Vgl. 1 Kor 7,4-5,36-38; 3,18; Phil 1,9-10.

(3) Die bestehenden Ordnungen. Die Stellung des Gläubigen 'im Herrn' bedeutet einen potentiellen und effektiven Vorbehalt gegenüber den Schöpfungs- und Gesellschaftsordnungen, vor allem auf dem Gebiet der Konventionen: die Schöpfung ist eine gefallene Schöpfung. Paulus hatte die Freiheit, Elemente der säkularen zeitgenössischen Ethik aufzunehmen. Diese traditionellen Ordnungen und Konventionen sind nicht *eo ipso* und auch nicht ständig identisch mit dem, was 'angemessen' ist. Der Prozeß kritischer Auswahl und Sichtung gibt vielen traditionellen, zeitgenössischen Konzepten und Verhaltensweisen einen neuen Sinn - das 'in Christus' ist nicht nur eine Formel! - und verändert oft genug ihre Substanz. Vgl. 1 Thess 5,15; 1 Kor 10,32; Röm 12,2.

(4) Die Vernunft. Paulus beruft sich für die Erkenntnis des Willens Gottes in den spezifischen Situationen des Alltags auch auf die kognitiven Fähigkeiten der Gläubigen. Der menschliche Verstand ist durch die Sünde unbrauchbar geworden, wird aber trotzdem als innere Instanz angesprochen, die richterlich zwischen Gut und Böse unterscheiden kann. In der Paraklese geht es darum, daß der an Jesus Christus Glaubende 'in die (richtige) Erkenntnis gestellt' wird (*nouthetein*), weil die Erneuerung des Men-

schen in Christus und im Geist Gottes auch den *nous* umfaßt. Vgl. Röm 1,28; Kol 2,18; Eph 4,17; Röm 7,21-23; 8,5; 14,5; 15,14; 12,2; 2 Kor 10,5; Phil 1,9-10; 4,8-9,

(5) Das Gewissen. Für Paulus ist das Gewissen jene Instanz im Menschen, die nach vorgegebenen und anerkannten Normen das eigene oder (gelegentlich) das Verhalten anderer beurteilt und bewußtmacht. Das Gewissen bezieht sich auf das Bewußtsein des Gläubigen, vor Gott schuldig oder schuldlos zu sein, d.h. richtige Entscheidungen getroffen, richtiges Verhalten an den Tag gelegt zu haben. Das Gewissen wird von der Liebe zum Bruder gelenkt und damit vom Glauben gesteuert. Vgl. 1 Kor 8,7-8; 10,25-27; 2 Kor 5,10; Röm 14,10,23.

(6) Die Sendung. Eine nicht betonte, aber an manchen Stellen implizierte Motivierung ist die missionarische Wirksamkeit der Gemeinde. Vgl. 1 Thess 4,12; 1 Kor 10,32; Phil 1,27; vgl. 1 Tim 2,2.

Im Blick auf das paradoxe Beieinander von verpflichtenden Normen und auf individuelle Verantwortung drängenden Kriterien, von Gesetz und Geist, von Gehorsam und von Liebe, von Gottes Wille und von der Freiheit des Christenmenschen erweist sich die biblisch-jüdische Korrelation von Gesetz und Weisheit als relevant. Auch die von Gottes Heilshandeln in Jesus Christus Erfassten stehen unter dem Anspruch des heiligen Willens Gottes, leben aber gleichzeitig als vom Geist in die Freiheit der Kinder Gottes Geführte. Gesetz und Geist, Gebot und Liebe, Gehorsam und Verantwortung sind keine Gegensätze. Christliche Ethik ist für Paulus weder legalistisch motiviert, noch antinomistisch exekutiert, noch situations-ethisch privatisiert. Gottes Heilshandeln in Jesus Christus schenkt den Glaubenden Gerechtigkeit und Heiligkeit, den Geist und die Liebe: die Glaubenden antworten mit einem Leben nach Gottes Gebot, konkretisiert in der Kraft des Geistes und mit der Liebe Christi, in Verantwortung gegenüber dem Bruder und der Welt, mit dem Ziel der Verherrlichung Gottes.

- 4 Paränese wird seit Martin Dibelius als exegetischer terminus technicus als "Mahnungen allgemein sittlichen Inhalts, an einen Adressaten gerichtet" definiert: M.Dibelius/H. Greeven, *Der Brief des Jakobus*, KEK, Göttingen ⁵1964, 16-18; vgl. J.Thomas, *EWNT* 3 (1983) 5f.
- 5 So betont Anton Grabner-Haider, *Paraklese und Eschatologie bei Paulus*, Münster 1968, 4; vgl. jetzt auch Rudolf Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Zweiter Band: Die urchristlichen Verkündiger*, HThK Supplementband II, Freiburg 1988, 8 mit Anm.2.
- 6 Hierzu konsultiere man Furnish, *Theology*, 242-279; R.Hasenstab, *Modelle paulinischer Ethik*, TTS 11, Mainz 1977, 29-138.
- 7 So referierend W.Schrage, "Zur formal-ethischen Deutung der paulinischen Paränese", *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 4 (1960) 207-233; 207, mit Verweis auf R.Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen ²1954, 229ff, 234f. Nennen könnte man u.a. auch Furnish, *Theology* 233-237, 241; H.D.Wendland, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1970, 59-63, 86f.; J.T.Sanders, *Ethics in the New Testament*, London 1975, 50-60; 64f.; E.Lohse, "Kirche im Alltag: Erwägungen zur theologischen Begründung der Ethik im Neuen Testament", *Kirche*, FS G.Bornkamm, Hrsg. D. Lührmann et al., Tübingen 1980, 401-415, bes. 401-406, 412-414.
- 8 Vgl. die Katholiken A.Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971; W.Korff, *Theologische Ethik*, Freiburg 1975; F.Böckle, *Fundamental moral*, München 1977, und die Protestanten P. Richardson, *Paul's Ethic of Freedom*, 1979; G.Strecker, "Autonome Sittlichkeit und das Proprium der christlichen Ethik bei Paulus", *ThLZ* 104 (1979) 865-872; B.Gerhardsson, *The Ethos of the Bible*, Philadelphia 1981, 64-71.
- 9 Vgl. Hasenstab, *Modelle* 263f.; L.Honnefelder, "Die ethische Rationalität der Neuzeit", *Handbuch der christlichen Ethik*, I, Freiburg/Gütersloh 1978, 19-46; 34-36; Klaus Bockmühl, *Gesetz und Geist. Eine kritische Würdigung des Erbes protestantischer Ethik*, I, Gießen 1987, 522.
- 10 Vgl. jetzt Bockmühl, *Gesetz und Geist*, 523ff.
- 11 An Gesamtdarstellungen vgl. Furnish, *Theology*, 1968; Sanders, *Ethics*, 1975; J.L.Houlden, *Ethics and the New Testament*, London/Oxford 1979; J.F. Collange, *De Jésus à Paul*, Genf 1980; Gerhardsson, *Ethos*, 1981; Schrage, *Ethik*, 1982; S.Schulz, *Neutestamentliche Ethik*, Zürich 1987; Schnackenburg, *Botschaft*, II, 1988.
- 12 Vgl. Otto Merk, *Handeln aus Glauben: Die Motivierungen der paulinischen Ethik*, MThS 5, Marburg 1968, der das erste Kapitel seiner Dissertation mit dem Satz: "Die Gottestat als Voraussetzung und Begründung christlichen Seins und Handelns" (S.5) überschreibt. Schnackenburg, *Botschaft*, II überschreibt den ersten Paragraphen seiner Paulus-Ethik mit "Die Grundlage der paulinischen Sittenlehre: Der von Gott in Jesus Christus eröffnete Heilsweg" (S.14). Vgl. Schrage, "Ethik IV", *TRE* 10 (1982) 435f, 445f.
- 13 Schnackenburg, *Botschaft*, II, 63, der dieses Thema—zusammen mit der Aufforderung zur Heiligung des Lebens und der Warnung vor Unzucht und Habgier und der Mahnung zu Abstand von der Welt und ihren Verführungen—als zentrales Thema der heidenchristlichen Paraklese des Apostels nennt, jedoch über eine deskriptive Skizze nicht hinausgeht.
- 14 Die Begriffe Motivations- und Orientierungsebenen entlehne ich von W.Schrage ("Ethik IV", *TRE* 10 (1982) 436), unterscheide aber noch eine Normierungsebene; vgl. E.J.Schnabel, *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul: A Tradition Historical Inquiry into the Relation of Law, Wisdom, and Ethics*, WUNT 2/16, Tübingen 1985, 299-342 passim.
- 15 Vgl. F.Mußner, *Der Galaterbrief*, HThK IX, Freiburg ⁴1981, 374; H.D.Betz, *Galatians*, Philadelphia 1979, 277; U.Borse, *Der Brief an die Galater*, RNT, Regensburg 1984, 20f, 189f; jüngst auch J.Rohde, *Der Brief des Paulus an die Galater*, ThHK 9, Berlin 1989, 226f. Anders u.a. F.F.Bruce, *Commentary on Galatians*, NIGNTC, Grand Rapids 1982, 242.
- 16 Vgl. H.Schlier, *Der Brief an die Galater*, KEK 7, Göttingen ⁵1971, 246 Anm.1; Betz 277 Anm.43.
- 17 Vgl. BDR §275.3; Betz 275; Mußner 370; Bruce 241; Rohde 229; auch H.Hübner, *Das Gesetz bei Paulus*, FRLANT 119, Göttingen ³1982, 37f.
- 18 Contra Hübner 38f, 76f.; H. Räisänen, *Paul and the Law*, WUNT 29, Tübingen 1983, 26f. *Der kela* ist kein Gebot, und *logos* in V.14 muß nicht "Gebot" bedeuten!
- 19 Vgl. Bruce 241; auch U.Wilckens, *Der Brief an die Römer*, EKK VI/3, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1982, 68f, 70f mit bezug auf Röm 13,8 und Gal 5,14.
- 20 Zu dieser Interpretation vgl. E.Jüngel, *Paulus und Jesus*, HUT 2, Tübingen ⁵1979, 61; A.van Dülmen, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus*, SBM 5, Stuttgart 1968, 66-68; U.Wilckens, "Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses", *NTS* 28 (1982) 154-190; 175f; idem, *Römer* 1:245; 3:71f.; Betz 166, 179, 229f; Schnabel 277f.; vgl. F.Hahn, "Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief", *ZNW* 76 (1976) 29-63; 57.

1 Victor P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, Nashville 1968, 208-212.

2 Trutz Rendtorff, "Ethik VII. Neuzeit", *TRE* 10 (1982) 481-517; 481.

3 So Wolfgang Schrage, *Ethik des Neuen Testaments, Grundrisse zum Neuen Testament* Band 4, Göttingen 1982, 13f im Blick auf das Neue Testament insgesamt.

- 21 Wilckens 3:71 spricht von "Gottes Gesetz, aus der die Christen die verbindliche Weisung zum Leben in Gerechtigkeit hören und in deren Erfüllung christliche Gerechtigkeit wirkliche Gerechtigkeit ist".
- 22 K.Neiderwimmer, *EWNT* 1 (1980) 1052–1058; 1055f.
- 23 Mußner 381.
- 24 Dazu S.Wilbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte*, BZNW 25, Berlin 1959; E.Kammlah, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament*, Tübingen 1964.
- 25 Vgl. SapSal 14,23–31; 4Makk 1,26–27; 2,15; TRub 3,3–6; TLew 17,11; TJud 16; 2Hen 10,4–5; ApocBar 8,5; 13,4; 1QS 4,2–14; Philo Sacra 32.
- 26 So J.D.G.Dunn, *Romans*, WBC 38, Dallas 1988, 1:67 im Blick auf den Lasterkatalog Röm 1,29–31.
- 27 Mußner 329–395 bez. 1QS 4; Wilckens 1:112 im Kontext von Röm 1,29.
- 28 Tugendkataloge: 2Kor 6,6; Gal 5,22–23; Phil 4,8; Eph 4,2–3,32; 5,9; Kol 3,12; Lasterkataloge: Röm 1,29–31; 13,13; 1Kor 5,10–11; 6,9–10; 2Kor 12,20–21; Gal 5,19–21; Eph 4,31; 5,3–5; Kol 3,5,8. Vgl. Mußner 380 Anm.33.
- 29 Dunn 1:67
- 30 Mußner 404f.
- 31 Vgl. Schlier 277; Mußner 405; Rohde 267.
- 32 F.Hauck, *ThWNT* 2:132f.
- 33 A.Sand, *EWNT* 2:359.
- 34 Wilckens 3,2.
- 35 P.Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer*, NTD 6, Göttingen 1989, 172.
- 36 W.Grundmann, *ThWNT* 2:25 mit Bezug auf Röm 12,3: "im Willen Gottes begründeten Notwendigkeit"; vgl. W.Popkes, *EWNT* 1:668–671, der, ohne allerdings Röm 12,3 zu nennen, *dei* als Aussage versteht, die "zumeist mehr oder minder direkt als göttliche Setzung verstanden" wird (669). Vgl. Wilckens 3:11.
- 37 *hyperphronēin*–*sōphronēin*.
- 38 Wilckens 3:11; Dunn 2:721.
- 39 H.D.Betz, "Das Problem der Grundlagen der paulinischen Ethik (Röm 12,1–2)", *ZThK* 85 (1988) 199–218; 214.
- 40 So C.E.B.Cranfield, *The Epistle to the Romans*, ICC, Edinburgh 1979, 2:615f; Wilckens 3:11f; Stuhlmacher 172; trotz der Gegenargumente von Dunn 2:721f.
- 41 H.Hübner, *EWNT* 2:856. Vgl. auch die Kommentare zur Stelle.
- 42 Vgl. Wilckens 3:10; Dunn 2:720.
- 43 So jüngst E.Käsemann, *An die Römer*, HNT 8a, Tübingen ⁴1980, 334; Wilckens 3:22f; Stuhlmacher 176.
- 44 Vgl. Dunn 2:744f mit hinreichender Begründung.
- 45 Vgl. Schrage, *Ethik*, 201; idem, "Ethik IV", *TRE* 10 (1982) 448.
- 46 Mit Dunn 2:747. Die Anspielung auf Prof 3,7 wird von vielen Kommentatoren vermerkt.
- 47 Wilckens 3:71.
- 48 Wilckens 3:70 mit einer konzentrierten Darlegung des "Aussagenzusammenhangs des Briefkorpus als Horizont der These von 13,8–10"; Dunn 2:781; Stuhlmacher 187f (ebenfalls mit ausführlicher Begründung).
- 49 So T.Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, EKK XIII, Zürich/Neukirchen-Vluyn, 1986, 175.
- 50 Jüngst F.F.Bruce, *1 & 2 Thessalonians*, WBC 45, Waco 1982, 90; I.H. Marshall, *1 and 2 Thessalonians*, NCBC, London 1983, 115; H.-H.Schade, *Apokalyptische Christologie bei Paulus*, GTA 18, Göttingen ²1984, 149.
- 51 Bruce 90 stellt (implizit) die christologische Normierung der Bruderliebe zur Diskussion: die Liebe zum Bruder, die schon in Lev 19,18 geboten war, wurde von Jesus bekräftigt (Mk 12,31), der sich in dieser Hinsicht seinen Jüngern selbst als Modell vorstellt (Joh 13,34); das "von Gott gelehrt" könne sich auch auf die Lehre Jesu beziehen. Bei dieser Interpretation impliziert dann *theodidaktōi* die Göttlichkeit Christi (mit Verweis auf Tl.Tambyah, *ExpT* 44 [1932–33] 527–528).
- 52 So viele Ausleger: E.Best, *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*, BNTC, London 1972, 172f; Bruce 90; betont von Holtz 174.
- 53 Jes 54,13LXX: *kai pantas tous hyious sou didaktous theou*.
- 54 Holtz 174.
- 55 Vgl. Holtz 174 mit Anm.160, der im Anschluß an P.Borgen, *Bread from Heaven*, NovT Suppl 10, Leiden 1965, 150 auf die Tatsache verweist, daß Jes 54,13 in der rabbinischen Tradition oft zitiert wird, "um zu zeigen, daß Gott selbst im kommenden Äon die Tora lehren wird". Vgl. auch PsSal 17,32 (vom königlichen Messias: *didaktos hypo theou*); 1QH 7,10 ("Du, mein Gott ..., hast (mich belehrt) in deinem Bund").
- 56 Vgl. E.Stauffer, *ThWNT* 3:122, der neben Jes 54,13 auch auf Jer 31,34 und Joh 6,45 verweist.
- 57 Schrage, *Ethik* 207. Schrage weist zurecht die These von R.Bultmann zurück, daß mit der Liebesforderung nirgends ein Was des Handelns angegeben werde und das Liebesgebot "seinem Wesen nach keine formulierten positiven Bestimmungen" dulde (R. Bultmann, "Das christliche Gebot der Nächstenliebe", *Glauben und Verstehen*, I, ⁶1980, 229–244; 235; idem, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ⁵1965, 570).
- 58 V.11a: *philotimeisthai* "nach Ehre(stellen) jagen"; in hellenistischer Zeit abgeschwächt "sich engagiert, mit ganzem Einsatz um etwas bemühen" (vgl. Holtz 176 Anm.173; G.H.R.Horsley, *Documents Illustrating Early Christianity*, I, Macquarie University 1981, No.48, S.88). Die eigene "Ehre" ist hier also nicht Kriterium christlichen Verhaltens.
- 59 So richtig Holtz 181, auch wenn im Kontext von "Befreiung" nicht die Rede ist.
- 60 Holtz 181. Marshall 117 bezieht die Mahnung primär auf die Außenstehenden: Paulus sorgt sich, daß Christen Schmarotzer der Gesellschaft werden.
- 61 Paulus stellt diese Verbindung zwar nicht *expressis verbis* her, macht sie jedoch im Kontext wahrscheinlich (vgl. die Bemerkungen zum Müßiggang in 4,11–12 und 5,14 als Rahmen um den eschatologischen Abschnitt 4,13–5,11). Vgl. Marshall 117; Bruce 91; pace Holtz 178, der auf eine "innere Erregung über den neuen Glauben und die neue Gemeinschaft" rekurriert.
- 62 4,13–5,11; vgl. 2Thess 2,1–12, wo in 3,6–12 noch einmal das Problem vernachlässigter eigener Arbeit zur Sprache gebracht wird.
- 63 Holtz 181.
- 64 Marshall 117; Holtz 180.
- 65 Holtz 180 mit Hinweisen auf Röm 13,13; 2,14–15; Phil 4,8.
- 66 Vgl. 1Pet 2,12; 1Kor 10,32; Mt 5,16; vgl. ähnliche jüdische Aussagen. Vgl. D.Daube, "Jewish Missionary Maxims in Paul", *StTh* 1 (1948) 158–164; W.C.van Unnik, "Die Rücksicht auf die Reaktion der Nicht-Christen als Motiv in der altchristlichen Paränese", *Sparsa Collecta*, II, NovT Suppl 30, Leiden 1980, 307–322; Merk, *Handeln* 52; Holtz 180f.
- 67 Vgl. dazu jüngst Gerhard Sellin, "Das 'Geheimnis' der Weisheit und das Rätsel der 'Christuspartei' (zu 1Kor 1–4)", *ZNW* 73 (1982) 69–96, der nur eine Rivalität zwischen einer Paulusgruppe und einer Apollospartei annimmt. Die traditionelle Annahme von vier Gruppen vertritt Friedrich Lang, *Die Briefe an die Korinther*, NTD 7, Göttingen 1986, 23–26. Gordon Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT, Grand Rapids 1987, 4–15 argumentiert für eine gemeinsame Opposition der gesamten Gemeinde gegen Paulus, mit Spannungen zwischen innergemeindlichen Gruppen entlang sozioökonomischen Linien.
- 68 Erstes von 21 Vorkommen des Vokativs *adelphoi* in 1Kor.
- 69 *dia tou onomatōs tou kyriou* bezieht sich vielleicht auf die Taufe, mit der Paulus in V.13 argumentiert.
- 70 Sellin 93–95.
- 71 69, 83.
- 72 Vgl. Schrage, "Ethik IV", *TRE* 10 (1982) 446.
- 73 Sellin 82 mit Hinweis auf pythagoreische Zahlenspekulation.
- 74 Vgl. W.Grundmann, *ThWNT* 9:541 für die Betonung der "Freiheit von allen Mächten und Gewalten" durch die Bindung an Christus; auch Fee 154.
- 75 A.Schlatter, *Paulus der Bote Jesu*, Stuttgart ³1962, 141.
- 76 Jos Ant 14,235 (10,17). Vgl. E.Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Revised English Edition, III, 1, Edinburgh 1986, 199f. Vgl. T.Holtz, "Zur Frage der inhaltlichen Weisungen bei Paulus", *ThLZ* 106 (1981) 385–400; 389f; schon Schlatter 188; E.Fascher, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, ThHK 7/1, Berlin ⁴1988, 169.
- 77 Schlatter 188f.
- 78 Wobei in V.9 *adikoi* im Sinn von "Ungerechte" gebraucht wird.
- 79 *adikoi* bezeichnet im Blick auf die heidnischen Richter als solche, die das göttliche Recht nicht kennen und gleichsam im objektiven Sinn "Rechtlose" sind (Holtz, "Weisungen" 390).
- 80 Holtz 390, schon Schlatter 193, vgl. Lang 77.
- 81 So mit Nachdruck Holtz, "Weisungen" passim.
- 82 *kriteria* "Prozess", "legal action" V.2,4; vgl. W.Schenk, *EWNT* 2:795; Horsley, *New Documents*, 4, 1987, #65, 157.
- 83 Schlatter 191.
- 84 Fascher 171; Fee 240f.
- 85 Und nicht ähnlich lautende heidnisch-philosophische oder jüdische Parallelen (Fee 241 Anm.11, allerdings ohne Begründung). Zu beachten sind die von U.Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK IV/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1985, 294 genannten Unterschiede zwischen Mt 5,39–42 und solchen Parallelen: es fehlen eine Motivierung des Gewaltverzehrs, ein resignatives Moment, ein optimistisches Berechnen, eine Herausstellung der Klugheit solcher Forderungen.

- 86 Fee 241 (179).
- 87 Fascher 171.
- 88 W.D.Davies/D.C.Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, ICC, Edinburgh 1988, 543; Wilckens, *Römer*, 3:22f; Holtz, *Thessalonicher*, 255.
- 89 W.Schrage, *Ethik*, 183 mit Bezug auf E.Dinkler, "Zum Problem der Ethik bei Paulus. Rechtsnahme und Rechtsverzicht (1Kor 6.1–11)" (1952), *Signum Crucis*, Tübingen 1967, 204–240.
- 90 Das in Röm 14–15 behandelte Problem zwischen den Starken und Schwachen ist etwas anders gelagert als in 1Kor 8–10, aber die Argumente sind verwandt, vgl. J.Becker, *Paulus, Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989, 363.
- 91 Für die Diskussion verweise ich auf die Kommentare und die Spezialliteratur, vgl. jüngst W.L.Willis, *Idol Meat in Corinth: The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, SBLDS 68, Chico 1985. Für eine Kritik an der Position von G.Fee ("eidolothya Once Again: An Interpretation of 1 Corinthians 8–10", *Biblica* 61 (1980) 172–197, und sein Kommentar von 1987, S.357ff)—er sieht 1Kor 10.14–22 als eigentlichen Standpunkt von Paulus: es geht nicht um auf dem Markt verkaufte Opferfleisch, sondern um "going to the temples"—, vgl. J.C.Brunst, "Love, Freedom and Moral Responsibility: The Contribution of 1 Cor 8–10 to an Understanding of Paul's Ethical Thinking", *SBL 1981 Seminar Papers*, Hrsg. K.H.Richards, Chico 1981, 19–33: 28f Anm 7.
- 92 Schrage, *Ethik* 184.
- 93 Vgl. Cranfield 2:712; Dunn 2:818 mit Hinweis auf D.C.Allison, "The Pauline Epistles and the Synoptic Gospels: The Pattern of the Parallels", *NTS* 28 (1982) 1–32: 13–15. Auffallend ist die selten gebrauchte transitive Form *skandaliso*, die sowohl in 1Kor 8.13 als auch in Mt 18.6 gebraucht wird.
- 94 Cranfield 2:712f; Dunn 2:818f; Stuhlmacher 20 u.a.; unsicher Wilckens 3:91; unklar Lang 130.
- 95 Schlatter 306.
- 96 Hans-Joachim Eckstein, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus*, WUNT 2/10, Tübingen 1983, 312.
- 97 Eckstein 255f.
- 98 Eckstein 276.
- 99 Schrage, *Ethik* 184.
- 100 Vgl. Becker, *Paulus* 334. Auf die Frage nach der literarischen Einheit des Phil kann hier nicht eingegangen werden: für eine Kompilation mehrerer Briefe argumentieren jüngst J.-F.Collange, *The Epistle of Saint Paul to the Philippians*, London 1979, 3–15; Becker, 325–332; für die Einheit argumentiert G.F. Hawthorne, *Philippians*, WBC 43, Waco 1983, xix–xxii.
- 101 Schrage, *Ethik* 178.
- 102 W.Hackenberg, *EWNT* 2:63, im Anschluß an die alttestamentliche Bedeutung des Wortes (vgl. die 22 Vorkommen in Prov, von 27 in der LXX).
- 103 G.Delling, *ThWNT* 1:187f.
- 104 Gegen Collange 49.
- 105 Vgl. Hawthorne 27.
- 106 Käsemann 318.
- 107 W.Grundmann, *ThWNT* 2:263; L.Oberlinner, *EWNT* 1:759.
- 108 Vgl. H.Goldstein, *EWNT* 1:949.
- 109 Vgl. G.Stählin, *ThWNT* 6:757.
- 110 Vgl. das adjektivische Partizip *pepleromenoi*.
- 111 K.Kertelge, *EWNT* 1:787.
- 112 Wenn man mit Collange 50; Hawthorne 28, u.a. *aproskopos* im Blick auf die Vermeidung anstößigen Verhaltens gegenüber dem Bruder interpretiert, konkretisiert man die ekklesiologische Motivierung christlicher Ethik.
- 113 Mit U.Hutter, *EWNT* 3:311 gegen H. Strathmann, *ThWNT* 6:534.
- 114 Vgl. *synathlountes* V.27b, *antikeimenon* V.28a, *agona* V.30.
- 115 Vgl. G.Strecker, *EWNT* 2:181f.
- 116 1.27c *en heni pneumatē*, vgl. Collange 74 mit Hinweis auf Bonnard, Gnllka, Martin, pace Lohmeyer, Michaelis, Müller, Schweizer und jetzt Hawthorne 56f.
- 117 A.Sand, *EWNT* 3:1200.
- 118 G.Bertram, *ThWNT* 9:229.
- 119 H.Balz, *EWNT* 3:696.
- 120 H.Giesen, *EWNT* 3:800.
- 121 Vgl. H.Giesen, *EWNT* 2:131; Collange 79.
- 122 Mit O.Schmitz, *ThWNT* 5:793f; G.Stählin, *ThWNT* 5:819; Hawthorne 65.
- 123 Hawthorne 66f.
- 124 Vgl. H.Paulsen, *EWNT* 3:1050.
- 125 Vgl. E.J.Schnabel, *Law and Wisdom*, 299–342.

Nigel M. de S. Cameron (Ed.)

ETHICS & MEDICINE

A Christian Perspective on Issues in Bioethics

Ethics and Medicine was established in the aftermath of the controversy about *in vitro* fertilisation and the experimental use of the human embryo. Issues which were once the prerogative of the medical profession have become major matters of public concern. Christians have grown increasingly aware of the importance of these developments.

Under an international editorial team which includes both doctors and theologians, *Ethics and Medicine* provides a forum for the discussion of such questions within a distinctively Christian context. Early issues have included several articles on questions arising out of the new reproductive technology, and also considerations of abortion and euthanasia.

ISSN 0266 688X · 16pp + 4pp cover · (290 × 205mm)

Tri-annually – January, May, September

Annual subscription: £8.25 · (Overseas: £8.85)

Stephen Dray (Ed.)

EVANGEL:

The British Evangelical Review

Evangel is an interdenominational review for ministers and others in leadership in the churches, and other thinking Christians.

Its editors and editorial board represent a wide denominational spectrum. They are united in their belief in the historical evangelical faith, including the inerrancy of Scripture and the centrality of preaching in the life of the church.

General Editor is the Revd. Stephen Dray

of Moorlands Bible College. The major Review section is edited by Dr. Tony Baxter of Sheffield. Other editors are the Revd. Donald Allister, Dr. Nigel M. de S. Cameron, Dr. Gerald Bray, Dr. J. G. McConville and Dr. R. E. H. Uprichard. Editor in North America is Professor Douglas F. Kelly of Reformed Theological Seminary, Jackson.

Since its establishment in 1982 *Evangel* has established a growing readership in Britain and around the world.

ISSN 0265 4547 · 32pp + 4pp cover · (290 × 205mm)

Tri-annually – January, May, September

Annual subscription: £9.00 · (Overseas: £9.60)

Paternoster Periodicals

3 Mount Radford Crescent

Exeter

EX2 4JW

Book Reviews/Revue des Livres/ Buchbesprechungen

EuroJTh (1992) 1:1, 83–87

0960–2720

Oskar Skarsaune***Incarnation – Myth or Fact?***

(tr. from the Norwegian by Trygve R. Skarsten).
St. Louis, Concordia Publishing House, 1991,
134 pp., \$14.95 (paperback).

SUMMARY

Now that Bultmann's existential restatement of Christology has crumbled and Oriental notions of man's quasi-divinity are invading the West more scholars are devoting attention to the New Testament doctrine of once-for-all divine incarnation in Jesus Christ.

Efforts to derive the New Testament doctrine from a non-biblical environment are wholly unpersuasive, Skarsaune contends. The Christian doctrine of the incarnation of the Logos was not a late evolutionary superimposition of Greek or Hellenistic thought. Nor was it derived from the prevalent Jewish view of Messiah. Instead, it arose in a climate that would have considered divine incarnation in Jesus an ontological impossibility.

The New Testament copes with two views that are incompatible with Christian incarnation-doctrine. One is the Jewish concept of a strictly human being divinely chosen as Messiah; the other, the Greek anti-mythology philosophy that declares that God cannot suffer or be powerless.

Insofar as we view the oldest incarnation texts in the New Testament in an Old Testament background, that background sharply distinguishes Creator and created reality. The New Testament doctrine was therefore as offensive to such Hebrew thought as it was to Greek philosophical conceptions.

The central conception of the New Testament, Skarsaune contends, is that Christ was the (pre-existent) agent in creation. The Old Testament had used Wisdom, Word and Spirit of God as more than personification. The transfer of Wisdom to Jesus gave the conception new significance.

Jesus had affirmed his personal authority in respect to rabbinic tradition, prophetic inspiration and the Law, and the forgiveness of sins also. He depicted himself as the incarnation of Wisdom. The background for the view of a personally pre-existent and incarnate Messiah lies in the Old Testament and Jewish discussions of the Wisdom of God.

A variety of views of Messiah existed among Jews in Jesus' time. But the resurrection of Jesus linked messianic confession with the confession of Jesus as Lord of the living and the dead. The oldest confession declares Jesus to be both Messiah and the incarnation of Wisdom.

Skarsaune finds in the New Testament or apostolic fathers no trace whatever of a conflict between Hebrew monotheism and Christian faith in Jesus' divinity. Long before Jesus' time Judaism spoke 'of "personified" (hypostatized) aspects of God serving as "agents" or "acting authorities" for God' (pp.47f.). What was scandalous was

not an implied plurality within the divine essence, but 'the overstepping of the boundary between God and humanity which the incarnation implied' (p.48).

Yet one may ask whether the controversy in John 5:17f does not imply that monotheism was an issue – that is, not only the Nazarene's self-affirmation of divine prerogatives, but the claim also of ontological equality with the Father in the Godhead.

Skarsaune views the Chalcedonian Definition with respect, but thinks it may serve as 'the prelude to a new phase in Christological controversy'. 'The Bultmann myth', he says, 'has disintegrated and virtually disappeared from debate', and the search for 'myths' paralleling claims made for Jesus has been fruitless (p.132). Behind the incarnation-Christology lies the identity of Jesus' I 'with the Wisdom or Logos of God, which is identical with God's own salvific and creative intention through which the world was created' (p.134).

RÉSUMÉ

Maintenant que la reformulation existentialiste de la christologie par Bultmann s'est effondrée, et que les notions orientales soutenant la quasi divinité de l'homme envahissent l'occident, d'avantage de théologiens portent leur attention sur la doctrine néo-testamentaire de l'incarnation divine, une fois pour toutes, en Jésus-Christ.

Skarsaune affirme que tous les efforts pour tirer de l'environnement non biblique les doctrines du Nouveau Testament ne sont pas convaincants. La doctrine chrétienne de l'incarnation du Logos n'est pas une addition tardive, surimposée au christianisme originel par l'influence de la pensée grecque ou hellénistique. Elle ne dérive pas non plus des conceptions juives dominantes, concernant le Messie. Au contraire, elle a vu le jour sous un climat qui aurait considéré l'incarnation divine en Jésus comme une impossibilité ontologique.

Le Nouveau Testament fait face à deux thèses incompatibles avec la doctrine chrétienne de l'incarnation. La première, c'est la conception juive d'un simple homme, divinement choisi comme Messie; la seconde, c'est la critique philosophique grecque de la mythologie, qui soutient que Dieu ne peut pas souffrir ni connaître l'impuissance.

Si nous considérons les plus anciens textes néo-testamentaires relatifs à l'incarnation tels qu'ils se détachent sur la toile de fond de l'Ancien Testament, celle-ci distingue très nettement le Créateur et les réalités créées. La doctrine du Nouveau Testament était donc aussi choquante pour la pensée hébraïque qu'elle l'était pour la philosophie grecque.

L'idée centrale du Nouveau Testament, plaide Skarsaune, est que le Christ était l'agent de la création (préexistant). L'Ancien Testament a parlé de la Sagesse, de la Parole et de l'Esprit de Dieu en dépassant la simple personnification. Le fait de nommer Jésus «Sagesse» a donné à ce concept une nouvelle portée.

Jésus avait affirmé son autorité personnelle par rapport à la tradition rabbinique, à l'inspiration prophétique et à la loi, ainsi qu'au pardon des péchés. Il s'est décrit lui-même comme

l'incarnation de la Sagesse. L'arrière-plan pour l'idée d'un Messie incarné, personnellement préexistant, se trouve dans l'Ancien Testament et les discussions juives sur la Sagesse de Dieu.

Toute une gamme de conceptions du Messie circulaient au temps de Jésus. Mais la résurrection de Jésus a lié la confession messianique avec la confession de Jésus comme Seigneur des vivants et des morts. La plus ancienne confession déclare que Jésus est à la fois le Messie et la Sagesse incarnée.

Skarsaune ne trouve nulle trace, dans le Nouveau Testament ou chez les Pères apostoliques, d'un conflit entre le monothéisme hébreu et la foi chrétienne en la divinité de Jésus. Bien avant la venue de Jésus, le judaïsme parlait «d'aspects «personnifiés» (hypostasiés) de Dieu, servant pour Dieu d'«agents» ou de «puissances agissantes»» (pp.47sq). Ce qui faisait scandale n'était pas la pluralité au sein de l'être divin, mais bien plus le fait que Dieu se soit mêlé à l'humanité, le «franchissement de la frontière entre Dieu et l'humanité qu'implique l'incarnation» (p.48).

Pourtant, on peut se demander si la controverse dans Jean 5.17sq ne sous-entend pas que le monothéisme était en question dans le débat — non pas seulement la revendication par le Nazaréen de prérogatives divines, mais aussi la prétention à l'égalité ontologique avec le Père dans la divinité.

Skarsaune éprouve du respect pour la définition chalcédonienne, mais il pense qu'elle peut servir de «prélude à une nouvelle phase du débat christologique». «Le mythe bultmannien, écrit-il, s'est désintégré et a presque disparu de la discussion», et la recherche de «mythes» montrant des parallèles aux affirmations chrétiennes sur Jésus a été vaine (p.132). Derrière la christologie de l'incarnation se trouve l'identité du *Je* de Jésus «avec la Sagesse ou *Logos* de Dieu, qui est identique à l'intention de salut et de création conçue par Dieu lui-même, par laquelle le monde a été créé» (p.134).

ZUSAMMENFASSUNG

Nachdem Bultmanns existentielle Darstellung der Christologie an Boden verloren hat und asiatische Anschauungen einer Quasi-Göttlichkeit des Menschen im Westen Einzug halten, zollen mehr und mehr Wissenschaftler der ntl. Lehre von der ein für allemal göttigen Menschwerdung Jesu Christi ihre Aufmerksamkeit.

Skarsaune stellt heraus, daß die Versuche, die Inkarnation aus einer nicht biblisch geprägten Umwelt herzuleiten, im ganzen nicht überzeugend sind. Die Lehre von der Inkarnation des Logos war nicht eine späte evolutionäre Überlagerung griechischen oder hellenistischen Gedankengutes. Auch ist sie nicht von der vorherrschenden jüdischen Sicht des Messias abzuleiten. Sie entstand stattdessen in einer Atmosphäre, die eine göttliche Inkarnation als ontologische Unmöglichkeit angesehen hätte.

Das NT steht gegen zwei Sichtweisen, die mit der christlichen Inkarnationslehre nicht vergleichbar sind. Es handelt sich zum einen um das jüdische Konzept eines Menschen, der eine göttliche Erwählung zum Messias erfährt; zum anderen um die antimythologische griechische Philosophie, die davon ausgeht, daß Gott weder leiden noch machtlos sein kann.

Wenn man die ältesten Zeugnisse der Inkarnation im NT von einem altt. Hintergrund aus betrachtet, wird von diesem Hintergrund her scharf zwischen Schöpfer und geschaffener Realität unterschieden. Die ntl. Lehre stand deshalb im Gegensatz sowohl zum jüdischen Denken als auch zu den philosophischen griechischen Konzeptionen.

Skarsaune behauptet, daß die grundlegende christologische Aussage des NT die der (präexistenten) Schöpfungsmittlerschaft Christi sei. Das AT benutzte Weisheit, Wort und Geist Gottes in umfassenderem Sinne denn als bloße Personifikationen. Die Übertragung der Weisheit auf Jesus gab der Konzeption eine neue Bedeutung.

Jesus hat persönliche Autorität hinsichtlich der rabbinischen Traditionen, der prophetischen Inspiration und des Gesetzes, aber auch der Vergebung der Sünden beansprucht. Er beschrieb sich selbst als die Inkarnation der Weisheit. Der Hintergrund für die Sicht eines persönlichen, präexistenten und inkarnierten Messias, ist im AT und den jüdischen Diskussionen über die Weisheit Gottes zu finden.

Eine Reihe verschiedener Ansichten über den Messias kursierten unter den Juden zur Zeit Jesu. Aber die Auferstehung Jesu verband das messianische Bekenntnis mit dem Bekenntnis Jesu als Herr über die Lebenden und Toten. Das älteste Zeugnis sieht in Jesus beides: den Messias und die Inkarnation der Weisheit.

Skarsaune findet im NT und bei den Apostolischen Vätern keinen Hinweis auf einen Konflikt zwischen hebräischem Monothismus und dem christlichen Glauben an die Göttlichkeit Jesu. Lange vor Jesus sprach das Judentum von 'personifizierten' (hypostasierten) Eigenschaften Gottes, die als 'Mittler' oder 'handelnde Autoritäten' für Gott eintraten (S.47ff.). Anstößig war nicht eine implizierte Pluralität innerhalb des göttlichen Wesens, wohl aber 'der Schritt über die Grenze zwischen Gott und Mensch, der die Inkarnation implizierte' (S.48).

Man mag fragen, ob Jh 5.17ff. belegen könnte, daß der Monothismus ein Streitpunkt gewesen ist, also nicht nur die Selbstbezeichnungen des Nazareners mit göttlichen Titeln, sondern auch der Anspruch auf ontologische Übereinstimmung mit dem Vater in der Gottheit.

Skarsaune zollt dem Chalkedonense Respekt, meint aber, daß es als 'Auftakt für eine neue Phase christologischer Auseinandersetzungen' dienen kann. Er meint: 'Der bultmannsche Mythos hat sich aufgelöst und ist praktisch aus der Diskussion verschwunden'. Auch blieb die Suche nach 'Mythen', die ähnliche Aussagen hinsichtlich Jesus machen, erfolglos (S.132). Hinter der Inkarnationschristologie liegt die Identität Jesu 'mit der Weisheit oder dem Logos Gottes, der identisch ist mit Gottes eigener erlösender und schöpferischer Absicht, durch die die Welt erschaffen wurde' (S.134).

This sturdy evangelical contribution to Christology, appearing in the series titled Concordia Scholarship Today, addresses the debate over the identity of Jesus of Nazareth. Contrary to those who reduce Jesus to merely an ideal role model, important as that is, the Norwegian scholar Oskar Skarsaune insists on the factuality of God's once-for-all incarnation in Jesus Christ. His grappling with Christology is a fresh breeze that preserves Christological discussion forthrightly on an anti-Bultmannian course, and deserves the widest reading as evangelical interest increases in the personhood of Jesus Christ.

Skarsaune argues that neither the then-prevalent Jewish view of the Messiah nor the Greek view of divinity could have engendered the Christian doctrine of the incarnation of the

Logos. Moreover, the belief was not a late evolutionary superimposition. The doctrine arose, he emphasizes, in an environment that would have considered it an ontological impossibility.

Skarsaune's main thrust was first delivered in a series of lectures to the Independent Theological Faculty in Aarhus, Denmark, after he had spent two study leaves in Israel researching Old Testament aspects. His faculty colleagues at the Independent Theological Faculty in Oslo subsequently encouraged publication in Norwegian. Trygve R. Skarsten has translated the revised Norwegian edition, containing extensive end-notes, and has appended a bibliography.

Skarsaune focuses on the technical concept of incarnation more than on the wider concerns of Christological credal development. The New Testament, he contends, already copes with two views incompatible with the Christian incarnation-doctrine. One is the Jewish concept of a strictly human being divinely chosen as Messiah; the other is the Greek anti-mythology philosophy that insisted that God cannot suffer or be powerless. Hence it is wrong to suggest that the early Christian milieu inevitably nurtured an incarnation-Christology. The Hellenic world perceived that the Christian incarnation claim differed qualitatively from the polytheistic religious myths and, moreover, considered that event philosophically impossible.

Similarly, if one holds that the oldest incarnation texts in the New Testament were nurtured by Jewish backgrounds, one is confronted by Hebrew sources that sharply differentiate Creator and created. Belief in divine incarnation was therefore no less offensive in a Jewish than in a Greek environment. Matthew (16:16) and Luke (Acts 2:36) (and Peter whom they quote) regard the basic Christian confession to be that Jesus is the promised Messiah – the Christ, or Anointed One. This Messiah was expected to be a royal son of the Davidic line. Prevalent Jewish thought 'directly excluded' any thought of messianic pre-existence or incarnation; 'at bare minimum...nothing in the inner dynamic of the oldest (pre-Jesus) Messiah confession...would call forth an incarnation-faith.' In Jewish literature contemporary with Jesus the Messiah has 'no divine "I".'

During the 1970s many critical scholars contended – untenably so, Skarsaune stresses – that incarnation-doctrine originated relatively later than the earlier Messiah-confession and emerged on Greek soil or in a heavily Hellenistic form of Jewish Christianity. Martin Werner maintained, unconvincingly, the mediating view that angel Christology was the pre-Nicene church's original Christology.

Only John 1:14 'speaks *directly* about incarnation', Skarsaune concedes, although many passages speak indirectly of Jesus' pre-existence and incarnation. But foreign to all the texts is any affirmation of the pre-existence of the human soul, or of a reincarnated heavenly angelic form, or of Messiah as a 'resurrected David'. 'The central thought rather', stresses Skarsaune, is that Christ was the agent in creation (and hence pre-existent to it). The Old Testament uses the Wisdom, Word, Spirit of God 'as though referring to a person.' Poetic personification less than adequately explains such texts. 'The moment discussion about the Wisdom of God was transferred to Jesus, the discussion of Wisdom as a person took a totally new shape.'

Skarsaune shares the now widely held view that 'we must go to the Old Testament Jewish understanding of Wisdom if we wish to find the background of the New Testament statements about the pre-existent Christ as an agent of creation.'

But this raises two pressing questions: firstly, what led to the identification of Jesus and Wisdom?; and secondly, do Wisdom Christology and messianic Christology entirely differ, or is there an interconnection?

Jesus' use of the 'I' set him apart from the prophets no less than from the rabbis in that he not only spoke as a representative of God but additionally set his personal authority against the entire tradition of the Law. 'The law had to be understood through Him.' He even 'admonished his disciples to be prepared for martyrdom for his sake.' He did not implore God to still the storm, but did so with his own word. He exercised the divine prerogative of forgiving sins. He spoke God's creative word: 'Rise, take up your bed and walk.' His role and function 'burst all previously known categories in Judaism.' 'He who said of *Himself* what was usually reserved only for Wisdom or Law could not be understood as anything less than the incarnation of Wisdom.'

Skarsaune believes that Christian scholars have often been misled by the notion that Judaism assumed that salvation in the messianic age would be 'tied directly to the Messiah himself and to his work...as savior.' There existed in fact an openness to a variety of views of the Messiah, including that of 'a Messiah who, in combination with Wisdom, would destroy demonic power and usher in the Kingdom of God.' But the dominant belief was in a coming 'messianic age or political state.' This expectation did not lead to a personally pre-existent and incarnate Messiah. The background for the later view lies nonetheless in the Old

Testament and in Jewish discussions of the Wisdom of God.

More importantly, the disciples' belief in Jesus' messiahship, Skarsaune contends, rested primarily on faith in his resurrection and ascension as the beginning of his real messianic work. Skarsaune does not doubt that there was an elemental pre-resurrection messianic confession, along with 'the disciples' keeping of a Messiah-secret,' but he holds that the fact of the resurrection coupled that messianic confession with the confession of Jesus as Lord of the living and the dead. Hence it was not Hellenistic myth but the Old Testament background and the resurrection that were decisive. 'When the oldest confession to Jesus confessed him to be both the Messiah and the incarnation of Wisdom, it was a juxtaposition that could at least be understood in a Jewish environment where the first (Christian) proclamation was heard. The final and deciding factor with regard to this juxtaposition lay not in the expectation or demand of the people but rather in Jesus' own person and in His behavior' (p. 44).

Skarsaune disputes the view long dominating historical theology that early Christianity precipitated a conflict between Hebrew monotheism and Christian faith in the divinity of Jesus. He finds not 'even a trace of such' conflict either in the New Testament or in the apostolic fathers. Much as Jewish monotheism repudiated heathen idol-worship and insisted on the unqualified distinction of Creator and creation, it was not engaged in a controversy over 'differentiating between dissimilar attributes of God as though God has an inner structure.' Despite talk of a Son of God and an agent who participated in the creation of the world as well as serving as a soteriological mediator between God and humanity, there seems not to have been a clash over monotheism, says Skarsaune. Long before Jesus' day Judaism spoke already of "personified" (hypostatized) aspects of God serving as "agents" or "acting authorities" for God' (p. 47). 'It was not in and of itself offensive to speak about an inner structure in God so that for example, His Wisdom would be spoken of as an attribute within God' (p. 75). The scandal lay rather in the transference specifically to Jesus of Nazareth of the traditional hypostasis concepts (pp. 47 f.). 'What was scandalous for Judaism in Wisdom Christology was not the implied plurality or structure within the essence of God but, from a Jewish perspective, the overstepping of the boundary between God and humanity which the incarnation implied' (p. 48). Just as to Greek ears a suffering and crucified (Son of) God was a self-contradiction

and absolute impossibility (to recall Celsus and Tertullian), so also to the Jews what was scandalous was that a particular historical man should be identified as the divine Wisdom and Logos. If Jesus' humanity was a given, his identification as divine Wisdom or Logos, or as *Theos*, is excluded. 'It is a miracle', Skarsaune writes, 'that the evangelical account of the suffering Savior was not offered on the altar of Greek logic, which demanded either that Jesus was not God because He suffered, or that He had not suffered since He was God' (p. 111). Hence while Greek philosophy and Judaic theology would have rejected incarnation-theology for different reasons, neither of these involved a basic dispute over monotheism – which both assumed.

Much as Skarsaune insists that monotheism was not an issue for early Christianity, it seems difficult to read the controversy in John 5 in any other way. Jesus' self-affirmation was perceived as an express assertion of equality with the Father, and in reply to the hostility of unbelieving Jews he claims the prerogatives of deity. Skarsaune appears at times, moreover, to concede too much to fideism in defending orthodox Christology. To be sure, personal faith is a gift of the Holy Spirit. But Skarsaune seems to treat not only speculative reasoning, but also reason and logic per se as necessarily hostile to revelatory truth. The unqualified reference to 'Greek logic,' already mentioned, is noteworthy. The great theologians, Skarsaune comments, 'made clear the folly (for human minds) of the incarnation' (p. 112). The theologians 'who clung to and expanded upon the doctrine of the incarnation', he avers, 'taught that God was "beyond all our comprehension and conception"' (p. 133). The early church theologians 'believed, taught and confessed' a mystery which they had no desire to 'explain' (p. 134).

Yet Skarsaune insists that this mystery is not a product of 'mythological pressure'. Affirmation of the incarnation arose rather because of 'theological pressure' inherent in 'Jesus' own Jewish context and which became unleashed through this context's own encounter with Jesus – the *historical Jesus*' (p. 135).

Skarsaune notes that the early Christology of the Fathers (e.g., that of Ignatius) emphasized that the Logos truly became a human being and (so Barnabas as well as Ignatius) that Wisdom is the category that describes the relationship of the Father and the pre-existent Son. Skarsaune somewhat hurriedly moves through the Fathers in a survey of 'Christology in East and West' (pp. 77–98). He regards the Chalcedonian Definition as reflective of 'great theological and

ecclesiological wisdom' (p. 124) but thinks it may as appropriately be considered 'the prelude to a new phase in Christological controversy as the conclusion of an earlier one' (p. 129).

But of one thing Skarsaune is sure: scholarship has seen the collapse of Rudolf Bultmann's ready dismissal of the New Testament picture of Jesus Christ as 'easily traced to the contemporary mythology of Jewish apocalypticism and the Gnostic myth of redemption' (so Bultmann, *New Testament and Mythology*, tr. by Schubert M. Ogden, Philadelphia, 1984, pp. 1-3).

'Few scholarly positions,' comments Skarsaune, 'have had to endure such treatment in recent research as has this Bultmann myth, which has disintegrated and virtually disappeared from debate' (op. cit., p. 132). Skarsaune comments, 'If any relatively certain conclusion can be drawn from the last few decades of research regarding the background of New Testament Christology, it is the acknowledgment that handy, 'available myths, with the same structure as the confession of Christ that could easily be transferred to Jesus, just are not to be found in spite of the fact that many have searched for them' (p. 132).

In summary, Christian belief in the reality of

the incarnation arose among Jews. The Hellenistic environment denied that gods could actually become human beings, although a few select humans might become divine. The Hebrew environment maintained the sharpest possible separation between God and the creation; every compromise of it was blasphemy. Moreover, the philosophical tradition of those who refined the doctrine was anti-mythological and considered theology to be a cognitive enterprise. Judaism had many messiah-candidates, but the incomparable claims made for Jesus Christ are to be traced not to the cultural environment but to the life and deeds of Jesus himself (p. 133). Behind the incarnation-Christology was the fact that 'Jesus' I is identical with the Wisdom or Logos of God, which is identical with God's own salvific and creative intention through which the world was created' (p. 134). Yet the early church insisted that Jesus was 'a completely human being...a truly human I.' Chalcedon declared that - without commingling them - 'both Jesus' divinity and humanity are intact' (p. 134).

Carl F.H. Henry
Arlington, VA, U.S.A.

EuroJTh (1992) 1:1, 87-89

Reckoning with Barth: Essays in Commemoration of the Centenary of Karl Barth's Birth

Nigel Biggar, ed.

Mowbray, London & Oxford, 1988; 215pp, £25.00, hardback; ISBN 0 264 67173 2

SUMMARY

This book brings together nine essays written for a commemorative conference held at Oxford in 1986. The essays cover a wide range of topics in Barth's theology. The writers are critical, but they are united by the conviction that while the way forward in theology today may lie beyond Barth, it certainly lies through him. There is little in it of great interest for the specialist, but several essays are worth recommending, especially those by Williams and Gunton.

RÉSUMÉ

Ce livre présente neuf essais écrits pour une conférence commémorative tenue à Oxford en 1986. Ils couvrent toute la gamme des sujets relatifs à la théologie de Barth. Les auteurs sont critiques, mais sont unis par la conviction que, si la voie de la théologie actuelle mène peut-être au-delà de Barth, elle passe certainement par lui. L'ouvrage apporte peu qui soit de grand intérêt pour les spécialistes, mais plusieurs des chapitres méritent recommandation, particulièrement ceux de Williams et de Gunton.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Buch enthält neun Aufsätze, die auf einer Konferenz zum Gedenken an Karl Barth 1986 in Oxford gehalten wurden. Sie decken ein weites Spektrum der Theologie Barths ab. Die Verfasser sind kritisch doch vereint durch die Überzeugung, daß der Weg heutiger Theologie zwar über Barth hinausführen muß, ohne aber an ihm vorbeigehen zu können. Für den Spezialisten ist das Buch allerdings von geringerem Interesse, obwohl einige Aufsätze, insbesondere die von Williams und Gunton, empfehlenswert sind.

May 10, 1986 marked the 100th anniversary of the birth of this century's most prolific and (arguably) most significant theologian, Karl Barth. The book before us brings together nine essays written for one of several commemorative conferences, held at Oxford, by leading British, American and Canadian theologians and ethicists.

The essays cover a wide range of topics in Barth's theology - the nature of theology as conceived by Barth and its relevance to church life, the doctrine of creation, religious and moral epistemology, politics and ethics. The writers are critical but they are united by the conviction that while the way forward in theology today may lie beyond Barth, it certainly lies through him. Barth ought not be ignored. Not all of the

essays seem to have been intended for the same audience however, and that gives the book an uneven quality. Some are written on a level appropriate for the introductory student of theology (e.g., A. McGrath's essay on the development of Barth's theological method); others presuppose in the reader a close acquaintance with the most recent developments both in theology generally as well as in Barth research (e.g., C. Gunton's essay on Barth as an anti-foundationalist in theological epistemology). The result is a book which is neither fish nor fowl. There is little in it of great interest for the specialist in Barth studies (the essays by Rowan Williams and Colin Gunton provide noteworthy exceptions). Still, there are several essays worth recommending to specialist and non-specialist alike.

In his essay 'Barth, War and the State', Rowan Williams undertakes the kind of analysis which Barth scholars need increasingly to be involved with today. Noting that Barth's ethics of war in *Church Dogmatics* III/4 is deeply flawed by its failure to address the unique situation created by modern, nuclear armaments, Williams argues that there are resources to be found elsewhere (specifically, in Barth's doctrine of the state) which can be drawn upon to amend his reflections and bring them up to date. Not only is this kind of reworking a helpful and creative use of Barth's theology; it helps us too to understand why Barth saw unequivocal opposition to nuclear arms to be a confessional matter by the late 1950's – i.e., as a question to which the church's response was a matter of its very being and life. The supposed gap between Barth's theory and his practice is narrowed considerably by Williams' searching analysis. This is a valuable essay and one which should be required reading for all those interested in thinking through theologically the proper limits of the state.

Colin Gunton draws heavily upon the work of Michael Polanyi and Ronald Thiemann to argue that Barth's development can be seen as a not wholly successful attempt to replace Enlightenment epistemology (which trades heavily on spatial imagery for depicting distance between subject and object) with a 'post-critical' (Polanyian) view which stresses a relationship of reciprocity between knower and known; i.e., knowledge is not simply a conformity of mind with reality ('realism') or of reality with mind ('idealism'). The metaphor of spatial distance is replaced by the metaphor of 'indwelling'. We live *in* the world and we live in a linguistic community which provides us with the conceptual tools needed for articulating our

relation to the world. A further characteristic of this post-critical theory is that it is anti-foundationalist. It rejects every attempt to justify knowledge by appeal to foundational axioms (neutral, self-evident and universally accessible assertions whose truth is known by all intuitively). While this rejection of universally accessible external checks on truth claims might seem to lead to relativism, Gunton attempts to avoid this conclusion by appeal to internal criteria of justification. A dogmatic proposal can be tested by its content, if not by external foundations. By this test of content, I take Gunton to mean something like the adequacy of propositions for articulating certain core ideas received and handed down by the Christian community. He is a bit fuzzy on this point.

Gunton contends that whereas Barth's stress on the wholly otherness of God in *Romans* II was reflective of the Enlightenment epistemology of spatial distance, he later replaced this view with a more post-critical theory (beginning with the book on Anselm in 1931).

This is an interesting proposal and one deserving of further discussion. There are however, some troubling features in it. When Gunton says of the relation of God and the creature in CD II/1 that it is now an 'ontological' rather than a *spatial* otherness of God which comes to expression' (p. 76), I would suggest that he has aptly described Barth's conception in *Romans* II. The 'distance' (if I may be permitted a pun) between *Romans* II and the book on Anselm is not as great as Gunton suggests. Secondly, I am not yet convinced that the contrasting epistemologies sketched by Gunton are adequate for interpreting Barth's view of the knowledge of God – at any stage of his career. It is particularly the anti-foundationalism which is problematic. As George Hunsinger has recently shown, Barth's religious epistemology has certain characteristics in common with foundationalism ('Beyond Literalism and Expressivism,' *Modern Theology* 3 (1987), 209–23). Gunton's essay will be demanding for the lay reader but it provides an initiation to an important discussion.

J.B. Webster offers a fine exposition of a posthumous work of Barth's, *The Christian Life* (originally planned as part of the ethics of reconciliation in CD IV/4). The specific theme treated here is Barth's rich and subtle handling of human freedom *vis-à-vis* the divine. A good number of popular misconceptions to the effect that Barth had no room for freedom would be challenged by reading this essay.

Nigel Biggar addresses himself to problems

raised by Barth's ethics. Specifically, he responds to two criticisms frequently directed to Barth's talk of ethics as response to the divine command. The first is that Barth is an ethical charismatic who treats the divine command as a private revelation. According to this line of criticism, Barth is essentially an irrationalist, to be categorized with Spiritualists of the left-wing Reformation. The second charge depends upon the first: Barth's theology precludes a normative ethics. In response, Biggar shows that the hearing of God's command is not to be detached from a prayerful reading of Scripture within the context of the Church. This text and this context act as checks on privatism. Biggar goes on to show that Barth actually engages (covertly!) in a soft form of casuistry. So Barth's theology is not at all lacking in a normative ethics. What Barth does do is to leave a certain salutary gap between rule and case so that an absolute casuistry (with the attendant risk of self-justification) is rendered impossible. Room is thus left for God to speak anew; to apply the rule to our situation in such a way that the rule is qualified by the fresh command. The net result is that ethical principles serve as a preparation for hearing the command of God but they are not a substitute for that hearing.

It is to be hoped that a second edition of this informative and interesting volume will eliminate the misspellings of German words which occur from time to time, as well as Alister McGrath's mistaken attribution of H. Richard Niebuhr's *The Kingdom of God in America* to his brother, Reinhold. Notwithstanding such blemishes, the book is well worth recommending to anyone who cares about the future of theology.

Bruce L. McCormack
University of Edinburgh
Scotland

RÉSUMÉ

L'ouvrage contient des conférences prononcées en Australie en 1989. Le titre, *le Gouvernement divin*, use d'une formule de substitution pour «Royaume de Dieu», ceci pour souligner l'approche nouvelle de la question dont ce livre fait la tentative. L'ouvrage est destiné à un large public, mais contribue néanmoins aux études plus avancées sur l'Évangile de Marc. Il est utile, intéressant, stimulant.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Vorlesungen wurden 1989 in Australien gehalten. Der Titel 'Göttliche Regierung' stellt eine Alternative zu 'Reich Gottes' dar, um den neuen Zugang zu dieser Frage zu unterstreichen, den das Buch versucht. Das Werk wendet sich an ein breites Publikum, trägt aber dennoch zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Markusevangelium bei. Es ist ein sehr nützliches, interessantes und gedanklich provozierendes Buch.

This work is a collection of lectures given by R. T. France in 1989 at Moore Theological College, Sydney. Although a measure of acquaintance with NT scholarship is assumed, on the whole the work is accessible to the vast majority of readers – it is clear, down-to-earth and readable. The book reflects a desire to convey the results of specialist discussion 'to a wider public in an intelligible non-technical form, as a positive contribution to Christian faith and living' (p. viii).

The phrase 'divine government' is offered as an alternative to the traditional expression in NT studies, 'the kingdom of God.' The subtitle makes France's emphasis clearer yet: God's active 'kingship' instead of a static 'kingdom' is in view. For France the plethora of various current understandings of 'the kingdom of God' and the unfortunate popular trend to make 'kingdom' an adjective warrant new and fresh approaches to this central concept in the teaching of Jesus.

The introduction sets out the aims of the work in terms of the historical Jesus and the evangelist's *Sitz im Leben*. We are told, 'The primary object of this book is to enquire what Jesus of Nazareth had in mind when he launched this powerful slogan [i.e., 'the kingdom/kingship of God'] on the world' (p. 2). This task is not attempted on a 'pan-synoptic' basis but by studying Mark, the earliest of the Gospels. Further, the focus on a particular concept does not eliminate the need to 'read Mark whole' (p. 6); we can only do justice to Mark's account of Jesus' teaching on God's kingship when we read specific texts against the backdrop of the broader narrative. As the chapters

EuroJTh (1992) 1:1, 89–90

Divine Government: God's Kingship in the Gospel of Mark

R. T. France

SPCK, London, 1990; vii + 135 pp., £6.95, paperback; ISBN 0 281 04471 6

SUMMARY

These lectures were given in Australia in 1989. The title 'divine government' is an alternative to 'Kingdom of God', in order to underline the fresh approach to this question which the book attempts. The work is designed for a popular readership, but it also contributes to the scholarly study of Mark's Gospel. It is a very useful, interesting and thought-provoking book.

unfold, the emphasis seems to be upon Mark's portrayal of Jesus's teaching, but a concern to recover the message of the historical Jesus also runs through the work.

The five chapters discuss key 'kingship' (*basileia*) texts, but are also concerned to reveal the pervasive presence in Mark of a concept that cannot be restricted to occurrences of the term. Light is shed on Mark's Gospel by frequent references to background or parallel texts in Matthew, Luke and the OT, as well as other writings France stresses the paradoxical nature of God's kingship – it is hidden, humble, misunderstood and rejected. God is 'taking over', but ordinary nationalistic ideas of God's deliverance miss the point. God's saving action (i.e., his kingship) is too revolutionary for Jesus' contemporaries to grasp; it is focused not on overcoming Roman rule (Jesus is not a zealot) but on the more fundamental task of toppling demonic forces. Spiritual conflicts punctuate the Markan narrative, and many individuals whose lives had been dominated by demonic power are liberated in the revolution Jesus leads.

As well as refuting claims that Mark 9:1 is an instance of failed prophecy, France maintains that 8:38, 13:26 and 14:62 correlate with 9:1 and have their basis in the enthronement vision of Daniel 7. This implies that the 'coming' of the Son of Man and the 'coming' of the kingship of God in power anticipate Jesus' enthronement in heaven and not the Parousia. France concedes that this is a controversial thesis, but it has the advantage not only of removing the problematic edge of 9:1, but also of doing justice to Markan language and imagery.

Although this work is targeted mostly at a popular readership, France interacts with and contributes to the scholarly discussion of Mark's Gospel. On the issue of the obtuse Markan disciples, France maintains (against Weeden) that Mark has no vendetta against the disciples or a group which they represent. Rather, the disciples exemplify ordinary people who need to allow the paradoxical kingship of Jesus to reverse their conventional system of values. As for the messianic secret, France suggests that it reflects an attempt of the Markan Jesus to avoid handing ammunition to his opponents (any notion of royal or messianic identity was likely to be heard in political terms). The 'Son of man' in Mark is heavily dependent on the man-like figure in the vision of Daniel 7 (there is no discussion of a possible collective Son of man in Dan. 7). Finally, Markan christology has been greatly underestimated: it may be less developed than that in other NT writings, but there are still strong implications of Jesus' divinity.

My only significant objection to this work is that there is a certain lack of clarity in the introduction and throughout the work as to the focus of analysis: France seeks to understand both what the historical Jesus had in mind and the Markan portrayal of him. While it is quite appropriate to approach NT texts on both of these levels, this book has neither differentiated consistently between them (frequently the work slides from the *Jesus Sitz im Leben* to the Markan, or vice versa), nor provided a method by which one can confidently work back from Mark's final text to recover the mind of Jesus. Of course, France is not suggesting that the fact that Mark's is the earliest of the Gospels (pp. 2-5) means that it is free of redactional features and constitutes a perfectly clear lens to the period of Jesus, but the reader may nonetheless get the impression that there is an easy transfer of content from the message of Jesus in history to the message of Jesus in Mark's Gospel.

That concern aside, this is a very useful, interesting and thought-provoking book. Students, ministers and any who wish to understand the NT better will benefit by reading it. Further, there is no lack of relevance for 'real life' today. This is especially true in regard to the sharp critique the work offers of conventional ideas about authority, power and prestige: Jesus brings God's kingship to serve the lowly, the child, the outcast; ordinary values of greatness are thus turned upside down.

Peter K. Nelson

EuroJTh (1992) 1:1, 90–92

***Gereformeerden op zoek naar God.
Godsverduistering in het licht van de
Gereformeerde Spiritualiteit***

C. Graafland

Kok, Kampen, 223pp., hfl. 29,50.

SUMMARY

This book is concerned with the decline in Church attendance in the Netherlands. The author discusses secularization, especially in the writings of Dr Hendrikus Berkhof, which leads him to a fresh discussion of Reformation theology and spirituality. He insists that the real point at issue between Calvinists and Arminians at Dort was justification, not double predestination, though the latter doctrine assumed greater importance in the final documents. The book is an interesting corrective to much traditional thought, though it contains the danger that regeneration will be given too central a place, leading once more to a dangerous internalization of spirituality.

RÉSUMÉ

Ce livre traite du déclin de la fréquentation des églises néerlandaises. L'auteur étudie la sécularisation, en particulier selon les écrits de Hendrikus Berkhof, ce qui le conduit à considérer de façon nouvelle la théologie et la spiritualité de la Réforme. Pour lui, il y insiste, le vrai problème entre les calvinistes et les arminiens à Dordrecht portait sur la justification, et non sur la double prédestination, bien que cette dernière doctrine ait pris plus de place dans le document final. L'ouvrage corrige de façon intéressante plusieurs des vues traditionnelles, mais la régénération risque de prendre une place trop centrale, qui favorise une fois de plus une dangereuse intériorisation de la spiritualité.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Buch behandelt den Niedergang der Kirchenbesucherzahl in den Niederlanden. Der Autor diskutiert das Problem der Säkularisation, besonders in den Schriften von Hendrikus Berkhof, was zu einer neuen Diskussion von Reformationstheologie und Spiritualität führt. Es wird betont, daß der eigentliche Streitpunkt zwischen Calvinisten und Arminianern in Dordrecht die Rechtfertigung und nicht die doppelte Prädestination gewesen sei, obwohl diese in den Schlußdokumenten größeres Gewicht hat. Das Buch ist ein interessantes Korrektiv zur herkömmlichen Sicht, dennoch birgt es die Gefahr, daß der Wiedergeburt ein zu zentraler Platz eingeräumt wird, was einmal mehr zu einer gefährlichen Verinnerlichung der Spiritualität führen könnte.

Just like all the churches in Western Europe the churches in Holland are being hit hard by the onslaught of secularism. Though it may be true that in terms of percentage many people still are attending church in the Netherlands, in actual fact their number has been dropping drastically in the last twenty years. Hardest hit is the Roman Catholic Church which may have lost more than 60 percent of its churchgoers. But the larger Reformed denominations (such as the Netherlands Reformed Church and the Reformed Churches in the Netherlands) are suffering badly too. The smaller Reformed denominations are faring better, but once in a while one hears complaints that the process is starting there too. Last year Dr C. Graafland, Professor of Theology in the University of Utrecht, wrote an important book dealing with the issue at hand on behalf of the Reformed Alliance within the Netherlands Reformed Church. It is called *Gereformeerden op zoek naar God (Reformed people in search of God)*. The subtitle reads: 'The twilight of God in the light of Reformed Spirituality'.

In the first part of the book he deals with the question of the 'twilight of God', a term first applied to the situation of secularization by Dr Hendrikus Berkhof. What really is seculariza-

tion and which are its causes? Here he enters into discussion with several other theologians, such as Berkhof himself, Newbigin, myself (my book *Waar blijft de kerk? (What is left of the church?)* (Kok, Kampen, 1988), etc. But his main discussion partner throughout his whole book is Berkhof. He agrees with him that to believe means to choose. Yet he has the impression that in his earlier writings on the subject at hand Berkhof puts too much emphasis on the choice of man, even though he admits that man chooses in close cooperation with God (78). In his later writings Berkhof puts more emphasis on the role of human sin in the process of secularization (79). What is the answer of Reformed theology to all this? Here Graafland embarks on a discussion of Reformed spirituality. He traces it back to the Reformation with its three *sola's* and to the subsequent Reformed Pietism (the so-called *Nadere Reformatie*) in the Netherlands. In other words, he takes his starting point in the Reformed tradition. At the same time he warns against the danger of embellishing this tradition, as some are inclined to do (100ff.). Undoubtedly there are certain shortcomings in this tradition and we should be willing to reassess it frankly in the light of Scripture itself. The heart of the Reformation is the doctrine of justification, which is also the heart of the Bible itself. But the Bible 'conjugates' this salvation in numerous different situations, salvation-historically, culturally-socially, psychologically and personally (115). This naturally also implies that we cannot act as if we experience justification of faith in exactly the same way as the people of the Reformation did. Undoubtedly, God's grace and salvation are always the same, yet they must be 're-actualized' (a term he borrows from me) all the time (115). We should not forget that much has happened since the Reformation. In the period of Pietism salvation was interiorized, spiritualized and individualized. As a matter of fact some of these tendencies are already found in Calvin (123ff.). The Pietists took these elements and concentrated one-sidedly on them, the result being that the Pietists themselves gradually changed into a kind of subculture and landed in a kind of spiritual ghetto situation, even within their own church (130). Their entire attention was focussed on what is happening in the soul of man and they usually had no real interest in the broader questions of life, such as the structures of society or the ecological problems. Although he is a very confessional man, Graafland honestly admits that some of these weaknesses are already present in the *Canons of Dort* (1618–1619). Unfortunately the fathers

of Dort allowed themselves to be pushed into a corner by the Remonstrants, who constantly attacked them on the issue of reprobation and so focussed the whole controversy on the issue of double predestination. The fathers of Dort followed them on this path and did take their starting point in the doctrine of double predestination, thereby landing themselves in insoluble problems. Graafland agrees with Kohlbrugge, who had always maintained that the real issue between the Remonstrants and the Counter-Remonstrants was the doctrine of justification itself (211). Nevertheless, Graafland himself, in the closing part of his book, returns to the *Canons* and emphasizes the need of regeneration again (156ff., 183ff.). However much I agree with him and with the *Canons* that regeneration is a necessity, we have to be careful in not making it the centre of our theology and spirituality, for before we know it we may fall again into the trap of the internalization and subjectivization of God's grace and salvation. Graafland certainly has not given the last and final answer, but we are grateful for the honest way in which he has raised the issues and his book makes us think again. Perhaps the latter is the highest praise one can accord to an author!

Klaas Runia
Netherlands

EuroJTh (1992) 1:1, 92-93

The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature

Sidney Greidanus

IVP, Leicester, 1988; 374pp., £9.95;
ISBN 0 8028 0360 1

Biblical Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference on Bible and Church

Richard J. Neuhaus (ed.)

Eerdmans, Grand Rapids, 1989; 190pp.,
ISBN 0 8028 0209 5

SUMMARY

Dr Greidanus gives us a most valuable book, covering an exceptionally wide field without superficiality. The preacher who works his way seriously through this book will find his own understanding of the Bible greatly enriched and could find his preaching revolutionized.

The second volume arose from a conference in New York in January 1988. The Bible must be understood as a church document, even in its historical context, and the Protestant principle of *sola Scriptura* is not a formula for church-rejecting individualism.

RÉSUMÉ

Greidanus nous offre un livre de grande valeur, qui couvre un champ exceptionnellement vaste, sans être superficiel. Le prédicateur qui travaillera sérieusement ce livre en trouvera sa compréhension de la Bible enrichie, voire sa prédication transformée.

Le second volume est issu d'une conférence tenue à New-York en 1988. La Bible doit être comprise comme un document *ecclésial*, même dans son contexte historique, et le principe protestant *Sola Scriptura* n'autorise pas l'individualisme oublieux de l'Eglise.

ZUSAMMENFASSUNG

Greidanus präsentiert ein überaus wertvolles Buch, das ein außerordentlich weites Feld abdeckt, ohne dabei in Oberflächlichkeit zu verfallen. Der Prediger, der das Buch aufmerksam durcharbeitet, wird sich in seinem Verständnis der Bibel bereichert finden und könnte seine Predigt geradezu revolutionieren.

Der zweite Band entstand aufgrund einer Konferenz im Januar 1988 in New York. Die Bibel soll, selbst in ihrem historischen Kontext, als Dokument der Kirche verstanden werden, und das protestantische Prinzip des *Sola Scriptura* stellt nicht eine Formel für einen kirchenverachtenden Individualismus dar.

A friend of mine, the principal of a college for preachers in Brazil, once told me he would always award a diploma to a student whose work was weak, provided he passed in both hermeneutics and homiletics, two essential disciplines for every preacher. Both these volumes address hermeneutics, while the first of them relates the two disciplines to each other.

Dr Greidanus has given us a most valuable book, covering an exceptionally wide field without superficiality. He says, 'In the present volume cross-fertilization takes place not only between hermeneutics and homiletics but also between historical and literary studies.'

The first half deals with the major steps of thorough sermon preparation from a conservative evangelical perspective. The author argues that expository preaching is essential and then considers the relevance of various types of biblical criticism to the preacher's task. He emphasises the need to go beyond atomistic approaches to a more holistic perspective and welcomes recent trends in this direction. He also lays stress on the need to recognise the richness of literary forms in the Scriptures and particularly to let these forms affect the structure of the sermon itself. Along the way, text selection, theme formulation and relevant communication are also addressed.

The second half applies the principles estab-

lished in the first to four major genres of biblical literature: Hebrew narratives, prophetic literature, Gospels, and Epistles. Here the value of such thorough preliminary work quickly becomes evident. The preacher who works his way seriously through this book will find his own understanding of the Bible greatly enriched and could find his preaching revolutionised.

The second volume arose from a conference arranged by the Rockford Institute Centre on Religion and Society in New York, in January, 1988. The participants came from a wide range of theological traditions, and included some evangelicals like David Wells and Clark Pinnock.

Cardinal Ratzinger, who, as Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith, is second only to the Pope as an authoritative spokesman for Roman Catholic doctrine, opened the conference with a public lecture on 'Biblical Interpretation in Crisis'. He examined the relationship of theology and exegesis since the Enlightenment began to drive a wedge between them. He saw Kant's philosophy as the major source of the presuppositions supporting that wedge, and he called for the recognition that the faith of the church is what truly opens the Bible to us.

Raymond Brown, William Lazareth and George Lindbeck all then gave papers on aspects of the conference theme. Brown stressed the importance of the historical approach, but reminded the conference that the Bible is a church document even in its historical context. Lazareth expounded Luther's principle of *Sola Scriptura*, making it clear that it was not a formula for church-rejecting individualism. Lindbeck outlined the 'classic hermeneutic' which assumed biblical unity, interpreted it through Christ and viewed typology as the link between the Testaments. This hermeneutic had collapsed for post-Enlightenment thinkers, but today the way is open for theologians and scholars, pastors and lay Christians to work together for a new consensus.

Paul Stallworth brings the volume to a conclusion by telling 'the story of an encounter', in which we hear the cut and thrust of the two-day debate. The participants tried both to maximise common ground and to highlight areas of continuing disagreement. If there had been more evangelicals present there may have been more fully articulated points of contention.

The church's role in biblical interpretation plays a major part in this book, but a much smaller one in that by Greidanus. Many of the conference participants will view this as a

weakness in the latter, but without doubt he ably presents a hermeneutic for preachers in today's church. Their volume raises questions, his supplies answers.

Geoffrey W. Grogan
Glasgow, Scotland

EuroJTh (1992) 1:1, 93-94

The Actuality of Atonement: A Study of Metaphor, Rationality and the Christian Tradition
Colin E. Gunton

T. & T. Clark, Edinburgh, 1988; 222pp., £11.95, hardback; ISBN 0 567 09497 9

SUMMARY

The author is a sympathetic but searching critic of the Enlightenment, and develops his thesis using his considerable philosophical skills. He discusses the various theories of the atonement, and concludes that the Western tradition has overdone the legal approach. Because of this, the penal substitutionary theory is treated unfairly in the book. The author surprises us with a defence of Edward Irving's concept of sacrifice, which many readers will find hard to accept.

RÉSUMÉ

L'auteur critique les Lumières avec sympathie, mais avec rigueur. Il démontre, en développant sa thèse, de grandes compétences philosophiques. Il traite des diverses théories de l'expiation, et conclut que la tradition occidentale a privilégié à l'excès le point de vue juridique. Du coup, la doctrine de la substitution pénale souffre, dans le livre, d'un traitement peu équitable. L'auteur nous étonne en prenant la défense du concept de sacrifice d'Edward Irving; de nombreux lecteurs auront de la peine à le suivre.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor diskutiert die verschiedenen Theorien zum Sühnopfer und kommt zu dem Schluß, daß die westliche Tradition den juristischen Aspekt überzogen habe. Das führt dazu, daß der Gedanke der Stellvertretung unfair dargestellt wird. Der Autor überrascht mit einer Verteidigung von Edward Irvings Konzept des Opfers, was von vielen Lesern schwerlich akzeptiert werden dürfte.

With this book Professor Colin Gunton of King's College, London, completes a sort of trilogy on the three major doctrines, Christology (*Yesterday and Today*), Trinity (*Enlightenment and Alienation*) and atonement. Each of these books, but especially the second and third,

expose his considerable skill in philosophy, particularly as a sympathetic but searching critic of the Enlightenment.

This book lays a philosophical foundation but then turns to reflection on the doctrine of the atonement. The first part seeks, successfully in my view, to restore the validity of metaphor as a tool of rational discovery from its condemnation to oblivion at the hands of the Enlightenment up to and including Hegel. The main lesson for the theologian is that metaphor, as a primary vehicle of rationality, is an appropriate but indirect mode of exploring reality including God. Armed with that axiom Professor Gunton tackles three great atonement metaphors: battlefield, justice and sacrifice.

The author does much to place the 'battlefield' metaphor in its biblical setting and to appreciate but suitably qualify G. Aulen's celebrated case for the primary place of this idea in atonement theory. Most evangelical readers will be dissatisfied in this section mainly with the author's handling of the nature of the demonic. He sees the biblical language as expressing the helplessness of human agents before psychological, social and cosmic forces. It is doubtful if such an explanation can be squared with the NT account of Christ's ministry whilst still leaving the credibility of Jesus intact. This shortcoming, curiously, does not destroy the many helpful insights in Professor Gunton's sympathetic critique.

On the metaphor of 'justice', we are treated to some fine exposition of Anselm and P.T. Forsyth, but the author is convinced that the Western tradition, though not when at its best, has overdone the legal approach, adopting the central motif of 'demand' in which the human agent is expected to fulfil certain obligations in default of which there must be some penalty. He concedes that in the framework of the OT covenant the matter is not such a problem but does not then seem to take account of the Reformed notion of a more general creation covenant framework for all humanity. As a result the 'punitive' approach to atonement fares unduly badly in the book.

The author surprises us with a defence of the nineteenth-century writer Edward Irving as the chief substance of his chapter on 'sacrifice', but again the thrust of the section is to justify such language despite modern tastes. The book's thesis overall both upholds the value today of these biblical metaphors and curbs their individual influence. Metaphors disclose only part of the truth and do not necessarily integrate though they expound in parallel the same central idea. Many readers will be cautious here and rightly

reluctant to reduce all metaphors to the same level of importance when, in fact, integration is biblically viable around the covenant-law idea.

Perceptive closing chapters on the Trinity and the church round off a book with much to teach and encourage us even if we cannot agree with every assumption.

Roy Kearsley
Glasgow Bible College, Scotland

EuroJTh (1992) 1:1, 94-96

From Grave to Glory: Resurrection in the New Testament (Including a Response to Norman L. Geisler)

Murray J. Harris

Grand Rapids; Academie Books (Zondervan),
1990, pp. 493. ISBN 0 310 51991 8

SUMMARY

This book is the fruit of an unfortunate controversy between the author and Dr Norman Geisler, concerning Dr Harris' belief in the physical resurrection of Christ. It is a defence and explanation of the controversy, which seems both strange and sad to outsiders.

RÉSUMÉ

Ce livre résulte d'une malheureuse polémique entre l'auteur et Norman Geisler, à propos des positions de Harris sur la résurrection physique du Christ. Harris se justifie et expose les enjeux de la controverse; le tout paraît bien étrange et triste aux observateurs extérieurs.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Buch ist das Resultat einer unglücklichen Auseinandersetzung zwischen Norman Geisler und dem Autor und handelt von Harris' Glauben an die leibliche Auferstehung Christi. Es ist eine Darlegung und Verteidigung der Kontroverse, die den Außenstehenden kaum interessiert.

God brings good out of evil – 'c'est son métier'. This book illustrates that happy feature of the divine activity!

I did not realise, before receiving this book for review, that its author has been the victim of one of those tasteless doctrinal witch-hunts for which certain branches of American evangelicalism show a particular *penchant*. Apparently his appointment in 1986 as Professor of New Testament exegesis and theology at Trinity Evangelical Divinity School in Deerfield,

Illinois, was not greeted with rejoicing by Norman L. Geisler, an influential member of the Evangelical Free Church of America, the parent body of T.E.D.S. Geisler was convinced (a) that Harris believes that Jesus rose from the dead spiritually, and not physically, (b) that T.E.D.S. should therefore not have appointed him, and (c) that a campaign against Harris and his view should be launched in the name of biblical orthodoxy.

Such a campaign seems extraordinarily odd from this side of the Atlantic. Just before his appointment to Trinity, while still working in Britain as Warden of Tyndale House, Cambridge, Murray Harris had done British evangelicalism a noted service by very competently *opposing* the view that Jesus rose from the dead merely spiritually, and not also physically. This is, of course, the view of David Jenkins, the Anglican Bishop of Durham, who caused a stir among the British churches in 1984 by propounding this view loudly and publicly. At that time, Murray Harris engaged in television debate with the Bishop, and subsequently published *Easter in Durham* (Paternoster, 1985), in which he subjected the Bishop's views to minute criticism and argued powerfully for the *physical* resurrection of Christ.

Geisler, however, is clearly blessed with the cast of mind illustrated by the wife who protested to her long-suffering husband, 'I know I'm right, dear – and no mere fact will persuade me otherwise!' Although Harris' appointment by Trinity and his views on the resurrection have been overwhelmingly approved by the responsible body, the Conference of the Evangelical Free Church of America, Geisler has continued to publish articles critical of Harris and even a book entitled *Battle for the Resurrection* (Nashville; Nelson, 1989) which is particularly directed at him.

Having maintained a dignified silence for four years, this book is Harris's response. It falls into two parts: the second (pp. 335-458) is his specific reply to Geisler, and picks up (and to some extent repeats) the first part, which is a comprehensive and masterly study of 'Resurrection in the New Testament'.

The second part is sad reading – and rather puzzling to Christians outside the culture of this particular strand of American evangelicalism. Step by step Harris describes the controversy, shows that Geisler has never had any ground for his suspicions and accusations, and irenically emphasises their common ground.

The first part, however, while motivated by the need to respond to Geisler, does not refer to

the controversy and stands on its own as a most helpful discussion of the subject. It is in effect a popularisation and re-treatment of the material to which he devoted his earlier books, *Raised Immortal: Resurrection and Immortality in the New Testament* (1983), two or three statements in which prompted Geisler's opposition.

Harris is first and foremost an exegete, determined to let the Scriptures speak for themselves without preconditions or the imposition of a supposed orthodoxy to which they must conform. The first effect of this approach is a recognition of the sheer complexity of the questions raised by the New Testament evidence – in particular about the nature of the resurrection body of Christ, which appears to be both material and non-material. Murray Harris defends the view that 'in his resurrected state Jesus possessed a "spiritual body" which could be expressed in an immaterial or a material mode' (p. 142) – or, as he puts it later, 'His body was customarily "immaterial" or "nonfleshly" but was capable of temporary materialization' (p. 375). In line with this he interprets the Ascension as the visible, earthly signal of the heavenly life which Jesus already had by virtue of the resurrection.

He recognises that there are other evangelical interpretations of the NT evidence, but insists that both his view and the alternatives are equally containable within 'orthodoxy'. He is surely right – although Geisler's view, to be frank, seems further from the centre of orthodoxy than Harris's. Geisler, apparently, believes that the resurrection simply restored Jesus to earthly existence in precisely the same body, so that in the period before the Ascension he did not 'appear' to his disciples from heaven, but simply *met* them from time to time. In the history of interpretation here, this must be one of the odder options.

Harris's defence of his view is set within a wide-ranging treatment in which he describes views of resurrection and immortality in Egyptian, Greek and Jewish cultures (including a very useful discussion of the relevant OT texts), contrasts these with the distinctive features of the New Testament perspective, discusses other biblical 'raisings', defends in details the historicity of the resurrection of Christ and the reliability of the resurrection accounts, debates the connection between the resurrection of Christ and that of believers, points up the differences between resurrection and immortality, and then focuses on the nature of the resurrection body and related issues. He discusses the 'intermediate state', the resurrection to judgment and the issue of

annihilationism (which he rejects). The care of his analysis and the comprehensiveness of the treatment is impeccable – and throughout the style is relaxed and the tone is warm and reverent.

The book is very fully indexed and contains an Appendix, on 'terms denoting resurrection in the NT'. It is furnished with a foreword by Walter Kaiser, the Academic Dean of Trinity, in which he emphasises that 'orthodoxy' must contain varieties of interpretation, while the 'unity of the faith' (Eph. 4:13) is still future.

It is a shame that such a book should be occasioned by a one-man witch-hunt. But Murray

Harris' response does far more than merely vindicate himself against Norman Geisler's criticisms. It provides the church with a notable discussion of the subject which should become a resource for students and pastors for many years. God does turn our silliness into his wisdom. Perhaps when further editions are contemplated (as surely they must) it will be possible to publish Part One freed from the sad encumbrance of the 'Response to Norman L. Geisler'.

Steve Motyer

London Bible College, England

Instructions to Authors of Articles

The following are brief instructions but intending authors are encouraged to write to the Associate Editor Dr. J. Gordon McConville, Wycliffe Hall, 54 Banbury Road, Oxford, OX2 6PW, U.K. Articles offered for publication as Reports, Review Articles or Main Articles should follow the style of published material and be submitted in two copies. All such material will be subject to refereeing before acceptance. Referees may recommend alterations, and upon acceptance contributors will normally be expected to provide copy on disk (full details from the Publishers and Editors upon application), as well as two typed or printed copies.

Submission of manuscript. Contributions are welcomed in French, German or English; contributions in other languages (especially Spanish and Russian) will be considered for occasional publication.

Abstract. All final copy must be accompanied by a summary of approximately ten per-cent of the wordage.

Author affiliations. A suitable note of the author's position, in no more than 25 words, should be included at the end of the manuscript.

Instructions to Book Reviewers

Full instructions to reviewers will be included together with each book sent out for review.

Book reviews are normally solicited by the Reviews Editor. However, the Editors are anxious to add to the panel of those who review books for *The European Journal*. Those who wish to help in this capacity are asked to send their name, address and some indication of their suitability and background to Rev. Dr. Gerald Bray, Oak Hill College, Chase Side, Southgate, London, N14 4PS, U.K.

In addition we are grateful for information regarding books which readers consider should be reviewed in the journal.

Directives aux auteurs des articles

Les remarques suivantes sont de brèves directives et il est conseillé aux auteurs intéressés d'écrire au rédacteur associé Dr. J. Gordon McConville, Wycliffe Hall, 54 Banbury Road, Oxford, OX2 6PW, U.K. Les articles soumis pour être publiés entant que rapports, articles de critique ou bien articles de fond doivent être préparés en deux exemplaires selon le style des articles déjà publiés. Tous les textes seront l'objet d'une étude par nos conseillers qui peuvent recommander des changements. Les auteurs sont priés de fournir une copie sur disquette (tous renseignements à ce sujet seront fournis par les éditeurs et rédacteurs sur simple demande) ainsi que deux copies dactylographiées ou imprimées.

Soumission de manuscrit. Des soumissions de textes en français, allemand ou anglais sont acceptées; des soumissions dans d'autres langues, en particulier espagnol ou russe seront considérées pour être publiées de temps à autre.

Résumé. Toute copie définitive doit être soumise avec un résumé d'environ dix pour cent du texte.

Notes sur l'auteur. Un bref commentaire sur la situation de l'auteur ne comprenant pas plus de 25 mots, doit figurer au fin du manuscrit.

Directives pour les critiques

Des instructions détaillées seront envoyées aux critiques avec chaque ouvrage à considérer.

La revue de livres est normalement sollicitée par le rédacteur chargé de la critique. Cependant, les éditeurs souhaiteraient élargir le comité des critiques qui font la revue des livres pour le *EuroJTh*. Ceux qui seraient intéressés à participer dans ce contexte sont priés d'envoyer leur nom au Rev. Dr. Gerald Bray, Oak Hill College, Chase Side, Southgate, London, N14 4PS, U.K.

D'autre part, nous aimerions aussi recevoir de nos lecteurs des renseignements sur des ouvrages qui devraient être considérés pour la revue des livres dans cette publication.

Hinweise für Autoren

Die folgenden Hinweise dienen Autoren als Richtlinien. Artikel, sind bei Dr. J. Gordon McConville, Wycliffe Hall, 54 Banbury Road, Oxford, OX2 6PW einzureichen. Die zur Publikation angebotenen Artikel müssen, egal ob Bericht, Rezension oder Aufsatz, dem Stil des schon veröffentlichten Materials entsprechen. Sie müssen in zweifacher Ausführung eingereicht werden. Alle Artikel werden redaktionell durchgesehen und gegebenenfalls mit der Bitte um Überarbeitung zurückgegeben. Wird ein Beitrag angenommen, werden eine Kopie auf Diskette und zwei gedruckte oder getippte Ausfertigungen erbeten (nähere Einzelheiten beim Verlag/Herausgeber).

Sprachen. Die Beiträge sollen in Französisch, Deutsch oder Englisch verfaßt sein. Artikel in anderen Sprachen, vor allem in Russisch oder Spanisch, können gelegentlich auch übernommen werden.

Zusammenfassung. Allen Artikeln muß für den Druck eine Zusammenfassung beigelegt werden (etwa zehn Prozent des Wortumfangs).

Zur Person des Autors. Eine Notiz zur derzeitigen Tätigkeit des Autors sollte am Ende des Manuskripts stehen, nicht mehr als 25 Wörter.

Hinweise für Buchrezensenten

Eine Anleitung für Buchbesprechungen wird mit jedem zur Rezension vorgesehenen Buch zugesandt.

Rezensionen erfolgen normalerweise auf Anfrage der Redaktion. Die Zahl der Rezensenten soll noch erweitert werden. Wer in diesem Bereich mitarbeiten kann, wird gebeten, Name, Anschrift und kurze Angaben zur Person bezüglich der Eignung für die Aufgabe an folgende Adresse zu schicken: Rev. Dr. Gerald Bray, Oak Hill College, Chase Side, Southgate, London, N14 4PS.

Anregungen von Lesern hinsichtlich Büchern, für die sie eine Besprechung als wichtig erachten, werden dankbar angenommen.

CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES / INHALT

Editorials / Articles de fond / Leitartikel

The European Journal and Its Task	3	A Christian Europe?	9
La Mission du Journal Européen de		Une Europe chrétienne?	10
Théologie	4	Ein christliches Europa?	11
Die Europäische Theologische		<i>J. Gordon McConville</i>	
Zeitschrift und ihre Zeilsetzung	6	<i>(Associate Editor/Rédacteur associé/ Stellvertretender Herausgeber)</i>	
<i>Nigel M. de S. Cameron</i>			
<i>(General Editor/Rédacteur en chef/ Herausgeber)</i>			

Articles / Articles / Artikel

(With opening summaries in English, French and German – Commencant par des résumés en anglais, français et allemand – mit Zusammenfassungen in Englisch, Französisch und Deutsch)

When the Unclean Spirit Leaves	13	Jesus and Dostoevsky	49
<i>Quand l'esprit impur s'en va</i>		<i>Jésus et Dostoïevski</i>	
<i>Wenn der Dämon weicht</i>		<i>Jesus und Dostojewski</i>	
<i>Miroslav Volf</i>		<i>Loránt Hegedüs</i>	
<i>(Croatia/Croatie/Kroatien)</i>		<i>(Hungary/Hongrie/Ungarn)</i>	
Die Herausforderung des Islam in Europa	25	Wie hat Paulus seine Ethik entwickelt? Motivationen, Normen und Kriterien paulinischer Ethik	63
<i>The Challenge of Islam in Europe</i>		<i>Motivations, Norms and Criteria of Pauline Ethics</i>	
<i>Le Défi de l'Islam en Europe</i>		<i>Motifs, normes et critères dans l'éthique Paulinienne</i>	
<i>Risto Soramies</i>		<i>Dr. E.J. Schnabel</i>	
<i>(Finland/Finlande/Finnland)</i>		<i>(Germany/Allemagne/Deutschland)</i>	
The Kingdom of God in the Bible, in History and Today	37		
<i>Le Royaume de Dieu dans la Bible, dans l'histoire, et aujourd'hui</i>			
<i>Reich Gottes in Bibel, Geschichte und Gegenwart</i>			
<i>Prof. Dr. Klaas Runia</i>			
<i>(Netherlands/Pays-Bas/Niederlande)</i>			

Book Reviews / Revue des livres / Buchbesprechungen

(With opening summaries in English, French and German – Commencant par des résumés en anglais, français et allemand – mit Zusammenfassungen in Englisch, Französisch und Deutsch)

<i>Oskar Skarsaune: Incarnation – Myth or Fact?</i>	83	<i>Richard J. Neuhaus (Ed.): Biblical Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference on Bible and Church</i>	92
<i>CARL F.H. HENRY</i>		<i>GEOFFREY W. GROGAN</i>	
<i>Nigel Biggar (Ed.): Reckoning with Barth: Essays in Commemoration of the Centenary of Karl Barth's Birth</i>	87	<i>Colin E. Gunton: The Actuality of Atonement: A Study of Metaphor, Rationality and the Christian Tradition</i>	93
<i>BRUCE L. McCORMACK</i>		<i>ROY KEARSLEY</i>	
<i>R.T. France: Divine Government: God's Kingship in the Gospel of Mark</i>	89	<i>Murray J. Harris: From Grave to Glory: Resurrection in the New Testament (including a response to Norman L. Giesler)</i>	94
<i>PETER K. NELSON</i>		<i>STEVE MOTYER</i>	
<i>C. Graafland: Gereformeerden op zoek naar God. Godsverduistering in het licht van de Gereformeerde Spiritualiteit</i>	90		
<i>KLAAS RUNIA</i>			
<i>Sidney Greidanus: The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature</i>	92		

theol

EUROPEAN
JOURNAL OF THEOLOGY

JOURNAL
EUROPÉEN DE THÉOLOGIE

EUROPÄISCHE
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT



1992 *110-1100000000*

1:2 97-192 *30 NOV 1992*

✓ 216

Editors / Rédacteurs / Herausgeber

Nigel M. de S. Cameron

General Editor / Rédacteur en chef / Herausgeber
Director, Doctor of Philosophy Program, Trinity Evangelical
Divinity School, Deerfield, Illinois, USA

J. Gordon McConville

Associate Editor / Rédacteur associé /

Stellvertretender Herausgeber

Tutor in Old Testament, Wycliffe Hall, Oxford, U.K.

Daniel Schibler

Associate Editor / Rédacteur associé /

Stellvertretender Herausgeber

Theological Secretary, Swiss Bible Society

Editorial Board / Comité de Rédaction / Redaktion

Alexei Bichkov

Russia / Russie / Russland

Henri Blocher

Chairman/Président/Vorsitzende

France / France / Frankreich

Helmut Burkhardt

Germany / Allemagne / Deutschland

Gerald Bray

Review Editor / Rédacteur chargé de la critique /

Rezensionsbeauftragter

United Kingdom / Royaume Uni / Grossbritannien

Eberhard Hahn

Review Editor / Rédacteur chargé de la critique /

Rezensionsbeauftragter

Germany / Allemagne / Deutschland

Peter Kuzmic

Croatia / Croatie / Kroatien

Klaas Runia

Netherlands / Pays-Bas / Niederlande

Oskar Skarsaune

Norway / Norvège / Norwegen

Editorial Advisers / Conseil consultatif / Redaktionsbeirat

Torleif Austad

Norway / Norvège / Norwegen

Pierre Courthial

France / France / Frankreich

Theo Donner

Colombia / Colombie / Kolumbien

Loránt Hegedüs

Hungary / Hongrie / Ungarn

Paul Helm

United Kingdom / Royaume Uni / Grossbritannien

Carl F.H. Henry

U.S.A. / États-Unis / Vereinigte Staaten von Amerika

José Martinez

Spain / Espagne / Spanien

Oliver O'Donovan

United Kingdom / Royaume Uni / Grossbritannien

J.I. Packer

Canada / Canada / Kanada

EDITORIAL POLICY: The Editorial Board and Publishers, while commending the content of the journal to our readers, take no responsibility for particular opinions expressed in any part of the journal.

POLITIQUE DE LA RÉDACTION: Le conseil de rédaction et les éditeurs, tout en recommandant le contenu de la revue à nos lecteurs, ne prennent aucune responsabilité quant aux opinions exprimées dans tous les articles publiés dans la revue.

ANMERKUNG DES HERAUSGEBERS: Trotz grundsätzlicher Empfehlung übernehmen Redaktion und Verlag keine Verantwortung für individuell vertretene Meinungen innerhalb der Zeitschrift.

INDEXING: Articles are **indexed** in Religion Index One: Periodicals (RIO); book reviews in Index to Book Reviews in Religion (IBRR); published by the American Theological Library Association, 820 Church Street, 3rd Floor, Evanston, Illinois 60201. The indexes are also available online through BRS Information Technologies and DIALOG Information Services.

LES INDEX: Les index des articles se trouvent dans Religion Index One: les périodiques (RIO); les critiques de livres dans Index to Book Reviews in Religion (IBRR); publié par l'American Theological Library Association, 820 Church Street, 3rd Floor, Evanston, Illinois 60201. On peut aussi obtenir les index en direct en utilisant les services de recherche documentaire BRS Information Technologies et DIALOG Information Services.

INDEXIERUNG: Artikel werden registriert in Religion Index One: Periodicals (RIO), Buchrezensionen in Index to Book Reviews in Religion (IBRR), hg. American Theological Library Association, 820 Church Street, 3rd Floor, Evanston, Illinois 60201. Beide Indexe sind auch auf Datenbank zugänglich bei BRS Information Technologies und DIALOG Information Services.

COPYRIGHT: Copyright for all articles and book reviews will be retained by the author(s). If authors or book reviewers wish to re-publish all or part of their contributions elsewhere within twelve months of publication in *EuroJTh*, permission should be gained from the Editors and mention of its first publication in *EuroJTh* should be made. Single copies of articles and book reviews may be made for research and/or private study without permission. Permission to make multiple copies in the UK must be obtained from the Copyright Licensing Agency Ltd, 90 Tottenham Court Road, London W1P 9HE. Permission to make multiple copies overseas must be sought via the publishers.

LE COPYRIGHT: Le copyright des articles et des critiques sera réservé aux auteurs. Si les auteurs ou les critiques veulent publier l'ensemble ou un extrait de leurs articles ailleurs moins d'un an après la publication dans le journal, ils devront d'abord obtenir l'autorisation des rédacteurs. Il faut aussi signaler sa publication antérieure dans le *EuroJTh*. Des copies uniques sont permises soit pour la recherche, soit pour les études personnelles. Pour les copies multiples au Royaume Uni, il faut obtenir l'autorisation du Copyright Licensing Agency Ltd, 90 Tottenham Court Road, London W1P 9HE. Pour les copies multiples à l'étranger, il faut obtenir la permission des éditeurs.

COPYRIGHT: Copyright für alle Artikel und Rezensionen liegt bei den Verfassern. Autoren oder Rezensenten, die ihren Beitrag ganz oder teilweise innerhalb des folgenden Jahres nach Aufnahme in *EuroJTh* anderweitig veröffentlichen wollen, müssen die Zustimmung der Herausgeber einholen und auf eine Publikation in *EuroJTh* verweisen. Für Forschungszwecke oder zum Privatgebrauch ist eine einmalige Kopie des betreffenden Artikels bzw. der Rezension erlaubt. Bei Mehrfachkopien muß eine Genehmigung eingeholt werden, innerhalb des UK bei Copyright Licensing Agency Ltd, 90 Tottenham Court Road, London W1P 9HE, in allen anderen Ländern beim Verlag.

Typeset by Photoprint, Torquay, Devon.
Printed in Great Britain for Paternoster Periodicals,
P.O. Box 300, Kingstown Broadway, Carlisle,
Cumbria, CA3 0QS
by BPCC Periodicals Ltd, Exeter.

ISSN 0960-2720

CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES / INHALT

Editorials / Editoriaux / Leitartikel

Sacrificium Intellectus
Henri Blocher

99

Articles / Articles / Artikel

- | | | | |
|--|-----|--|-----|
| The Use of Scripture in Ethics
Le Recours à l'Écriture en Ethique
Der Gebrauch der Heiligen Schrift in der Ethik
<i>Jochem Douma</i>
(<i>Netherlands/Pays-Bas/Niederlande</i>) | 105 | Ethik und Markt: Theologische und ökonomische Grundbemerkungen
Ethics and the Market: Basic theological and economic considerations
Ethique et marché: considérations théologiques fondamentales sur l'économie
<i>Werner Lachmann</i>
(<i>Germany/Allemagne/Deutschland</i>) | 151 |
| Ethical Decisions in the Old Testament
Les Choix Ethiques dans l'Ancien Testament
Ethische Entscheidungen im Alten Testament
<i>Chris Wright</i>
(<i>United Kingdom/Royaume Uni/Grossbritannien</i>) | 123 | Review Article:
S. L. Steinheim: <i>The Revelation According to the Doctrine of Judaism: A Criterion</i>
Carl F. H. Henry
(<i>U.S.A./États-Unis/Vereinigte Staaten von Amerika</i>) | 163 |
| The Doctrine of the Trinity in Augustine's <i>De Civitate Dei</i>
La Doctrine de la Trinité dans la <i>Cité de Dieu</i>
Die Lehre von der Dreieinigkeit in Augustinus <i>De Civitate Dei</i>
<i>Gerald Bray</i>
(<i>United Kingdom/Royaume Uni/Grossbritannien</i>) | 141 | Review Article:
Christian Cochini: <i>The Apostolic Origins of Priestly Celibacy</i>
Andreas J. Köstenberger
(<i>U.S.A./Austria/États-Unis/Autriche/Vereinigte Staaten von Amerika/Österreich</i>) | 173 |

Book Reviews / Revue des livres / Buchbesprechungen

- | | | | |
|---|-----|---|-----|
| Hans Küng: <i>Projekt Weltethos</i>
HELMUT BURKHARDT | 181 | J. C. O'Neill: <i>The Bible's Authority</i>
GERALD BRAY | 187 |
| Edward Norman: <i>Entering the Darkness</i>
GERALD BRAY | 184 | Paul Schniewind: <i>Anglicans in Germany</i>
GERALD BRAY | 188 |
| E. E. Ellis: <i>The OT in Early Christianity</i>
GERALD BRAY | 184 | David Baker: <i>Two Testaments, One Bible</i>
GERALD BRAY | 188 |
| John Wenham: <i>Redating Matthew, Mark and Luke</i>
I. HOWARD MARSHALL | 185 | Ryszard Łużny: <i>Chrześcijański Wschód a Kultura Polska</i>
GERALD BRAY | 189 |
| Bruce C. Birch: <i>Let Justice Roll Down</i>
GARY MILLAR | 186 | B. Hebblethwaite, E. Henderson: <i>Austin Farrer</i>
GERALD BRAY | 190 |

**Availability and Subscription
Rates / Diffusion et abonnements /
Erscheinungsweise und
Abonnement**

The European Journal is published by Paternoster Periodicals twice annually.

Le Journal Européen est publié par Paternoster Periodicals deux fois par an.

Die ETZ erscheint zweimal jährlich bei Paternoster Periodicals.

Great Britain and countries not listed below

Grande Bretagne et les pays non-mentionnés ci-dessous

Grossbritannien und andere Länder, die unten nicht erwähnt sind

1 year UK £13.90

2 year UK £27.80

Payment: cheques, Eurocheques, Credit Card details should be sent to Paternoster Periodicals, P.O. Box 300, Kingstown Broadway, Kingstown Industrial Estate, Carlisle, CA3 0QS UK.

Règlement par Euro-chèques ou par carte de crédit doit être envoyé à Paternoster Periodicals, P.O. Box 300, Kingstown Broadway, Kingstown Industrial Estate, Carlisle, CA3 0QS UK.

Deutschland

Brunnen Verlag, Gottlieb-Daimler Str. 22, DW-6300 Giessen 1, Germany

Jahresbezugspreis: DM 39,-

Für Studenten: DM 30,-

Norge / Noreg

Nye Luther Forlag A/S, Boks 8384 Hammersborg, N-0129 Oslo, Norway

1 year NKr 160.00

2 year NKr 300.00

3 year NKr 420.00

USA

Paternoster Periodicals, P.O. Box 11127, Birmingham, Alabama 35201-1127, USA

1 year \$44.37

2 year \$88.74

**National Correspondents /
Correspondants à l'échelon
national / Nationale
Kontaktadressen**

National correspondents are actively being sought in countries not listed below.

Des correspondants locaux sont recherchés d'urgence pour les pays non-mentionnés ci-dessous.

Nationale Kontaktadressen für weitere Länder werden gesucht.

Belgique / België (B)

Claude Vilain, 60 Clos de Chênes, B-1170, Bruxelles

Čechy (CS)

Ludovit Fazekas, Hviedoslavova 25, CS-934 01, Levice

Danmark / (DK)

Carsten Vang, Menighedsfakultetet, Katrinebjergvej 75, DK-8200 Århus N

Finland / Suomi (SF)

Leif Nummela, Finnish Lutheran Mission, Kansanlähetyt R.Y., SF-12310 Ryttylä

Hellas (GR)

John P. Kremidas, c/o Emmaus, P.O. Box 1133, GR-261 10 Patras

Magyarország (H)

Peter Balla, 101 Craigleith Rd., Edinburgh, EH4 2EH

Ireland (IRL)

Trevor Morrow, 19 Chalet Gardens, Lucan, Co. Dublin

Nederland (NL)

Pieter Lalleman, Tichelaarsdonk 308, NL-7326 BC Apeldoorn

Norge / Noreg (N)

Hans Kvalbein, Oskar Braatens vei 2A, N-1412 Sofiemyr

Polska (PL)

Edward Czajko, P.O. Box 500, 00-450 Warszawa

Portugal (P)

Alan Pallister, Rua Capitao Dario, No. 9, 2500 Caldas da Rainha

România (R)

Sandor Fazakas, 3700 Oradea, Str. Arany Janos, 4 AP 11

España (E)

Eduard Vidal, En Cel Obert, Gran Via de les Corts Catalanes, E-617 - 08007, Barcelona

Sverige (S)

Per-Axel Sverker
Malmforevägen 4, S-71600
Fjögesta

Suisse / Schweiz / Svizzera (CH)

D. Schibler, Predigerhofstr 67, CH-4059 Basel

Henri Blocher

• Sacrificium Intellectus

S*acrificium intellectus!* Ce reproche, lancé comme une gifle à l'orthodoxie évangélique par ceux qui ne la partagent pas, nous l'avons tous entendu quelquefois. Ils accusent la discipline doctrinale, la soumission au dogme (surtout celui de l'infaillibilité des Ecritures), de brider et de fausser la recherche académique. A leurs yeux, le souci d'orthodoxie est foncièrement incompatible avec la méthode scientifique, et peut-être avec la liberté chrétienne: il foule aux pieds les droits de la raison, il imvole l'intelligence sur l'autel de l'hétéronomie religieuse — *sacrificium intellectus*.

Avouons en toute candeur qu'en effet, si nous nous soustrayions à l'obéissance de la foi, nous ne parviendrions pas aux conclusions et convictions qui sont les nôtres. Sur bien des points critiques, les données actuellement disponibles feraient pencher la balance des vraisemblances contre la véracité biblique si nous n'avions qu'elles à considérer — mais, justement, d'autres considérations l'emportent, pour nous. Sans la résolution d'orthodoxie évangélique, nous serions probablement plus conservateurs que la plupart, car nous avons vu les faiblesses ruineuses de l'historico-critique habituel et de la construction théologique courante: l'extrême fragilité des hypothèses, les sophismes, les interférences idéologiques, les effets de mode... Mais, plutôt conservateurs, nous ne serions pas des évangéliques stricts, nous n'oserions pas dépasser, ici et là, certaines apparences gênantes, et affirmer sans réserve toute Ecriture *theopneustos*, Parole de Dieu.

Sacrifions-nous donc l'intelligence, comme on nous le reproche?

En un sens, *oui*. Nous sacrifions notre intelligence comme nous voulons sacrifier tout notre être: car sacrifier veut dire consacrer, ou sanctifier. Confesser Jésus SEIGNEUR, c'est lui abandonner tous les droits sur notre personne, dans tous les domaines. Selon l'exhortation paulinienne, offrir en sacrifice vivant le corps, *latreia logikè*, s'accompagne de l'engagement parallèle de l'intelligence (Rm 12.1-2), jusqu'à conduire toute pensée captive à l'obéissance de Christ (2 Co 10.5). De cette façon, nous aspirons à sacrifier notre intelligence. Et nous dénonçons l'orgueil suicidaire (dont nous voulons nous repentir) de la Raison soi-disant autonome. Nous y voyons, avec Luther, 'la putain du diable'. En tout cas, telle devrait être notre démarche si nous sommes des évangéliques conséquents: ne nous laissons pas

'piéger' par la système académique dans lequel nous nous trouvons, dont les valeurs et critères déteignent sur nous sans que nous y prenions garde — comme nous avertit l'article très remarquable de Craig M. GAY, 'The Uneasy Intellect of Modern Evangelicalism', *Crux* [revue de Regent College, Vancouver] 26/3 (sept. 1990) pp.8-11!

Mais au sens où le reproche nous est adressé, *non*. Nous n'estimons pas détruire, avilir, ou seulement déprécier l'intelligence en la consacrant au Seigneur. Au contraire! L'obéissance de notre foi même nous oblige à croire que le sacrifice *libère* l'intelligence, en vérité et pour la vérité. Si la raison orgueilleuse n'est qu'une courtisane, ce sont les prostituées — repenties —, donc aussi la raison consacrée, qui précèdent les pharisiens dans le Royaume des cieus (nous nous rappelons Pierre Courthial qui le proclamait hardiment). Il convient, à cet égard, de purifier *notre* héritage d'un élément anti-intellectualiste étranger à la Bible, et dont l'introduction fut sans doute liée à la grande *Crise de la conscience européenne* (de 1680 à 1715, selon Paul Hazard, auquel nous empruntons son titre fameux).

La philosophie des sciences nous devient une alliée. La dépendance de tout travail scientifique à l'égard de présupposés est aujourd'hui largement reconnue. L'intelligence ne peut jamais faire l'économie d'une 'foi' préalable, dont elle procède. L'école néo-calviniste a été la première à le découvrir, avec Abraham Kuyper et l'inflexion nouvelle qu'il a donnée au *Credo ut intelligam* augustinien; ont élaboré: Herman Dooyeweerd, très marqué par le dialogue avec la tradition kantienne, et Cornelius Van Til, avec sa perspicacité brutale, à une époque où le discours dominant était tout contraire. Depuis, le vent a tourné. La détermination première par les axiomes et postulats, l'enracinement dans le 'monde de la vie', le modelage par la culture et la 'vision du monde', l'inclusion dans les 'jeux de langage' antérieurs à l'exercice défini de la pensée, sont devenus des évidences. Des amis mathématiciens citent le théorème de Goedel, qui démontre l'impossibilité pour un système de se fonder lui-même. L'oeuvre du savant-philosophe Michael Polanyi a beaucoup influencé dans ce sens le théologien Thomas F. Torrance, et, plus récemment Lesslie Newbigin, qui mène dans des ouvrages comme *The Other Side of 1984* (1983) et *Foolishness to the Greeks* (1986) un combat étonnamment proche de celui des néo-calvinistes.

En quelques décennies, que de renversements d'opinion! Notre génération aura vu basculer des mondes!

Sur deux points capitaux, cependant, l'option orthodoxe évangélique demeure originale (et continue donc d'attirer le reproche de *sacrificium intellectus*). Elle est concrètement radicale, en soumettant l'intelligence au corpus canonique; alors que les autres, tout en clamant l'inéluctable jeu des présupposés, se complaisent à l'abstraction, et font comme si elles gardaient un titre d'extra-territorialité, comme si la 'réflexion', par exemple, pouvait s'émanciper de ce jeu. Ou alors, ces autres pensées glissent dans le relativisme, ce que rejette fermement l'option orthodoxe évangélique. Celle-ci maintient à la fois l'entière dépendance à l'égard de la Parole de Dieu et la validité objective, universelle; elle regarde le relativisme comme l'inacceptable *sacrificium intellectus*, au sens d'une *exinanitio intellectus*.

Cette position est sûre, assez aisée à défendre. Reconnaissons, cependant, qu'il est moins facile de mettre en pratique! Invoquer le présupposé de la foi *peut* être une échappatoire commode. Pour discerner la vérité révélée, et sa pertinence

aujourd'hui, il ne suffit pas d'affirmer l'autorité de la Bible. Pour réfuter les contradicteurs, il ne suffit pas de désigner leurs présupposés humanistes. Le sens des enracinements de l'intelligence ne nous exonère pas du *travail* de l'intelligence: pas de solution de facilité, ou de paresse! La foi qui oriente et qui organise la vision ne nous dispense pas d'analyser, comparer, construire des modèles, affiner les concepts, en imaginer de nouveaux, pour si bien faire jaillir la lumière des données que l'option de foi resplendira d'un éclat persuasif pour les autres esprits.

Les théologiens orthodoxes, évangéliques, sont dans une situation privilégiée pour accomplir cette tâche. Dans la sphère académique, il leur faut apprendre les autres théologies, alors que la leur reste en grande partie ignorée des collègues 'hétérodoxes'. Ce handicap, cette injustice, comme tout handicap surmonté peut devenir une force: il nous entraîne à une rigueur plus agile, une documentation plus ample, un approfondissement plus méthodique! A condition que nous fassions le travail. A condition que nous ne rechignions pas au sacrifice-consécration de l'intelligence, sacrifice d'odeur agréable au Seigneur.

Sacrificium Intellectus

Sacrificium intellectus! We have all heard this reproach at one time or another, thrown like a punch at evangelical orthodoxy by those who do not subscribe to it. They allege that the doctrinal discipline and the submission to dogma (especially the infallibility of Scripture) limit and falsify academic research. In their eyes, the concern for orthodoxy is incompatible with the scientific method, and perhaps with Christian liberty; it tramples under foot the rights of reason, it sacrifices the intellect on the altar of religious heteronomy — *sacrificum intellectus*.

Let us grant that in fact, if we were to escape from the obedience of faith, we would not come to the conclusions and convictions which we actually have. On many points of criticism, the data actually available would tip the balance of probability *against* the truth of the Bible, if these were all that we had to consider — but in fact other considerations weigh more heavily with us. Apart from our resoluteness in evangelical orthodoxy, we should perhaps be more conservative than the majority, for we have seen the ruinous weaknesses of the usual historical criticism and of current theological endeavour, the extreme fragility of hypotheses, the fallacies, the ideologi-

cal bias, the effects of fashion. Yet, even though relatively conservative, we should not be strict evangelicals; we would not dare to overcome, here and there, certain apparent difficulties, and affirm without reservation that all scripture is *theopneustos*, Word of God.

Do we therefore sacrifice the intellect, as we are accused of doing?

In a sense, *yes*. We sacrifice the intellect in the same way that we wish to sacrifice our whole being; for to sacrifice means to consecrate, or sanctify. To confess Jesus as LORD is to abandon to him all rights over our own person, in every domain. In the words of the Pauline exhortation, to offer the body as a living sacrifice, *latreia logike*, is accompanied by the parallel engagement of the intellect (Rom. 12:1–2), to the extent of leading every thought captive in obedience to Christ (2 Cor. 10:5). In this way we actually seek to sacrifice our intellect. And we denounce the suicidal pride (of which we would repent) of the Reason which claims autonomy for itself. We see in it, with Luther, 'the devil's harlot'. At any rate, that ought to be our approach if we are consistent evangelicals; we shall not allow ourselves to be trapped by the academic system in which we find

ourselves, whose values and criteria rub off on us without our noticing — as we are warned by the remarkable article of Craig M. Gay: 'The Uneasy Intellect of Modern Evangelicalism', *Crux* (journal of Regent College, Vancouver) 26/3 (Sept. 1990), pp. 8–11!

However, in the sense in which the accusation is made against us, the answer is *no*. We do not believe that we destroy, debase or even disparage the intellect, when we consecrate it to the LORD. On the contrary! The obedience of faith itself obliges us to believe that the sacrifice *liberates* the intellect, in truth and for the truth. If proud reason is only a courtesan, it is repentant prostitutes — thus also consecrated reason — who precede the Pharisees into the Kingdom of Heaven (we recall how Pierre Courthial proclaimed this boldly).

It is in place, in this connection, to purify our own heritage of an anti-intellectual element that is foreign to the Bible, and whose appearance was probably related to the great *Crise de la Conscience Européenne* (European Crisis of Conscience: from 1680–1715, according to Paul Hazard, from whom we borrow the famous title).

The philosophy of science is becoming our ally. The dependence of all scientific work on presuppositions is today widely recognised. The intellect can never dispense with some prior 'faith', from which it proceeds. The neo-Calvinist school was the first to discover this, with Abraham Kuyper and the new nuance which he gave to the Augustinian *Credo ut intelligam*. It was elaborated by Herman Dooyeweerd, much influenced by the dialogue with the Kantian tradition, and by Cornelius van Til, with his brutal perspicacity, at a time when all the discussion was going the other way.

Since then, the tide has turned. The primary determination by axioms and postulates, our rootedness in the 'world of life', our moulding by culture and world-view, our involvement in 'language-games' prior to the definite exercise of thought — these have become evidences. Mathematician friends point to the theorem of Goedel, which demonstrates the impossibility of a system being its own foundation. The work of the philosopher-scientist Michael Polanyi greatly influenced the theologian Thomas F. Torrance in this sense; and more recently Lesslie Newbigin, who conducts in his works *The Other Side of 1984* (1983) and *Foolishness to the Greeks* (1986) a struggle astonishingly close to that of the neo-Calvinists. Within a few decades, what reversals

of thought! Our generation has seen whole worlds rocked!

On two essential points, however, the orthodox evangelical option remains original (and continues therefore to attract the accusation of *sacrificium intellectus*). It is solidly radical in submitting the intellect to the canonical corpus. In contrast, other options, even while proclaiming the inescapable influence of presuppositions, are content with abstraction, and pretend that they retain a right to an independent position, as if 'reflection', for example, could emancipate them from presuppositions. On the other hand, the recognition of the power of presuppositions can slide over into relativism, which the orthodox evangelical option firmly rejects. This latter maintains on the one hand entire dependence in relation to the Word of God, and on the other an objective, universal validity; it regards relativism as the unacceptable *sacrificium intellectus*, in the sense of an *exinanitio intellectus* (an emptying of the intellect).

This position is well-grounded and relatively easy to defend. Admittedly, however, it is less easy to put into practice! To appeal to the presupposition of faith *can* be a convenient evasion. To discern revealed truth and its relevance for today, it is not enough to affirm the authority of the Bible. To refute those who contradict it, it is not enough to point to their humanist presuppositions. Our perception of the predispositions of the intellect does not exonerate us from the *work* of the intellect; there is no easy or lazy solution! The faith that orientates and organises our vision does not exempt us from analysing, comparing, constructing models, refining concepts, or inventing new ones, in order to allow the light of the data so to gleam that the option of faith will shine with a brightness that persuades other minds.

Orthodox evangelical theologians are in a privileged position to accomplish this task. In the academic sphere, they have to learn otherologies, while their own remains largely unknown by 'heterodox' colleagues. This handicap, this injustice, can, like any handicap that is overcome, become a strength. It leads us to a more lively rigour and fuller documentation, makes us at once more profound and more methodical. On condition that we do the work; on condition that we do not flinch from the sacrifice — consecration of the intellect, a sacrifice which is a 'pleasing odour' to the LORD.

Sacrificium Intellectus

Sacrificium intellectus! Dieser altbekannte Vorwurf wird den Evangelikalen von denjenigen an den Kopf geworfen, die deren orthodoxe Auffassung nicht teilen. Sie behaupten, daß die Befolgung dieser Lehre und die Unterordnung unter ein Dogma (insbesondere die Unfehlbarkeit der Schrift) die wissenschaftliche Forschung einschränke und verfälsche. In ihren Augen ist das Bemühen um eine orthodoxe Position unvereinbar mit einer wissenschaftlichen Arbeitsweise und vielleicht auch mit der christlichen Freiheit; der Anspruch der Vernunft werde mit Füßen getreten, der Intellekt werde auf dem Altar religiöser Heteronomie geopfert — *sacrificium intellectus*.

Zugegebenermaßen würden wir nicht zu unseren jetzigen Schlußfolgerungen und Überlegungen kommen, wenn wir uns vom Glaubensgehorsam lösten. Allerdings würde bei vielen Kritikpunkten die Waage der Wahrscheinlichkeit eher zuungunsten der Wahrheit der Bibel ausschlagen, wenn wir uns nur nach dem jetzigen Erkenntnisstand richteten. Jedoch sind uns andere Faktoren wichtiger. Auch ohne unser Festhalten an der orthodoxen evangelikalen Auffassung wären wir wahrscheinlich konservativer als die Mehrheit, denn die fatalen Schwächen der gängigen historisch-kritischen Methode und der gegenwärtigen theologischen Richtungen, die extreme Unsicherheit der Hypothesen, die Trugschlüsse, die ideologische Voreingenommenheit und der Einfluß des Zeitgeistes sind offensichtlich. Obwohl eher konservativ, wären wir dennoch keine Evangelikalen im strengen Sinne, denn wir würden es nämlich nicht wagen, uns hier und da über einige scheinbare Schwierigkeiten hinwegzusetzen und würden es nicht wagen ohne Vorbehalt zu behaupten, daß alle Schrift theopneustos sei, Wort Gottes.

Trifft deshalb der Vorwurf zu, daß wir unseren Intellekt opfern? In gewissem Sinne, ja. Wir opfern den Intellekt genauso wie wir unser ganzes Wesen opfern wollen, denn opfern heißt weihen oder heiligen. Jesus als HERRN zu bekennen bedeutet, ihm alle Rechte über unsere eigene Person in jedem Bereich abzutreten. Um mit Paulus zu sprechen, wird die Hingabe des Leibes als ein lebendiges Opfer, *latreia logike*, von einer parallelen Entwicklung im Bereich des Intellekts begleitet (Röm.12,1–2), bis dahin, daß alle Gedanken unter den Gehorsam Christi gefangen genommen werden (2.Kor.10,5). In diesem Sinne *wollen* wir sogar unseren Intellekt

opfern und kündigen den selbstmörderischen Stolz auf diese Art autonomer Vernunft auf und bereuen ihn. Wir sehen in dieser, wie Luther, die 'Hure des Teufels'. Jedenfalls sollte das unsere Haltung sein, wenn wir konsequent evangelikal sein wollen. Wir wollen uns nicht von dem akademischen System einfangen lassen, in dem wir uns befinden und dessen Werte und Kriterien auf uns abfärben, ohne daß wir es merken. Der Artikel von Craig M. Gay 'The Uneasy Intellect of Modern Evangelicalism' in der Zeitschrift des Regent College, Vancouver, (*Crux* 26/3:8–11 (1990)) warnt uns eindrücklich davor.

In dem Sinne jedoch, in dem der Vorwurf gegen uns gemeint ist, muß die Antwort nein heißen. Wir glauben nicht, daß wir den Intellekt zerstören, erniedrigen oder auch nur gering-schätzen, wenn wir ihn dem Herrn weihen. Im Gegenteil! Gerade der Glaubensgehorsam verpflichtet uns zu glauben, daß das Opfer den Intellekt *befreit*, in der Wahrheit und für die Wahrheit. Wenn die stolze Vernunft nicht mehr als eine Kurtisane ist, so ist es doch die reuige Sünderin — also die geweihte Vernunft — die den Pharisäern ins Himmelreich vorangeht. (Wir erinnern hier an die mutige Aussage von Pierre Courthial).

In diesem Zusammenhang ist es angebracht, unser Erbe von einem anti-intellektuellen Element zu befreien, das der Bibel fremd ist und dessen Auftreten mit der großen europäischen Gewissenskrise zwischen 1680 und 1715 ('*Crise de la Conscience Européenne*', Paul Hazard) zusammenhängt.

Die Wissenschaftsphilosophie wird zu unserem Verbündeten. Die Abhängigkeit jeglicher wissenschaftlicher Arbeit von Voraussetzungen wird heute allgemein anerkannt. Selbst der Intellekt kann sich einen anfänglichen Glauben nicht ersparen, auf dem er aufbaut.

Die neocalvinistische Schule hat dies als erste entdeckt, mit Abraham Kuyper und der neuen Denkrichtung, die er dem augustinischen *Credo ut intelligam* gab. Diese Erkenntnis wurde zu einer Zeit, als die vorherrschende Meinung dieser Auffassung entgegengesetzt war, von Herman Dooyeweerd ausgearbeitet, der sehr durch die Auseinandersetzung mit der Kantischen Tradition geprägt war, und von Cornelius Van Til, mit seinem stechenden einmaligen-Scharfsinn.

Seit damals hat sich das Blatt gewendet. Die grundsätzliche Festlegung durch Axiome und Postulate, unsere Verwurzelung im 'wirklichen Leben', unsere kulturelle und weltanschauliche

Prägung, unsere Beschäftigung mit rhetorischen Feinheiten vor dem konkreten Denkkakt sind dafür Beweisstücke geworden. Mathematiker verweisen auf das Gödelsche Theorem, das beweist, daß ein System nicht auf sich selbst gegründet sein kann. Der Theologe Thomas F. Torrance wurde in dieser Beziehung von der Arbeit des Philosophen und Naturwissenschaftler Michael Polanyi stark beeinflusst. Dasselbe gilt auch für Lesslie Newbigin, der in seinen Werken 'The Other Side of 1984' (1983) und 'Foolishness to the Greeks' (1986) einen Kampf führt, der dem Kampf der Neocalvinisten erstaunlich ähnlich ist. Welch eine grimmige Wende innerhalb weniger Jahrzehnte! Unsere Generation wurde Zeuge der Erschütterung ganzer Welten.

Zwei wesentliche Punkte bleiben der orthodoxen evangelikalen Position eigen und bringen ihr nach wie vor den Vorwurf des *sacrificium intellectus* ein. Sie kennt keine Kompromisse hinsichtlich der Unterordnung des Intellekts unter die Gesamtheit der kanonischen Schriften. Im Gegensatz dazu begnügen sich andere Richtungen mit Abstraktion, selbst wenn sie den unausweichlichen Einfluß von Voraussetzungen verkünden, und erheben Anspruch auf Unabhängigkeit, als ob beispielsweise 'Reflektion' sie von den Voraussetzungen befreien könnte. Andererseits kann die Anerkennung der Macht von Voraussetzungen in einen Relativismus ableiten, der von der orthodoxen evangelikalen Position entschieden abgelehnt wird. Letztere hält einerseits an völliger Abhängigkeit vom Wort Gottes fest und beansprucht andererseits für dieses Wort objektive, universelle Gültigkeit. Sie sieht den Relativismus als das unvertretbare *sacrificium intellectus* im Sinne

einer *exinanitio intellectus* (ein Entleeren des Intellekts). Diese Position ist gut fundiert und leicht zu verteidigen. Es ist jedoch zugegebenermaßen schwieriger, sie in die Praxis umzusetzen. Ein Zurückgreifen auf die Voraussetzung des Glaubens *kann* unter Umständen eine bequeme Ausflucht sein. Um offenbarte Wahrheit und ihre Relevanz für heute zu erkennen, genügt es nicht, die Autorität der Bibel zu bekennen. Um jene zu widerlegen, die dieser Autorität widersprechen, genügt es nicht, auf ihre humanistischen Voraussetzungen hinzuweisen. Unsere Erkenntnis über die Natur des menschlichen Geistes befreit uns nicht von intellektueller Anstrengung, es gibt keine einfache oder bequeme Lösung. Der Glaube, der unserer Sicht Orientierung und Struktur gibt, entlastet uns nicht von der Pflicht zu analysieren, zu vergleichen, Denkmodelle zu konstruieren und Konzepte zu überarbeiten oder neu zu entwickeln, damit das Licht der Tatsachen des Glaubens so hell aufleuchtet, daß die Möglichkeit des Glaubens andere überzeugt.

Orthodoxe evangelikale Theologen sind in einer privilegierten Position. In der akademischen Welt müssen sie sich mit anderen Theologien auseinandersetzen, während ihre eigene Theologie ihren heterodoxen Kollegen weitgehend unbekannt bleibt. Dieser Nachteil, diese Ungerechtigkeit, kann wie jeder überwundene Nachteil zu einer Stärke werden. Er führt zu erfrischenderer Disziplin, vollständigerer Dokumentation und macht unsere Arbeit tiefergehender und methodischer. Die Voraussetzung dafür ist, daß wir uns an die Arbeit machen und nicht vor dem Opfer zurückweichen — der Hingabe des Intellekts, einem Opfer, das dem HERRN ein 'Wohlgeruch' ist.

MAJOR REPRINTS FROM THE PATERNOSTER PRESS

C. K. Barrett

Church Ministry and Sacraments in the New Testament

Belief and practice in NT times and its relation to later developments.

(March 1993) – 0 85364 406 3 – 110 pp. £4.99

Richard Lovelace

Dynamics of Spiritual Life

An Evangelical Theology of Renewal

A history of spiritual renewals in the light of biblical models

0 85364 266 4 – 456 pp. £10.99

Anthony A. Hoekema

The Four Major Cults

Mormonism, Christian Science, Seventh Day Adventism, Jehovah's Witnesses

0 85364 383 0 – 464 pp. £12.99

I. Howard Marshall

Last Supper and Lord's Supper

An outline and evaluation of recent work on the Lord's Supper in the NT

(March 1993) – 0 85364 313 X – 191 pp. £5.99

Bernard Palmer (Ed.)

Medicine and the Bible

Of value to all who are interested in medicine in the ancient near east, in biblical times and today.

0 85364 423 3 – 272 pp. £9.99

I. Howard Marshall (Ed.)

New Testament Interpretation

Essays on principles and methods

0 85364 424 1 – 406 pp. £12.99

F. F. Bruce

Paul: Apostle of the Free Spirit

Combining a biographical sketch of Paul, an introduction to his writings and an outline of his theology, in one integrated whole.

0 85364 307 5 – 536 pp. (met. ryl hb.) – £20.99

0 85364 308 3 – 536 pp. (met.ryl pb.) – £14.99

F. F. Bruce

The Spreading Flame

The rise and progress of Christianity from its first beginnings to the conversion of the English.

0 85364 348 2 – 432 pp. £14.99

The Paternoster Press

PO Box 300

Kingstown Broadway

Carlisle

Cumbria CA3 0QS

- **The Use of Scripture in Ethics**
- ***La Recours à l'Écriture en Ethique***
- ***Der Gebrauch der Heiligen Schrift in der Ethik***

Jochem Douma, Kampen

SUMMARY

I. *Why* should we use Scriptures in ethics? In order to learn God's will, I defend my adherence to the Divine Command Theory (actually more a confession than a 'theory') against the following three objections:

1. The requirement to designate God's will as good leads to blind obedience.
2. The Divine Command Theory is self contradictory because the concept of good always logically precedes the concept of God.
3. Real morality presupposes autonomy, not heteronomy.

In reply to these objections:

1. It is blind obedience to do what Mr X wants just because Mr X wishes it. But the situation becomes different when Mr X is my father and totally different when he is my heavenly Father who saved my life through Jesus Christ. In this latter case it would be correct to say that an 'is' results in an 'ought'.

2. For many the knowledge of what is good often precedes *noetically* their knowledge of God, but *ontologically* 'God' still precedes 'good' as the creator of moral order. Notions of good and evil exist everywhere as a result of God's general revelation (Rom. 2:14f.). Although it is possible for people to consider God as irrelevant for morality ontologically, morality originates in God. Therefore it is maintainable that that which is good is so because God wills it.

3. A moral choice must indeed be a choice made wholeheartedly. The Bible makes it clear that we are full-fledged human beings who are taken seriously as covenant partners. Though we aren't autonomous, we are auto-mobile. True freedom listens to the law because it knows that the law is meant to preserve freedom. This relationship between 'good' as that which God wills and 'freedom' makes it possible to recognize many (although not all) moral actions as 'rational' actions. Titus 2:11–14 demonstrates that the Christian life-style didn't appear in the Hellenistic world *ex nihilo* by using three words also prevalent in pagan morality: moderation, uprightness, godliness. For the Christian, however, there is a guiding principle which organizes this otherwise non-distinctive behavior into a distinctive pattern. Furthermore, the new direction given to the Christian's life-style will lead to distinctive behavior as well, thus outwardly distinguishing him from

non-Christians. For the knowledge of God's will we are primarily dependent upon the Scriptures.

II. *How* should we use Scripture in ethics? The appeal to Scripture presents a number of difficulties:

1. Redemptive history: God's will in the past is not necessarily God's will for today (Old Testament ceremonies, sabbath, etc.).

2. Secular history: Variable elements in social structures (e.g. slavery, equal-pay, capital punishment) and revolutionary discoveries (e.g. nuclear weapons, *in vitro* fertilization) compel us to make new ethical decisions.

3. Personal history: God's will for one person is not necessarily his will for another.

Furthermore, we note that the apostles did more than just repeat 'it is written.' They argued from certain motifs, such as the imitation of Christ, and emphasized the Christian's maturity to discern between good and evil.

Yet, the difficulties involved with the appeal to Scripture in ethical matters shouldn't be exaggerated, for there are numerous situations where no such difficulty exists. With respect to the difficulties mentioned, however, I point out:

1. In reference to the Old Testament we must start with the fact that Jesus came (not to abolish but) to fulfil the law and the prophets. *πληρῶω* means that the law and the prophets, which were not full (complete), would be made full by Jesus. Jots and tittles, however, do pass away from the law when we make the commandment 'Thou shalt not kill' impotent by being angry with our brother. Jots and tittles also pass away when we disregard the teaching of Christ and continue to justify divorce on the basis of Deuteronomy 24. We must avoid the Scylla of abolishing the law ('the Fourth Commandment is no longer in effect') and the Charybdis of legalism ('the Fourth Commandment must be upheld in precisely the same way as under Israel').

2. Saying that 'we live after Christ,' or 'we aren't ancient Israel' isn't enough. The world has developed in the 2,000 years that have gone by since Christ and it is quite impossible to return to a period where blood revenge, slavery, torture, etc. were commonplace. But how are we to know if such 'evident' developments are also 'good' developments?

Since good judgments and right actions *present* themselves as such to humanity, I detect in that *presenting* the work of God and his Spirit in his general revelation. Certainly, one can appeal wrongly to God's general revelation just as was done by the 'Deutsche Christen.' But the 'Deutsche Christen' appealed to God's general revelation while Hitler's activity in many areas conflicted sharply with the confession of Christ's rule, which can only be known from Holy Scripture. Though Scripture is not a universal guide (*dux*) in that it does not dictate all our decisions (Should we abolish slavery and colonialism? Should we choose democracy above aristocracy?), it is however, judge (*iudex*). God's guidance in history does not contradict his revelation in the Scriptures.

Thus, the Bible is not our only guide in ethics, we also have to use our intellect. Calvin distinguished between a *ratio ingenita* (which all people possess by nature), a *ratio vitiosa* (resulting from man's corruption), and a *tertia ratio* (which is led by the Word and Spirit).

Scriptures are also *iudex* with respect to new and revolutionary discoveries (e.g. *in vitro* fertilization, genetic manipulation) and warn us against irresponsible activity in these fields (e.g. where IVF involves the selection and destruction of embryos or the use of sperm and eggs from or for those outside the marriage covenant). But the Bible does more than just condemn as *iudex* certain wrong applications of modern developments. It also functions as a *signpost*, pointing out the direction we should take in questions such as: May man create new animal species or re-create humankind? Who is man? What is his purpose? Lines or themes through-

out Scripture help us in such questions more than specific texts.

3. In our personal lives we often have to make far-reaching decisions without the benefit of an explicit command from God (marriage, profession, etc.). Does the Holy Spirit come with another message *besides* that of Scripture for our ethical reflection? When a person calls others to submit to the will of the Holy Spirit, we may ask for the legitimization of that call (otherwise we would fall into mysticism). In this respect we say that the Holy Spirit works *per verbum* and not *extra et praeter verbum*. In all ethical reflection, an appeal to the Holy Spirit must be verifiable according to the *analogia fidei* (Rom. 12:3, 1 Cor. 14:29). The Bible continues to function as *iudex*, even where it is not a guide.

But in the concrete decisions we have to make without the benefit of an explicit directive from the Bible we say that the Holy Spirit works *cum verbo*. It is possible to say that we, being led by the Holy Spirit, act in the spirit of the Holy Scriptures. Thereby we follow biblical signposts, such as the imitation of Christ. To a large degree, the Scriptures receive in this way the character of *example*, model, or type.

Conclusion: We are able to appeal to the Holy Scriptures for the knowledge of God's will for our time. This appeal can take different forms. The Bible acts as a *guide*, straightforwardly commanding and prohibiting; as *judge*, not dictating every action, though judging them on the basis of their fruit; as a *signpost*, telling us who we are, and how to follow Christ; as a giver of *examples*, not to copy, but to follow.

RÉSUMÉ

I. *Pourquoi nous servir de l'Écriture en éthique?* Afin d'apprendre la volonté de Dieu. Je défends ma position en faveur de la théorie du commandement divin (en réalité plus une confession qu'une 'théorie') contre les trois objections suivantes:

(1) Désigner la volonté de Dieu comme le bien conduit à une obéissance aveugle;

(2) La théorie du commandement divin se contredit elle-même, parce que le concept du bien précède toujours logiquement le concept de Dieu;

(3) Le véritable sens moral présuppose l'autonomie et non l'hétéronomie.

En réponse à ces objections:

(1) L'obéissance aveugle consiste à faire ce que demande M. X uniquement parce que M. X le souhaite. Mais la situation change si M. X est mon père, et elle change totalement s'il est mon

père céleste qui m'a sauvé la vie par Jésus-Christ. Dans ce dernier cas, il est correct de dire que ce qui 'est' mène à ce qui 'doit être'.

(2) Pour beaucoup, la connaissance du bien précède *noétiquement* la connaissance de Dieu, mais *ontologiquement* 'Dieu' précède pourtant, en tant que créateur de l'ordre moral, le 'bien'. Les notions de bien et de mal existent partout, fruits de la révélation générale de Dieu (Rm 2.14s). Bien que certains puissent considérer qu'ontologiquement Dieu n'a rien à voir avec le sens moral, le sens moral a son origine en Dieu. Donc on peut toujours soutenir que le bien est bien parce que Dieu le veut.

(3) Un choix moral doit procéder d'un cœur sincère. La Bible nous fait apparaître clairement comme des êtres humains adultes, que Dieu prend au sérieux comme ses partenaires dans l'alliance. Bien que nous ne soyons pas autonomes, nous sommes auto-mobiles. La véritable

liberté est attentive à la loi, car elle sait que la loi a pour fin la sauvegarde de la liberté. Cette relation entre le 'bien' comme ce que Dieu veut et la 'liberté' permet de reconnaître en beaucoup d'actions morales (non pas en toutes, cependant) des actions 'rationnelles'. Tite 2.11-14 démontre que le style de vie chrétien n'a pas surgi dans le monde hellénistique *ex nihilo* en employant trois mots fort en honneur dans la morale païenne: la tempérance, la justice, la piété. Pour le chrétien, cependant, il y a un principe directeur qui donne un visage unique à une conduite qui ne se distinguerait pas, autrement, des normes communes. Bien plus, la nouvelle direction imprimée au style de vie du chrétien aboutit à une conduite différente, qui le distingue alors extérieurement des non-chrétiens. Pour la connaissance de la volonté de Dieu, nous sommes essentiellement dépendants des Écritures.

II. *Comment* nous servir de l'Écriture en éthique? Le recours à l'Écriture présente un certain nombre de difficultés:

(1) L'histoire du salut: la volonté de Dieu dans le passé n'est pas nécessairement la volonté de Dieu pour aujourd'hui (les cérémonies de l'Ancien Testament, le sabbat, etc.);

(2) L'histoire séculière: éléments variables dans les structures sociales (par exemple, l'esclavage, l'égalité des salaires, la peine capitale) et découvertes révolutionnaires (par exemple, les armes nucléaires, la fécondation *in vitro*) nous obligent à prendre de nouvelles décisions morales;

(3) L'histoire personnelle: la volonté de Dieu pour une personne n'est pas nécessairement sa volonté pour une autre.

Remarquons, en outre, que les apôtres ne se sont pas contentés de répéter 'Il est écrit'. Ils ont tiré argument de certains thèmes, tel celui de l'imitation du Christ, et ils ont mis l'accent sur la maturité du chrétien s'exerçant dans le discernement du bien et du mal.

Pourtant, les difficultés attachées au recours à l'Écriture en éthique ne doivent pas être exagérées; dans de nombreux cas, la difficulté n'existe pas. En ce qui concerne les difficultés mentionnées, je remarque:

(1) Pour l'Ancien Testament, nous devons partir du fait que Jésus est venu (non pour abolir mais) pour accomplir la loi et les prophètes. *Plêroô* veut dire que la loi et les prophètes qui n'étaient pas accomplis (pleins) sont 'remplis' par Jésus. Des iotas et traits de lettres disparaissent, cependant, de la loi si nous rendons vain le commandement 'Tu ne tueras point' lorsque nous sommes en colère contre notre frère. Iotas et traits de lettres

disparaissent aussi si nous ne tenons pas compte l'enseignement du Christ et continuons à justifier le divorce sur la base de Deutéronome 24. Nous devons éviter le Scylla de l'abolition de la loi ('le quatrième commandement n'est plus en vigueur') et le Charybde du légalisme ('le quatrième commandement doit être observé de la même manière qu'en Israël').

(2) Dire que 'nous vivons après le Christ', ou 'ne sommes pas l'ancien Israël', n'est pas suffisant. Le monde a évolué pendant les deux mille ans qui se sont écoulés depuis Jésus-Christ et il est impossible de retourner à une époque où la vengeance du sang, l'esclavage, et la torture, étaient choses courantes. Mais comment pouvons nous savoir si de tels développements 'évidents' sont également de 'bons' développements? Puisque de bons jugements et des actions justes se *présentent* eux-mêmes comme tels à l'humanité, je discerne dans leur *présence* ou présentation l'oeuvre de Dieu et de son Esprit dans sa révélation générale. Il est certain qu'on peut invoquer à tort le révélation générale de Dieu, comme l'ont fait les 'Deutsche Christen'. Mais les 'Deutsche Christen' invoquaient la révélation générale de Dieu alors que l'action de Hitler dans de nombreux domaines était en contradiction totale avec la confession de règne du Christ, qui ne peut être connu que par l'Écriture Sainte. Bien que l'Écriture ne soit pas un guide (*dux*) universel, en ce sens qu'elle ne dicte pas toutes nos décisions (Devrions nous abolir l'esclavage et le colonialisme? Préférer la démocratie à l'aristocratie?), elle est néanmoins un juge (*iudex*). La direction de Dieu dans l'histoire ne contredit pas sa révélation dans les Écritures.

Ainsi la Bible n'est pas notre seul guide en éthique; nous devons aussi faire appel à notre intelligence. Calvin distinguait entre la *ratio ingenerita* (que chacun possède par nature), la *ratio vitiosa* (résultant de la corruption de l'homme), et une *tertia ratio* (que est conduite par le Parole et l'Esprit).

Les Écritures sont également *iudex* quant aux innovations révolutionnaires (la fécondation *in vitro*, les manipulations génétiques ...), et nous mettent en garde contre une activité irresponsable dans ces domaines (par exemple, là où la fécondation *in vitro* implique la sélection et la destruction d'embryons, ou l'emploi de sperme et d'ovules provenant de personnes non-liées par le mariage, ou destinés à de telles personnes). Mais la Bible fait plus que condamner en tant que *iudex* certaines applications perverses des développements modernes. Elle fonctionne également comme un *poteau indicateur* signalant la direction à prendre devant des

questions telles que: Peut-on créer de nouvelles espèces animales ou re-crée le genre humain? Qu'est-ce que l'homme? Quel sens a son existence? De grandes lignes ou des thèmes à travers l'Écriture nous aident ici davantage que des textes spécifiques.

(3) Dans notre vie personnelle, nous avons souvent à prendre des décisions d'une grande portée sans l'aide d'un commandement explicite de Dieu (mariage, profession, etc.). Le Saint-Esprit apporte-t-il à notre réflexion éthique un autre message, *en plus* de celui de l'Écriture? Quand une personne en appelle d'autres à se soumettre au Saint-Esprit, nous pouvons demander ce qui légitime cet appel (sans quoi nous tomberions dans le mysticisme). A cet égard, nous disons que le Saint-Esprit oeuvre *per verbum* et non *extra et praeter verbum*. Dans toute réflexion éthique, il faut toujours vérifier si l'attribution au Saint-Esprit s'accorde avec l'*analogia fidei* (Rm 12.3; 1 Co 14.29). La Bible continue à fonctionner comme *iudex* là même où elle n'est pas un guide.

Mais dans les décisions concrètes que nous devons prendre sans le bénéfice d'une directive explicite de la Bible, nous disons que le Saint-Esprit oeuvre *cum verbo*. Il est possible de dire que, poussés par le Saint-Esprit, nous agissons dans l'esprit des Saintes Écritures. De cette façon, nous suivons les indicateurs bibliques comme l'imitation du Christ. Dans une large mesure, l'Écriture revêt ainsi le caractère d'*exemple*, de modèle ou de type.

Conclusion: Nous sommes à même de faire appel à l'Écriture Sainte pour connaître la volonté de Dieu aujourd'hui. Ce recours peut prendre différentes formes. La Bible opère comme *guide*, prescrivant et interdisant de façon directe; comme *juge*, ne dictant pas toutes les actions, mais les jugeant d'après leurs fruits; comme *poteau indicateur*, nous apprenant qui nous sommes et comment suivre Jésus-Christ; comme pourvoyeur d'*exemples*, non pas à copier, mais à suivre.

ZUSAMMENFASSUNG

I. Warum sollen wir in der Ethik von der Schrift überhaupt Gebrauch machen? Um den Willen Gottes zu erkennen. Ich verteidige hier meine Position, nämlich die Bejahung der Theorie des göttlichen Gebotes' (eigentlich eher ein Bekenntnis als eine Theorie) gegen die folgenden drei Einwände:

1. Die Forderung, Gottes Willen als gut zu bezeichnen, führe zu blindem Gehorsam.

2. Die Theorie des göttlichen Gebotes sei in sich widersprüchlich, da der Vorstellung vom Guten die Vorstellung von Gott logischerweise immer vorausgehe.

3. Echte Ethik setze Autonomie, nicht Heteronomie voraus.

Die Antwort auf diese Einwände:

1. Es ist wohl blinder Gehorsam, das zu tun, was Herr X fordert, nur weil Herr X es so wünscht. Aber die Situation wird eine andere, wenn Herr X mein Vater ist und wiederum eine andere, wenn er mein himmlischer Vater ist, der mich durch Jesus Christus errettet hat.

2. Für viele geht die Erkenntnis des Guten die Erkenntnis Gottes aus noetischer Sicht voraus, aber aus ontologischer Sicht geht Gott als Schöpfer der Moralordnung immer noch dem Guten voraus. Vorstellungen von 'gut und böse' gibt es aufgrund der allgemeinen Offenbarung Gottes (Röm.2,14ff) überall. Obwohl es aus ontologischer Sicht möglich ist, Gott hinsichtlich der Moralität für irrelevant zu halten, hat die Moralität jedoch ihren Ursprung in Gott. Deshalb kann man

zurecht behaupten, daß das Gute deshalb gut sei, weil Gott es so will.

3. Eine moralische Entscheidung muß eine Entscheidung sein, die von ganzem Herzen kommt. Die Bibel macht deutlich, daß wir mündige Menschen sind, die als Bündnispartner ernstgenommen werden. Obwohl nicht autonom, sind wir doch auto-mobil. Echte Freiheit hört auf das Gesetz, weil sie weiß, daß das Gesetz die Freiheit erhalten soll. Diese Beziehung zwischen dem 'Guten' als Gottes Willen und der 'Freiheit' ermöglicht es, viele (allerdings nicht alle) moralische Handlungen als 'rationale' Handlungen anzuerkennen. Der Gebrauch von drei, auch in der heidnischen Moralität geläufigen Begriffen in Titus 2,11-14 — züchtig, gerecht und gottselig — beweist, daß der christliche Lebenswandel in der hellenistischen Welt nicht aus dem Nichts entstanden ist. Für den Christen gibt es jedoch eine Richtschnur, die dieses ansonsten nicht unterschiedene Verhalten nach einem erkennbaren Muster ordnet. Weiterhin führt diese neue Richtung, die der christliche Lebenswandel bekommt, auch zu einem bestimmten Verhalten, das ihn daher vom Nichtchristen auch äußerlich unterscheidet. Um den Willen Gottes zu erkennen, sind wir vor allem auf die Schrift angewiesen.

II. Wie sollen wir die Schrift in der Ethik gebrauchen? Die Berufung auf die Schrift stellt uns vor verschiedene Schwierigkeiten:

1. bezüglich der Heilsgeschichte: Der Wille Gottes in der Vergangenheit ist nicht notwendig

der Wille Gottes für heute (alttestamentliche Riten, der Sabbat, etc.).

2. bezüglich der Weltgeschichte: Veränderte Sozialstrukturen (z.B. Sklaverei, gleiche Bezahlung für gleiche Arbeit, Todesstrafe) und revolutionäre Entdeckungen (z.B. Atomwaffen, künstliche Befruchtung) zwingen uns zu neuen ethischen Entscheidungen.

3. bezüglich der persönlichen Geschichte: Der Wille Gottes für den Einen ist nicht notwendig sein Wille für den anderen.

Weiterhin stellen wir fest, daß die Apostel mehr taten, als nur zu wiederholen 'es steht geschrieben'. Sie argumentierten von bestimmten Leitmotiven her, z.B. der Nachfolge Christi, und betonten die Fähigkeit des mündigen Christen, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden.

Die mit dem Verweis auf die Schrift verbundenen Schwierigkeiten in ethischen Fragen sollten jedoch nicht überbetont werden, denn viele Situationen sind unproblematisch. Aber in Bezug auf die schon genannten Schwierigkeiten mache ich folgende Feststellungen:

1. In Bezug auf das AT müssen wir von der Tatsache ausgehen, daß Jesus nicht gekommen ist, um das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern um sie zu erfüllen. *πληρωω* bedeutet, daß das Gesetz und die Propheten, die unvollendet waren, ihre Vollendung in Jesus finden würden. Wenn wir das Gebot 'Du sollst nicht töten' dadurch entmachten, daß wir uns über unseren Bruder ärgern, vergeht selbst der kleinste Buchstabe und das letzte Tüpfelchen vom Gesetz. Buchstabe und Tüpfelchen vergehen ebenso, wenn wir die Weisungen Jesu mißachten und die Ehescheidung weiterhin auf der Grundlage von 5.Mose 24 rechtfertigen. Wir müssen sowohl die Scylla der Aufhebung des Gesetzes (das 4.Gebot gilt nicht mehr) als auch die Charybdis der Gesetzlichkeit (das 4.Gebot muß heute genauso gelten wie damals in Israel) umschiffen.

2. Es genügt nicht zu behaupten: 'wir leben in der Zeit nach Christus', oder: 'wir sind nicht das alte Israel'. Die Welt hat sich in den letzten 2000 Jahren seit Christus weiterentwickelt, und die Rückkehr in eine Zeit der Blutrache, der Sklaverei und der Folter u.s.w. ist völlig ausgeschlossen. Aber woher wissen wir, ob solche offensichtlichen Entwicklungen auch gute Entwicklungen sind? Weil gute Entscheidungen und richtige Handlungen sich der Menschheit auch als solche erweisen, sehe ich darin das Wirken Gottes und seines Geistes in der allgemeinen Offenbarung. Natürlich kann man sich auch fälschlicherweise auf die allgemeine göttliche Offenbarung berufen, wie es z.B. die 'Deutschen Christen' taten. Die 'Deutschen Christen' beriefen sich jedoch auf die allgemeine Offenbarung Gottes,

obwohl viele Handlungen Hitlers im scharfen Widerspruch zum Bekenntnis zur Herrschaft Christi standen, die man nur aus der Heiligen Schrift erkennen kann. Obwohl die Schrift keine universelle Führung (*dux*) anbietet, da sie nicht alle unseren Entscheidungen diktiert (z.B. sollten wir die Sklaverei und den Kolonialismus abschaffen? Sollten wir der Demokratie gegenüber der Aristokratie den Vorzug geben?), so ist sie doch unser Richter (*iudex*). Die Führungen Gottes in der Geschichte widersprechen nicht seiner Offenbarung in der Schrift.

Infolgedessen ist die Bibel nicht unsere einzige Orientierung in der Ethik, sondern wir müssen auch von unserem Verstand Gebrauch machen. Calvin unterschied zwischen der *ratio ingenita* (die allen Menschen angeboren ist), einer *ratio vitiosa* (das Ergebnis der menschlichen Verdorbenheit) und einer *tertia ratio* (bestimmt durch das Wort und den Geist).

Die Schrift ist auch *iudex* hinsichtlich neuer und revolutionärer Entwicklungen (z.B. künstlicher Befruchtung, Gentechnik) und warnt vor unverantwortlichem Handeln in diesen Bereichen (z.B. wo die künstliche Befruchtung mit dem Selektieren und Zerstören von Embryonen verbunden ist; oder wenn Samen und Eier von Spendern stammen oder in Menschen eingepflanzt werden, die außerhalb des Ehebundes stehen). Aber die Bibel verurteilt nicht nur als *iudex* bestimmte falsche Anwendungen moderner Entwicklungen. Sie hat auch die Funktion eines Wegweisers, sie zeigt die Richtung an, die wir bei folgenden Fragen einschlagen sollen: Darf der Mensch neue Tiergattungen erschaffen oder die Menschheit neu schaffen? Wer ist der Mensch? Wozu lebt er eigentlich? Allgemeine Richtungen und Tendenzen in der ganzen Schrift sind bei solchen Fragestellungen hilfreicher als einzelne Bibelstellen.

3. Im persönlichen Bereich müssen wir oft ohne ein ausdrückliches Gebot Gottes (Ehe, Beruf, usw.) weitreichende Entscheidungen treffen. Gibt uns der Heilige Geist für unsere ethischen Überlegungen eine zusätzliche Botschaft neben der Schrift? Wenn jemand andere dazu auffordert, sich dem Willen des Heiligen Geistes zu beugen, dürfen wir eine Begründung dieser Aufforderung verlangen (sonst würden wir in Mystizismus verfallen). Hinsichtlich dieser Frage betonen wir, daß der Heilige Geist *per verbum* und nicht *extra et praeter verbum* handelt. In allen ethischen Überlegungen muß die Berufung auf den Heiligen Geist nach der *analogia fidei* (Röm.12,3; 1.Kor.14,29) überprüfbar sein. Die Bibel übt auch dann die Funktion als *iudex* aus, wenn sie keine Führung anbietet.

Aber in den konkreten Entscheidungen, die wir

ohne die Hilfe eines ausdrücklichen Befehls der Bibel treffen müssen, sagen wir, daß der Heilige Geist *cum verbo* wirke. Es ist erlaubt zu behaupten, daß wir — geführt vom Heiligen Geist — im Geiste der Heiligen Schrift handeln. Dabei folgen wir biblischen Wegweisern, wie z.B. der Nachfolge Christi. Zu einem großen Teil bekommt die Schrift dadurch die Funktion eines Vorbildes, Modells oder Typus'.

Schlußfolgerung: Wir dürfen uns in der Frage nach Gottes Willen für unsere Zeit auf die Schrift

berufen. Diese Berufung kann verschiedene Formen annehmen. Die Bibel gibt Führung, indem sie schlicht Gebote und Verbote ausspricht; sie ist Richter, nicht indem sie jede Handlung vorschreibt, sondern diese Handlungen aufgrund ihrer Früchte beurteilt; sie ist Wegweiser, indem sie uns zeigt, wer wir sind, und wie wir Christus nachfolgen können; sie gibt uns Beispiele, nicht um sie nachzuahmen, sondern um nachzufolgen.

WHY AND HOW SHOULD WE USE SCRIPTURE IN ETHICS?

Defining the Problem

By 'ethics' I mean man's reflection on responsible behaviour towards God and his neighbour in terms of good and bad.¹ But the question arises as to what makes something 'good' or 'bad.' What criterion are we to use?

I maintain that our criterion is the will of God. In the philosophy of ethics, this position is known as the Divine Command Theory. An act is right because and only because it is commanded by God. Something is 'good' because God so wills it. When this is true, we are dependent on God's revelation, particularly the Scriptures, for our knowledge of good and bad.

But is the Divine Command Theory coherent? Anyone slightly acquainted with the discussion revolving around this theory will be aware that the so-called Eutyphrodilemma is constantly brought to the fore: Is something good because God commands it or does he command it because it is good?² The possible choices here have very different consequences. If God commands something only because it is good, then it is implied that what is good is good independently, whether God commands it or not. And if good exists independently, apart from God's will, then why couldn't it be known independently, apart from God's revelation? The appeal to Scripture, in that case, would not be of determinative importance for ethics. We would be able to determine good and bad by deliberating among ourselves, without the criterion of God's will, the Scriptures.

The first problem that I would like to discuss is my choice for the Divine Command Theory in order to answer the question of why we should use Scripture in ethics. For it is on the basis of this choice that I conclude that the appeal to Scripture is essential for Christian ethics.

But that raises a second problem: If God's will is the criterion for determining good and bad, and this will is revealed to us in the Scriptures, then in what way or how am I to appeal to the Scriptures in my ethical reflections? Not all that was once God's will is still God's will. Consequently I need to distinguish in the Bible between what yet and what no longer pertains to God's will. This will engage us in the second question: How should we use Scripture in ethics?

I. WHY SHOULD WE USE SCRIPTURE IN ETHICS?

Criticisms of the Divine Command Theory

First, my choice for the Divine Command Theory. Several serious objections to this theory have been raised. I mention the following points:

1. The requirement to designate what God wills as good leads to *blind obedience*. Good and bad become arbitrary labels dependent simply upon a command or prohibition of God. This is no longer morality, at most it is prudence. It may be prudent at times to obey another's will in order to avoid catastrophic consequences. We can pay money, for example, to kidnappers and thieves in order to save a family member that is being held hostage. In the same way

a believer also can obey God's will, not because he sees that what God wills is good, but because he wants to escape hell and damnation. Such obedience to God's will is arbitrary because it is blind obedience. God says that something is good, and the believer follows without any interest as to why it is good.

2. The Divine Command Theory is *self contradictory*. The concept of good, it is said, always logically precedes the concept of God. Otherwise we would never be able to call God good. Whoever says someone or something is good already has a concept of good, for it is on the basis of that concept that he makes such a judgment. Biblical examples are sometimes used to demonstrate this. When God in Exodus 34:6 reveals that he as Yahweh is faithful and keeps his promises, then this revelation presupposes that those who listen to God know what faithfulness is. Contact with God, then, already presupposes a moral cadre. You have a moral position even before you begin with theology. The Divine Command Theory digs its own grave.³

3. The *starting point* of the Divine Command Theory is inappropriate. This has already come to light in the first objection: Nothing can ever be called moral if I do not sincerely subscribe to it myself. Real morality presupposes that I, and not another, even if it be God, must determine what I ought to do; for the issue at stake is the purity of my moral motivation.⁴ Not obedience to anything outside oneself *i.e.* heteronomy, but *autonomy* is the key word for ethics. When we are convinced that a certain action X is immoral, then *God* cannot will it. In other words the assertion that God does in fact will action X can add nothing essential to the moral action. God may, however, be seen as the keeper, guardian, and maintainer of morality.⁵

My Reply

The objections to the Divine Command theory are actually less impressive than they appear. My opposition to the objections is as follows:

1. It is indeed blind obedience when we do what Mr X wants just because Mr X wishes it. But it is a different situation when Mr X is my father whom I love. Suppose that he

were to ask me to do something which I may not do, my refusal of his request would be more difficult than had he been a total stranger to me. Outside the institution of the family, the fact that this is the man who begat me would not have the moral significance that it has within the family. Because of this one can say: 'Remember, he is your father.' That means you ought to give special consideration to your father, since to understand what is meant by calling someone your father, is to understand that one has certain obligations towards him.⁶ *In general* it is correct to say that an 'is' does not result in an 'ought.' But the statement 'He is my father' does result in duties, more than the statement 'He is Mr X, totally unknown to me.' If this already applies to: 'he is my father,' how much more shouldn't it apply to: 'He is my Heavenly Father, who saved my life through Jesus Christ'? Doesn't this 'is' result in an 'ought'?⁷ How would obedience be blind obedience in that case? Good and bad are not arbitrary labels when they are bound to the will of this God.

2. It is true that moral concepts always precede the judgments we make, where we say, for example, that X is good, trustworthy, *etc.* But must we conclude therefore that the concept of good logically precedes the concept of God? Indeed, for many the knowledge of what is good often precedes *noetically* their knowledge of God, but *ontologically* 'God' can still precede 'good.' We believe that God who is creator of all things, also determined what is good and what is bad. He is the creator of a moral order. That which is good has no intrinsic worth apart from God.

Because of this it is evident that what is good is good because God has so willed it. Good is not something higher than God. According to Plato, in his dialogue *Eutypbro*, God is only the demiurge, while the highest idea is that of good. But in the Christian morality. He is also its source.

That people who do not know God have knowledge of good and evil is manifest in the Bible. The Christian house rules (Eph. 6:1ff.; Col. 3:18ff.; *etc.*) and the résumé of Christian virtues (*e.g.* Gal. 5:22; Col. 3:12) contain elements also found in pagan morality. Christian behavior was not so alien to the heathen of Paul's day that they could have

no appreciation for it. On the contrary, Christian behaviour could impress them because they knew what 'good,' 'virtue,' 'decorous,' *etc.* meant. Paul says governments are called to punish evil and to praise good (Rom. 13:3). These (pagan) governments were (and are) evidently able to distinguish between good and bad.

But that does not prove that knowledge of good and bad is independent of God. It is true, non-Christians possess this knowledge of good and bad without knowledge of God from the Scriptures. But though this is true noetically, ontologically the situation is different. Their knowledge is not independent of God. Notions of good and bad exist everywhere as a result of God's general revelation. Romans 2:14f. presupposes that it is God who writes the 'work of the law' in the hearts of non-Christians. Noetically, this knowledge can be experienced as independent of God. For people it is possible that God is irrelevant for morality. But ontologically, morality originates in God, so that it is entirely maintainable that that which is good is so because God wills it.

3. Obedience to God certainly does not correspond to autonomy in the strict sense of the word. We are not a law (*νομος*) to ourselves (*αὐτος*). Autonomy and theonomy are mutually exclusive. If, however, one wishes to express with the term autonomy that something is only wholly moral for me when I myself am in complete accord with it – that applies also for Christian morals. A moral choice must indeed be a choice made whole-heartedly. I must be able to call that choice *my* choice. Paul names both of these aspects in one breath: We must as slaves of Christ do the will of God from the heart (Eph. 6:6). In Christian ethics this 'doing from the heart' is taken most seriously since constant reflection is necessary in order to understand the will of God. We don't have all the answers ready. We must *prove* what the will of the Lord is (Eph. 5:10), and *try* to understand that will (Eph. 5:17). We must learn to discern what is best (Phil. 1:10). Prayer is necessary in order to be filled with the proper knowledge of God's will (Col. 1:9). Such texts make it clear that we are treated as full-fledged human beings who, having been placed in a covenant position

with God, are taken seriously as covenant partners. Alas, Christians are often divided as to what God's will precisely is; but no division is necessary when it comes to the fact that it is the *honour* of the Christian to *learn* to understand the will of God. Much less has been regulated for him than for Israel in the Old Covenant. The law had *been* a schoolmaster to lead to Christ; we have come of age (Gal. 3:24ff). In this maturity, the Christian is led by the Holy Spirit (Mark 13:11, John 14:26, 2 Cor. 13:13, 1 Thess. 4:8, 5:19ff).

This also has consequences for our ethical reflection. We are not autonomous, but we are auto-mobile, in the sense that we bring ourselves into motion,⁸ and make ourselves think in order to discover the will of God. A Christian believes that alliance with God's will in fact guarantees his freedom. True freedom listens to the law. The preamble to the Decalogue makes this perfectly clear. It is in light of the preamble that the commandments receive their special character. They follow liberation from Egyptian slavery, and they are indispensable for *preserving* the freedom of the liberated.

There is, therefore, a relationship between 'good,' as that which God wills, and our freedom. This relationship makes it possible to recognize many moral actions as 'rational' actions for myself, and to defend them as such before others. Yet that is not always possible, and precisely there it becomes clear how important it is to hold fast the conviction that something is good because God wills it. It can be hard for a Christian to see the reasonableness of limiting sexual intercourse to marriage (Gen. 2:24, 1 Cor. 7:9). He may find it difficult to see the rationale of prohibiting homosexual intercourse among homosexually orientated people on the basis of, for example, Romans 1:26.⁹ The leadership role of the husband in relation to his wife can appear unreasonable to him, even though Paul has based this in creation (1 Tim. 2:11ff). Whoever has difficulty with these biblical statements and commandments, can nevertheless continue to believe in the goodness of these statements and commandments, because that is what God wills. What I am not able to justify for myself and others as good, I accept as good with confidence. A

thing is good because God wills it. I know him as the God and Father of Jesus Christ, and that's why I don't need to doubt that what he says and commands is good, even though I may not always be able to fathom the rationality thereof.

A Distinctive Christian Morality

We can openly recognize that Christians and non-Christians have, to a certain degree, a common knowledge of good and bad. Abimelech of Gerar is able to call himself the king of a righteous people (Gen. 20:4). The apostle Paul can confidently entrust his case to the judge Felix (Acts 24:10). On his way to Rome, he was treated courteously by the administrator Julius (Acts 27:3), while Publius, the chief official of the island of Malta, demonstrated that he knew what hospitality was by his treatment of Paul and the others with him (Acts 28:7). They were all pagans, but that doesn't mean that their uprightness and sincere assistance can only be qualified negatively. What we call the Christian life-style didn't appear in the Hellenistic world as a *creatio ex nihilo*.

Yet, no matter how frankly we admit this, and no matter how important this is for the possibility and necessity of cooperation between Christians and non-Christians – this recognition may not close our eyes to another reality, namely, that the character of obedience to God's will is such as to also *divide* across the whole board into Christian and non-Christian action. Even if we suppose for a moment that a Christian and a non-Christian were to exhibit the same external behavior, that of the Christian would still present a different picture. Let me illustrate this by the workings of a *magnet*. To our eyes, individual iron filings look alike and have nothing distinctive in themselves (our behavior), but notice how the magnet organizes them into a distinct pattern (the picture). The framework within which the Christian carries out his actions is totally different. Titus 2:11–14 illustrates this beautifully with three words utilized also by pagan morality: moderation, uprightness, godliness. This was the noble pagan morality in a nutshell. But for the Christian, there is also a magnet which arranges these otherwise

similar iron filings into a distinctive pattern. Paul asks for a moderate, upright, and godly life on the basis of the appearance of God's grace which brings salvation to all men, and because we await the appearance of Christ himself. The Christian life is rooted between remembrance of this past event and this expectation for the future.

We can live according to the will of God or according to the will of pagans (1 Pet. 4:2f); we can follow the lusts of the world or do the will of God (1 John 2:16f). Whoever makes the Christian choice knows that that which is good is good because God wills it. We must not conform to the pattern of this world, but be transformed by the renewing of our mind, that we may prove what God's will is – that which is good and acceptable and perfect (Rom. 12:2). In the philosophy of ethics it may still look as if the knowledge of good and evil is universal, so that by mutual deliberation it would be possible to arrive at a proper course of action. But in Christian ethics we are dependent upon the will of God for the knowledge of what is *genuinely* good.

We are able to speak of a *Christian life-style*. The new direction given to the Christian's life-style does in fact lead to external actions which distinguish him from a non-Christian. Consider, for example, his expression of gratitude to God in reading the Scriptures, in song and prayer, and in Sunday observance. A Christian will not use the name of God vainly, but reverently. He will honor the bounds given him in the Scriptures concerning marriage and sexuality. He or she will not terminate an undesired pregnancy by an abortion. Love for God and love for his fellow man will set him apart from others. This is what Paul means when he says that a Christian is 'totally different' because he has come to know Christ. A Christian must not lie, lose control in anger, steal, or bring down others; he must have nothing to do with sexual immorality, coarse language, or drunkenness (Eph. 4:25–5:21). Christian morals do exist next to non-Christian morals. I am convinced that this is just as true today as it was in the days of the early Christian church.

Conclusions

1. The Divine Command Theory (actually more of a confession of faith than a 'theory') can be maintained, since it does not require blind obedience, is not self contradictory, and because God allows us, (though not as autonomous, but just the same) as free, full-fledged humans, to make moral choices.

2. Our life is defined by the doing of God's will, which has made known to us what good is. Therein we follow the footsteps of Christ, whose food was to do the will of him who had sent him (John 4:34; cf. Matt. 26:42, Luke 22:42, Heb. 10:7ff.). Whoever does the will of the Father will enter the kingdom of heaven (Matt. 7:21; cf. 50, Mark 3:35). The knowledge of the will of God changes people, internally as well as externally. We are able to speak of Christian morals in distinction to non-Christian morals.

3. We are dependent upon the knowledge of God's will for the knowledge of what is good. And for the knowledge of God's will we are dependent first of all upon the knowledge of the Scriptures.

II. HOW SHOULD WE USE SCRIPTURE IN ETHICS?

Difficulties with the Appeal to Scripture

So then, we are dependent on the Scriptures for the knowledge of good and bad. But *how* are we supposed to use the Scriptures? That is not always an easy matter, especially in view of the following difficulties:

1. God's will in the past is not necessarily his will for today. The Old Testament is full of regulations concerning the temple service with its sacrifices which we no longer practice. We believe that these sacrifices were fulfilled by Christ's shed blood. No Christian has any problem saying that all kinds of *ceremonial* rituals have been fulfilled in Christ and therefore no longer need to be practiced. In such a way we recognize the progression that exists in the History of Salvation (*Heilsgeschichte*). Yet difficulties arise here: Not only the blood sacrifices, but also the celebration of the Sabbath is reckoned as ceremonial. But does the fulfilling of the Sabbath in Christ mean that the Fourth

Commandment is no longer in effect? Or may we say that the Sunday has taken the place of the Sabbath?

2. God's will regarding established structures, such as authority, respect for life, marriage, economic and legal systems, has variable elements as well as constant elements. Men and women, parents and children, governments and citizens, relate to each other very differently from the way they did in biblical times. Slavery, circumscribed but not condemned in the Bible, is today considered as evil. Fathers gave their daughters in marriage (1 Cor. 7:36ff.). The Israelite was required to tithe. Equal pay for the same work was not always regarded as necessary (Matt. 20:12ff.). The death penalty was required for more than 15 offences in the Mosaic law code, while many Christians object to capital punishment even for murder (Gen. 9:4). Even good kings, like David, had no qualms about torture (2 Sam. 12:31), while we consider such to be in conflict with human rights. *Etc., etc.*

In addition to these historical developments, revolutionary discoveries are being made which place us before new ethical decisions. Let me name, for example, the transition from conventional forces to nuclear forces, space travel, *in vitro* fertilization and DNA research. How is the Bible a lamp for our feet in these areas?

The advance of Salvation History within Scripture is not in discussion here as in our first point, but the advance of our own secular history. But what must we still accept as normative (according to Scripture) and what can we regard as variable, without being in conflict with Scripture?

3. What God's will is for one person, is not necessarily God's will for another. That was already so in biblical times. Paul wishes that everyone could be like him (celibate); but, he concedes, each person has his own special gift, whether it be for this or that (1 Cor. 7:7). One may be called to be a slave, but one may also take advantage of the possibilities there are for becoming free (1 Cor. 7:21). In our pluralistic and strongly individualistic societies, the differences, as for example in choice of profession, will be more marked than in Paul's day. Marriage, profession and other personal decisions have

such far-reaching effects on our lives, that we are unable to regard them as *adiaphora*. But a direct appeal to the Bible for such matters concerning our *personal history* is impossible. How are we to discover the will of God for such personal decisions, and how does the appeal to Scripture function thereby? God's will for an individual is coupled to the situation of others. If eating food offered to idols causes problems in the congregation, then one has to take that into account. This aspect is of such immense importance in the New Testament that we can legitimately speak of a *koinonia*-ethic. The church is the communion of the saints, and must form one body. The gifts which we have received must be used in love (1 Cor. 13) and for the edification of the congregation (1 Cor. 14:12).

When we look at these three points together, we find that there is always an historical factor which will often make the discovery of God's will for our present-day action more complex.

More than an Appeal to Texts

Before I discuss these three points further, I would like to direct our attention to another matter first. Undoubtedly, the apostles also had to deal with the aforesaid historical factor. What was God's will for the new situation in which Gentiles were being admitted to the congregation of Christ (Acts 10, 15)? How were they to assess circumcision and other Jewish practices (Acts 16:3 and Gal. 2, Col. 2:16ff)? What was to be done regarding government (Rom. 13:1ff) and such matters as marriage, divorce, slavery, and the eating of food offered to pagan gods (1 Cor. 7)?

We observe that regularly they appealed to the Scriptures for their answers. They defend the toppling of the wall between Gentiles and Jews by an appeal to the Scriptures (Rom. 4, 9–11, Gal. 3), and not as a departure from the 'holy law' and 'the holy, just and good commandment' (Rom. 7:12). That is in perfect harmony with what Jesus had said: I have not come to abolish the law or the prophets, but to fulfil them (Matt. 5:17ff). The apostles appeal to the Scriptures not only for dogmatic teaching, but also for ethical instruction. A few examples of this

are: Whoever takes revenge forgets that it is written: Vengeance is mine, I will repay, says the Lord (Rom. 12:19). A gross sin must be put out of the congregation of Corinth on the grounds of several arguments, the last of which is taken from the Old Testament: Expel the wicked man from among you (1 Cor. 5:13). Exhortations to liberality are also grounded in an 'as it is written' (2 Cor. 8:15, 9:9). Not only Jesus, but also the apostles appeal to the Decalogue (Rom. 13:9, Eph. 6:2f, Jas. 2:11; cf. 1 Tim. 1:9f). This makes it clear that it is necessary and possible to appeal to concrete texts in Scripture for the knowledge of God's will.

Still, it strikes us that the apostles did more than just repeat 'as it is written.' In many cases they do not even appeal to the Decalogue, where perhaps we would have done so. They either give an altogether different reason for obeying God's will; or they give another reason in addition to an appeal to the Decalogue. An appeal to the Fifth Commandment in Ephesians 6:2f. wasn't enough for Paul, in fact, he doesn't even begin with it. He starts with (Eph. 6:1): Children obey your parents *in the Lord* (Jesus). The *motive* here is the imitation of Christ, just as it is an argument in many other situations. The Christian must walk differently from the pagan, because he has come to know Christ (Eph. 4:20). He must be ready to forgive, as God, in Christ, forgave him (4:32). He must find out what pleases the Lord (5:10). Husband and wife must be an image of the relationship between Christ and the church (5:22ff.). Christians must flee fornication, because their bodies are members of Christ (1 Cor. 6:13ff.); *etc.*

Therefore, in addition to the explicit 'as it is written,' we must recognize what it means to imitate Christ. The connection with Christ is so decisive, that adequate arguments can be derived from it alone in order to point out what is good and evil in the behaviour of Christians. That proves the legitimacy of the question: 'What would Jesus do in this situation?'

The appeal to the imitation of Christ makes it clear that we, in concurrence with the apostles, must appeal to more than just texts. This fits in well with what I said earlier about our maturity, our having come

of age. Israel had been taken by the hand throughout the guardianship of the old dispensation, but the New Testament church has grown up. Her honour is her maturity (Gal. 4:1ff). Through experience and exercise our senses are being sharpened in order to discern between good and evil (Heb. 5:12ff.). This maturity is a fruit of the Holy Spirit's work. Wasn't it he who, according to the promise of Christ, would lead us into all truth (John 16:13)? He wasn't just given to the apostles, but to the other members of Christ's congregation as well (1 Thess. 4:8). Even when we take the unique position of the (inspired) apostles into account, we can still compare ourselves to them in our search for the way through all types of ethical questions. Through prayer for the Holy Spirit's guidance, we will be able to discern what is best. We don't (always) *possess* this proper discernment; we must ask and wait for it. We have to do that together. Reflection on our behaviour is reflection within the one congregation of Christ.

Not Annulment, but Fulfilment

At this point I wish to return to our discussion of the three points mentioned above. It is true the question concerning what still and what no longer applies in Scripture as the will of God gives rise to immediate problems. But I would like to point out, however, that there are numerous situations where we *don't* have this difficulty. We are able to condemn murder, adultery, theft, and dishonesty as sins against God by a simple appeal to Bible texts. No matter how much sympathy we have for a woman with an undesired pregnancy, and no matter how much *pastoral* toil it may cost in dissuading one from having an abortion, *ethically* it may not become a problem to reject abortion as conflicting with God's will. No matter how difficult it may be for us not to live in anger against our brother (Matt. 5:22), to be friendly to our adversaries (5:25), not to look at any woman lustfully (5:28), to love our enemies (Matt. 5:44ff.) – again we must say that the difficulty doesn't lie in the (lack of) clarity of God's (Christ's) will, but in ourselves. A simpler appeal to the Decalogue, a quotation from the wisdom of Proverbs, or a

word of Christ from the Sermon on the Mount can suffice. Whoever exaggerates the difficulties, makes it impossible to believe in the words of Psalm 119:105: Thy word is a lamp unto my feet, and a light unto my path.

I am not saying that there aren't any problems when we use the Bible for consulting the will of God, and thereby have to deal with the progression of Salvation history. Christians differ when they reflect on such important matters as the Fourth Commandment (Sabbath or Sunday), as well as when they think about less important matters such as eating blood sausage (Does Acts 15 still apply with regard to abstinence from blood?).

Can we overcome these difficulties? In my opinion we must start with the fact that Jesus came (not to abolish, but) to *fulfil* the law and the prophets (Matt. 5:17ff.). That word means more than just 'to confirm,' in the sense that just as God's law was for Israel, so it remains for us.¹⁰ For πληροω means that the law and prophets, which *aren't* full (complete), will be *made* full by Jesus. Jesus brings the completing, finishing revelation. To put it concretely, he adds the New Testament to the Old. Correspondingly, he adds the Sermon on the Mount to the Decalogue. That not a single jot or tittle will pass from the law, means that the law in its most profound sense was taken seriously by Christ. Jesus did not bring the law to its annulment, but to its consummation. The rest of the Sermon on the Mount confirms this. It is not enough just to abstain from murder and adultery. For many jots and tittles pass away from the law when we make the commandment 'Thou shalt not kill' impotent by being angry with our brother, and by making him out to be an imbecile or a fool. We also let many jots and tittles pass away from the law, when, after the teaching of Christ, we continue to justify divorce on the basis of Deuteronomy 24.¹¹ In the same way, the law in its profoundness was not kept by those who, on the basis of Judaism, continued to believe that animal blood was still necessary for the forgiveness of sins even after the shedding of Christ's own blood.

The same thing can be said of those who, *per se*, continue to celebrate the Sabbath on

Saturday when Christ arose on the first day of the week. Here too, we must take both aspects of Christ's word in Matthew 5:17ff. seriously. He did not come to annul the Fourth Commandment; but he did come to fulfil it. The question as to what is ceremonial and what is moral in the Fourth Commandment has stimulated much discussion among Christians, and will probably never be brought to a satisfactory conclusion. Christ's word, however, enables us to avoid the Scylla of abolishing the law ('the Fourth Commandment is no longer in effect') and the Charybdis of legalism ('the Fourth Commandment must be upheld in precisely the same way as under Israel').

The whole Old Testament – law, prophets, and the writings – continues to be of significance for our ethical reflection, but then as *Old Testament* which must be read in the light of Christ's fulfilment. If we don't do that, and only hang on to the letter of the law, we use the Bible in a biblicist manner. *Biblicism* uses texts atomistically, pulling them out of their context. Little attention is paid to the time and circumstances of a text which give it its particular colour; instead, an 'equals' sign is placed simplistically between the past and the present. This method of exemplarily interpreting Scripture doesn't do justice to the historical character of God's salvation as revealed in Scripture. Not every thing characterizing life in one phase of Salvation History has been carried over into the following phase.

Dux and Iudex

We can say justly that through Christ's fulfilment of the law, Israel's independent existence as a holy nation came to an end, and that this must have consequences for what we call the mosaic *civil* laws.¹² And Calvin can say justly that all nations are free to make laws which they consider profitable, so long as they concord with love. We may give precedence to laws other than those of Moses, says Calvin, because they may fit a nation's time and situation better. By doing so, Calvin wittily remarks, we don't abolish the Jewish laws, because they were never given to us in the first place!¹³

The Old Testament itself already makes

this clear. Yahweh gave his law to Israel and not to other nations (Ps. 147:19). He placed the Israelites under other laws from the non-Israelites who live in Israel. Foreigners and children of non-Israelite residents could be held as slaves and remain someone's permanent possession, which was impossible in regard to Israelite slaves (Lev. 25:39ff.; 47ff.). Interest could not be collected from poor fellow citizens, but it could be collected from foreigners (Deut. 23:19f.). The Israelites were not allowed to eat anything which died of itself, but others living in their towns could and it could also be sold to foreigners (Deut. 14:21).

When the time came for pulling down the separation between Israel and the nations, Christ commissioned his apostles to teach the nations to observe all that *he* had commanded. He joins the nations to God's law as he has fulfilled it. Therefore the laws of Christian nations will (or at least ought to) be different from the 'civil' laws once given to Israel. Not only the progression of Salvation History, but also that of 'secular' history has to be taken into consideration. It's not enough to say: 'We live after Christ,' and: 'We aren't ancient Israel.' Whoever takes, for example, the development and refinement seriously, cannot therefore wish to return to the civil legislation of Israel. If he does, then he wishes not only to go back to a time before Christ, he forgets that a history of 2,000 years has gone by since Christ; a history that has also taught us a few ethical lessons. We have learned to distinguish between manslaughter and various degrees of murder; our understanding of psychological and social factors has led criminal law to take account of mitigating circumstances and the degree of mental accountability, more so than in past. This is another reason why it is no longer possible to return to the biblical period with its blood revenge, where all unnatural deaths were avenged. We condemn slavery and torture, but they were considered quite normal in biblical times. Democracy certainly isn't ideal, but it certainly is better than aristocracy, oligarchy or monarchy (at least in its original meaning where only one man or woman rules).

Such developments towards better forms of government, better administration of justice *etc.* are not in themselves expansions of Scripture, but they are expansions of history, which, sooner or later, brings poignant contrasts to consciousness with an irresistible power, and requires, with or without violence, remedy. This has happened with reference to religious persecution, slavery, child labour, colonialism, and unequal pay for equal work. It is not of great importance who or what contributed to the correction of these injustices. All kinds of Christian and non-Christian influences have played a role in this process of consciousness-raising.

But how am I to know if such 'evident' developments are also *good* developments, which we can, or even must approve? I don't mean by 'evident' something autonomous, or inherent in the process of human development. My point is that good judgments and right actions present themselves as such to humanity. And in that *presenting* I detect the work of God and his Spirit. We know God from the Scriptures, but we also know him as he reveals himself in the creation and history of the world. In many cases, it is not enough to know the Bible in order to form an ethical judgement. We must also know history, in order to spot God's general revelation.

I realize that what I have said can be dangerously misused. Didn't the 'Deutsche Christen' say that God's will was to be seen in Hitler's arrival as leader? Wasn't that for them a clear 'presentation' of God's revelation? My reply is that they appealed to God's general revelation, while Hitler's activity in many areas conflicted sharply with the confession of Christ's rule, which can only be known from Holy Scripture. Scripture reserves its *critical* function, even though it isn't a guide which tells us that slavery and colonialism should be abolished, that democracy is better than aristocracy, or that the death penalty should be meted out less than during the mosaic legislation. The Bible is not a guide (*dux*) in everything, but it is, however, Judge (*iudex*).

God's guidance in history does not contradict his revelation in the Scriptures. Thus, the bare fact that something 'presents' itself as good to many people is not decisive.

Many, even among Christian theologians, consider, for example, that homosexual relations can no longer be condemned, because it presents itself as an evident expression of one's psychological constitution, of which the biblical writers could not yet have known. The latter, of course, may be true, but it is also true that the Bible condemns homosexual relations. And that is why it is impossible to approve such sexual relations.

From the above it is clear that we need to use our intellect, as well as the Bible, in order to determine what we ought or ought not to do. The Bible is not our only guide in ethics. I would like to make a distinction here which Calvin also makes. He speaks of a *ratio ingenua* (which all people possess by nature), a *ratio vitiosa* (a result of man's corruption), and a *tertia ratio* (which is led by the Word and Spirit). Reason is not an enemy of faith, writes Calvin, and must not be equated with *phreneticus mens*.¹⁴ Applying this distinction in our context we say that the *ratio ingenua* can lead men to good judgments and right actions in all kinds of affairs. Attention has always been given, even in Reformed Theology, to human reason by which a person can discover what is right and wrong without it being explicitly revealed to him in Scripture. But Calvin and others have always bound this possibility to the *providentia Dei* and the gifts of his Spirit to man.¹⁵ Therefore, we have no objection to the idea that 'common sense' is of great importance for all kinds of ethical judgments. But at the same time a Christian, with his *tertia ratio*, will let the Scriptures function in their critical capacity. When ideas 'present' themselves which are in conflict with the Bible, or if these ideas have consequences which are in conflict with love towards God and man, they cannot prevail before the forum of the Holy Scriptures.¹⁶

The Scriptures: a Signpost

We can relate the developments in secular history discussed above to the solid and lasting structures of which the Scriptures teach. We should critically test the changes taking place in the relationships between parents and children, husbands and wives, governments and citizens, employers and

employees, with reference to what the Scriptures teach about these relationships. The Scriptures are not a guide for democratic reform; but Romans 13, for example, does require respect for governments, because they have received their authority from God. If democracy degenerates into disrespect for authority, then Romans 13 is here *iudex*: such a development cannot be in accordance with God's will.

But how do we discover the will of God concerning new and revolutionary discoveries? I mentioned earlier, by way of example, *in vitro* fertilization and DNA research. Here again it is clear that the Bible is not a guide, for such scientific developments lie totally outside its horizons.

But on the other hand, the Bible remains *iudex* here also, and warns us against irresponsible activity in these fields. In my opinion the answers can sometimes be quite straightforward. Take the problem of *in vitro* fertilization. Since human life begins with conception, we have to reject *in vitro* fertilization where it is accompanied by selection and destruction of embryos. That is in conflict with the commandment: Thou shalt not kill. And because the creation of new life is bound by God to marriage, we have to reject *in vitro* fertilization where it is something other than an aid to married couples, who by use of their own sperm and egg cells wish to circumvent their infertility. Whoever observes these two restrictions while making use of *in vitro* fertilization cannot, in my opinion, be condemned on scriptural grounds.

But the Bible does more than just condemn as *iudex* certain wrong applications of modern developments. It functions also as a *signpost*. *In vitro* fertilization, and to a greater degree, DNA research, raise the question as to how far we may go in applying our scientific discoveries. DNA research enables us to produce better medicines, and to discover sicknesses at a very early stage. It may even be possible to correct certain genetic abnormalities in a patient. But . . . may man set himself up as the creator of new animal species or as the re-creator of mankind? Scripture gives here a clear answer. The Bible isn't, of course, a guide giving explicit rules for (carrying out) DNA

research. But it does say in which direction we should work. It tells us that man is a creature and not Creator. He is as creature a steward, who must judiciously govern the creation committed to his care.

Since it is difficult to determine where human stewardship crosses the line and becomes hubris, acting as God, we must continually ask ourselves if it is according to the will of God, who made us stewards rather than creators, that we should move further in a particular direction with our research and its application.

Scripture also functions as a signpost for all the other types of ethical issues mentioned earlier, because questions such as 'Who is man?' and 'What is his purpose?' are always pertinent. Not so much certain texts, but general themes come into consideration here – many themes that can point us in the right direction. Besides creation, which we have already mentioned, there are the themes of atonement, redemption, imitation of Christ, etc.¹⁷

Scripture and its Examples

Finally, I direct our attention to our personal lives, where we often have to make far-reaching decisions without the benefit of an explicit command from God. This has been called the *Differentiaethik*, the individualization of God's will.¹⁸ Which profession should I choose? Should I marry, and if so whom? How must I behave within the congregation of Christ? What is my task in this world? I have already pointed out that making one's own decisions belongs to the maturity and ripeness of the Christian, in which he is led by the Holy Spirit. But does the Holy Spirit come with another message besides that of Scripture for our ethical reflection? We cannot answer this question with a simple yes or no. Whoever answers with an unqualified yes, can succumb to mysticism. If that person calls others to submit to the will of the Holy Spirit, then we may ask for the legitimization of that call. And where else do we find this legitimization than in the Word of God, given to us all in the Holy Scriptures? To this degree we must say that the Holy Spirit works *per verbum* and not *extra et praeter verbum*. In all ethical

reflection, an appeal to the Holy Spirit must be verifiable according to the *analogia fidei* (Rom. 12:3, 1 Cor. 14:29). The Bible continues to function as *iudex*, even where it is not a guide.

But on the other hand, neither can we answer with an unqualified no when asked if the Holy Spirit comes with another message. Isn't the issue at hand about concrete decisions we have to make without the benefit of explicit directives from the Bible? To that degree we must say that the Holy Spirit works *cum verbo*.¹⁹

It is possible to say that we, being led by the Holy Spirit, act in the spirit of the Holy Scriptures. Thereby we follow biblical signposts, such as the imitation of Christ. We have already seen the significance of such a signpost in the New Testament, alongside the explicit appeals to 'as it is written.' The stress, here, is not on incidental deeds, but on the all-inclusive manner of our lifestyle.

Inevitably, and to a large degree, the Scriptures receive in this way the character of *example*, model, or type.²⁰ The saintly and not so saintly figures of the Old and New Testaments are given to us as examples (Luke 4:25ff., 10:13ff., 38ff., 1 Cor 10:1ff., Heb. 11:12ff.). We don't simplistically place an 'equals' sign between an example and our situation. Imitating doesn't mean duplicating. To imitate Christ doesn't mean that we copy his actions in not marrying, having no home, and carrying the sins of others, etc. But it means that we learn from others and especially from him what it means to deny ourselves, to be servants of God and our fellow man, and to display true love.

It is undeniably clear from the New Testament that our personal decisions are often connected to those of other followers of Christ. The Bible gives us many examples of this too. Ethics, as *koinonia* ethics, requires that we reflect together on understanding God's will.

Conclusion

We can appeal to the Holy Scriptures for the knowledge of God's will in our time. This appeal can take different forms. We use the Bible as a *guide*, with straightforward commands and prohibitions for our behaviour.

We use the Bible as a *judge*, which doesn't dictate all types of actions, but does judge them on the basis of their fruit. We use the Bible as a *signpost*, which tells us who we are, and how we are to follow Christ. We use the Bible with its *examples*, which we can't copy, but which we must follow.

- 1 See my *Christian Morals and Ethics* (Winnipeg: Premier Publishing, 1981), p.7f. Not all responsible actions are to be considered under the aspects of good and bad. We can judge actions, for example, as either correct or incorrect (as in mathematics and technology); useful or harmful (as in business); beautiful or ugly (as in art); legal or illegal (as in jurisprudence).
- 2 See, e.g. W.K. Frankena, *Ethics*, 2nd ed. (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1973), pp.28ff.
- 3 See among others for this argument H.M. Kuitert, 'Secularisatie en moraal,' in *Secularisatie in theologisch perspectief*, ed. G. Dekker and K.U. Gäbler (Kampen: Kok, n.d. (1989)), pp.138ff; P. Pronk, *Tegenwoordig?* (Amsterdam: V.U. uitgeverij, 1989), pp.189ff.
- 4 See B. Williams, 'God, Morality and Prudence,' in *Divine Commands and Morality*, ed. P. Helm (Oxford: Oxford University Press, 1981), p. 136. He points correctly to Kant for the modern form of the discussion. 'Even if God did exist, that would not, to a clear-headed and moral thinker, make any difference to the situation of morality.'
- 5 Kuitert, 'De wil van God doen,' in *Ad Interim*, (a collection of essays presented to R. Schippers) (Kampen: Kok, 1975), pp.187, 191.
- 6 D.Z. Phillips, 'God and ought,' in *Divine Commands and Morality*, ed. P. Helm (Oxford: Oxford University Press, 1981), p.177.
- 7 Kuitert also uses an example: 'From the fact that I advocate the rejection of military service, it does not follow that rejection of military service is (morally) good.' 'De wil van God doen,' p.184. Indeed, but 'I' am just 'me'; 'I' am not God.
- 8 Not that we would be able to learn God's will without the power of God's Spirit. We have to pray for guidance in learning how to discern what is best.
- 9 Actually I make a distinction between 'homophilia' as a condition and 'homosexuality' as the sexual practice of that condition.
- 10 This is how the school of Rousas John Rushdoony interprets Matthew 5:17ff. See especially G. Bahnsen, *Theonomy* (Nutley: Craig Press, 1977), pp.39ff. The conclusion is drawn, for example, that the Mosaic criminal law, with its many death penalties, should still be upheld by our present-day governments, pp.435ff.
- 11 This last example is a good illustration of my difference with Bahnsen *et al.* According to Bahnsen, divorce is still legitimate on the basis of Deuteronomy 24. Hence the ground for divorce is not only adultery, but immorality in a broader sense (in accordance with the expression 'some indecency' used in Deuteronomy 24:1). The word *πληρωμα* used by Jesus in Matthew 5:32 and 29:9, then, is interpreted in the broad sense of Deuteronomy 24, p.97ff. This gives the appearance that Bahnsen *et al.* do not let any jots or tittles fall from the law. In reality, however, he refuses to drop an old provision of the law, and thus shuts his eyes to the

depth of the 'fulfilment' of God's law concerning marriage by Christ in the Sermon on the Mount. Jesus goes beyond the measure taken in Deuteronomy 24 on account of the 'hardness of hearts' to God's law in Genesis 2, as Matthew 29:8 shows.

12. Many distinguish ceremonial, civil, and moral elements in the Mosaic legislation, in my opinion correctly, so long as we see in these distinctions nothing more than an aid for *ourselves*, and not distinctions which functioned in Israel. In fact, they could not have functioned in Israel: Yahweh was both King and God of Israel, so that the civil laws applied as religious laws.
- 13 Calvin, *Institutes*, IV, 20, 15f.
- 14 Calvin, *Opera Omnia*, ed. Baum, Cunitz and Reuss (Brunswick-Berlin, 1863 (and following years)), IX, 474.
- 15 Especially Calvin underlined the gifts of the Spirit given to people in general and to magistrates in particular. See W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957), pp.95-125.
- 16 When in this critical way, we give a positive place both to 'evident' developments in history and to common sense within our ethical reflection, we use the term general revelation responsibly. No one can deny that light shines *extra muros ecclesiae*. Not even Karl Barth, as evidenced by later developments within his *Church Dogmatics* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1961), pp.96f., 110ff. He correctly

states that this does not lead to a 'natural theology,' p.117. But he is incorrect in thinking that we may not use the word 'revelation' here, since then it would apply only to the good, but limited gift of common sense: 'In the converse which is of the world with itself, it is not a covenant of God with man ... , but only a kind of divinely ordained concordat between the world and itself,' p.143. What reason is there to be so afraid of considering God's gifts in the course of his providence as an indication of his revelation?

- 17 Texts and themes do not contradict each other. Use of isolated texts leads to biblicism (see above); use of themes independently of texts leads to speculation. Examples: the theme of creation with the creation ordinances as absolutes; the theme of atonement in Christ with attention exclusively on personal conversion; the theme of redemption *à la* liberation theology.
- 18 See e.g. K. Bockmühl, *Gesetz und Geist* (Giessen/Babel: Brunnen Verlag, 1987), I, pp.32ff.
- 19 Bockmühl, pp.432ff., where he chooses *cum verbo*, but then as *conjunctio*, 'Konsonanz' of the Holy Spirit and the Holy Scripture.
- 20 See e.g. J. Blank, *Concilium*, 3 (1967), pp.11ff. I disagree with Blank's limitation of the New Testament ethos to 'ethical model' alone, leaving no room for *commandment* in Scripture as norm for us.

THE DIDSBURY LECTURES

Two New Volumes for Publication November 1992

C. E. Gunton

CHRIST AND CREATION

The author describes these Didsbury Lectures as a summary of dogmatic Christology, affirming all that Jesus does and suffers is the work of God the Father through the Holy Spirit, and therefore the action and passion of the divine Son. But the book is equally 'a conversation between the Bible, ourselves and the world in which we live'.

In particular, Colin Gunton attempts to show the relationship between the in-

carnation and the doctrines of Creation and of the Holy Spirit.

He concludes that Christology raises the question of the meaning of the material world and that 'the chief basis of human science, craft, art, and technology is Christological'.

0 85364 527 2 · 128 pp.

(met. demy pb) · £5.99 net approx.

R. E. Clements

WISDOM IN THEOLOGY

These lectures address an important question: how the Wisdom tradition has influenced Jewish and Christian theology. Professor Clements shows how the post-Dispersion situation of Israel demanded a fresh intellectual geography and how Wisdom, because of its distinctive origins from a relatively confined area of Jewish life, was able to provide the basis for a new non-rationalistic world view.

The book groups major Wisdom themes under headings relating to various aspects of daily life. It is not primarily concerned to trace features of uniqueness or commonality between the various traditions, but offers substantial documentation to the extensive range of contemporary studies.

0 85364 526 4 · 192 pp.

(met. demy pb) · £9.99 net approx.

The Paternoster Press

PO Box 300
Kingstown Broadway
Carlisle
Cumbria CA3 0QS

Tel: 0228 512512

Fax: 0228 514949

- **Ethical Decisions in the Old Testament**
- ***Les Choix Ethiques dans l'Ancien Testament***
- ***Ethische Entscheidungen im Alten Testament***

Chris Wright, Director of Studies and Lecturer in Old Testament, All Nations Christian College, Ware, England

SUMMARY

I. *Responding to the God of created order.* This includes: a monotheistic stance which both combats the moral degeneracy of polytheism and also simplifies ethics to a fundamentally single choice – to love and obey Yahweh, or not to; basic confidence in the world as a place created and ordered by God in such a way that moral choices matter and have predictable moral consequences that can be known and anticipated; a high degree of 'secular' freedom in how we live in the earth, unfettered by the bondage of occultism, sacral taboos and the fear or manipulation of magic; a primary regard for the value of human life as made in the image of God, which both sets the shedding of innocent blood near the top of the list of ethical negatives and sets the equality of all human beings near the top of the list of ethical positives. Furthermore, the ethical values that flow from these sources are to be preserved and lived out, even in the midst of a cursed earth and a fallen humanity which constantly undermine, deny or reverse them.

II. *Responding to the God of covenant purpose.* God's promise to Abraham was that all nations would be blessed through him. There is therefore a future and a hope in human history, based on God's covenant purpose, which makes ethics worthwhile. The people of God, chosen in Abraham, have a mission in the midst of fallen human society, which is

ethical (Gen. 18:19). Old Testament ethics thus has both a missionary and an eschatological dimension. It is fundamental to God's redemptive purpose, not just a by-product.

III. *Responding to the God of redemptive action.* Through the redemptive event of the exodus and the making of the covenant at Sinai, God called Israel to be priestly and holy (Ex. 19:4–6). The demand of obedience to the law is thus set in a wider context, as a moral exemplar to the nations. While the law has a strongly deontological dimension, based on the authority of Yahweh, it is also has motivational clauses which include gratitude, imitation of God, and a valid consequentialism based on God's knowledge of what is best for human life and society. The foundation of ethical awareness in Israel was the combined didactic roles of the family and the priesthood. There is evidence in the narratives and in the ethical typologies (e.g. Ps. 15, Job 31, Ezek. 18) of a relatively sophisticated level of ethical consciousness in Israel alongside the acknowledged fact of endemic ethical failure.

In conclusion, some thoughts are offered on how the ethical relevance of the OT is to be applied today, to the church or secular society. The author's paradigmatic approach, developed elsewhere, is briefly explained and advocated.

RÉSUMÉ

L'éthique de l'Ancien Testament est essentiellement théiste et, par conséquent, se caractérise par la réponse faite à Dieu. Cette réponse se développe dans trois directions principales.

I. *Répondre au Dieu de l'ordre créationnel.* Ceci comprend: une position monothéiste qui, à la fois, combat la dégénérescence morale du polythéisme et simplifie l'éthique, la ramenant à un unique choix fondamental, rendre ou non à Yahweh amour et obéissance; la confiance dans le monde comme lieu créé et ordonné par Dieu de telle sorte que les choix moraux comptent, et entraînent des conséquences morales

prévisibles; un haut degré de liberté 'séculière' dans la façon de vivre sur terre, par libération de l'asservissement de l'occultisme, des tabous sacrés, de la peur et de la manipulation magique; le respect, avant tout, de la valeur de la vie humaine créée en image de Dieu, ce qui place l'effusion du sang innocent en tête de la liste des interdits éthiques et loge au premier rang des affirmations positives l'égalité de tous les êtres humains. De plus, les valeurs éthiques qui découlent de ces sources doivent être préservées et traduites dans la vie, même sur une terre maudite et au milieu d'une humanité déchue qui les sape constamment, les nie ou les inverse.

II. *Répondre au Dieu du dessein d'alliance.* Dieu a promis à Abraham que toutes les nations seraient bénies en lui. Il y a donc un avenir et une espérance dans l'histoire d l'humanité, fondée sur le dessein de l'alliance de Dieu qui donne à l'éthique sa valeur. Le peuple de Dieu, choisi en Abraham, a une mission au sein de la société humaine déchue, qui est une mission morale (Gn 19.19). L'éthique de l'Ancien Testament a ainsi une dimension à la fois missionnaire et eschatologique. C'est là un aspect fondamental du dessein rédempteur de Dieu, et non pas uniquement un aspect dérivé.

III. *Répondre au Dieu de l'action rédemptrice.* Par l'événement rédempteur de l'exode et par l'alliance conclue au Sinaï, Dieu a appelé Israël à être un peuple sacerdotal et saint (Ex 19.4-6). L'obéissance à la loi est ainsi placée dans un contexte plus large, en tant qu'exemple moral pour les nations. Tandis que la loi a une dimen-

sion fortement *déontologique*, fondée sur l'autorité de Yahweh, certaines clauses se rapportent aussi aux *motivations*, comme la gratitude et l'imitation de Dieu, et d'autres préceptes se réfèrent (de façon valide) aux *conséquences* des conduites – Dieu sait quel est le meilleur pour la vie humaine, individuelle et sociale. A la base de la conscience moral en Israël, on trouve conjoints les rôles didactiques de la famille et de la prêtrise. Dans les récits et les typologies éthiques (par exemple, Ps 15, Jb 31, Ez 18) se manifeste un niveau relativement raffiné de conscience morale en Israël, à côté de l'échec moral endémique avoué comme un fait.

En conclusion: on lira quelques réflexions sur la façon dont la pertinence morale de l'Ancien Testament devrait s'appliquer aujourd'hui à l'Eglise et à la société séculière. L'approche paradigmatique de l'auteur, développée ailleurs, est brièvement expliquée et préconisée.

ZUSAMMENFASSUNG

Die alttestamentliche Ethik ist im wesentlichen eine theistische Ethik und demzufolge als Antwort auf das Handeln Gottes zu verstehen. Diese Antwort wird auf drei Ebenen entfaltet:

I. Antwort auf Gottes Handeln in der Schöpfung

Dies umfasst folgendes: eine monotheistische Haltung, die die moralische Verdorbenheit des Polytheismus bekämpft und die Ethik auf die Ebene einer einzigen grundsätzlichen Entscheidung reduziert: Jahwe zu lieben und ihm gehorsam zu sein – oder dies nicht zu tun; grundsätzliches Vertrauen in die Welt als von Gott so geschaffen und geordnet, daß moralische Entscheidungen von Bedeutung sind und erkennbare und vorhersehbare Konsequenzen haben; ein hohes Maß an 'säkularer' Freiheit in unserer Lebensgestaltung, unbelastet von der Gebundenheit des Okkultismus, sakralen Tabus und der Furcht vor Magie; eine primäre Achtung des Wertes menschlichen Lebens als Ebenbild Gottes, die dazu führt, daß das Vergießen unschuldigen Blutes eines der wichtigsten ethischen Verbote, und die Gleichheit aller Menschen, eines der wichtigsten Gebote darstellen. Weiterhin sollen die aus diesen Quellen stammenden ethischen Werte erhalten und ausgelebt werden, selbst mitten in einer verfluchten Welt und einer gefallenen Menschheit, die diese Werte ständig untergraben, verleugnen oder umkehren.

II. Antwort auf Gottes Handeln im Bund

Gottes Verheißung an Abraham bestand darin, daß durch ihn alle Völker gesegnet werden sollen. Die Geschichte der Menschheit hat durch Gottes Bundesgedanken Zukunft und Hoffnung, die alle Ethik lohnenswert macht. Das Volk Gottes, erwähnt in Abraham, hat einen ethischen Auftrag mitten in einer gefallenen menschlichen Gesellschaft (1.Mose 18,19). Die Ethik des AT beinhaltet daher sowohl eine missionarische als auch eine eschatologische Dimension. Sie bildet ein wesentliches Element in Gottes Erlösungsabsicht und ist nicht nur Nebenprodukt.

III. Antwort auf Gottes Handeln in der Erlösung

Durch das erlösende Ereignis des Exodus und den Bundesschluß am Sinai berief Gott Israel zur Priesterschaft und Heiligkeit (2.Mose 19,4-6). Der Aufruf zum Gehorsam gegenüber dem Gesetz wird daher in einen breiteren Zusammenhang gestellt, d.h. als moralisches Vorbild für die Völker. Während das Gesetz eine starke, auf der Autorität Jahwes gegründete und verpflichtende Dimension hat, hat es auch motivierende Teile, die sich z.B. auf Dankbarkeit und Nachfolge gründen. Dazu kommt, daß das Übertreten des Gesetzes Konsequenzen nach sich zieht, die darauf gründen, daß Gott das Beste für das menschliche Leben und die Gesellschaft kennt. Die Grundlage für das ethische Bewußtsein in Israel bildete die Verbindung der erzieherischen Funktion der Familie und der Priesterschaft. Die Erzählungen und die ethischen Typologien, z.B. Ps.15, Hiob 31

und Hes.18, beweisen ein relativ hohes ethisches Bewußtsein in Israel, begleitet von der anerkannten Tatsache des allgemein verbreiteten ethischen Versagens.

Zum Schluß wird darüber reflektiert, wie die

ethische Relevanz des AT heute zur Anwendung in der Gemeinde oder in der Welt kommt. Der paradigmatische Ansatz des Verfassers, der in anderen Werken vertieft ist, wird kurz erläutert und empfohlen.

INTRODUCTION

The original full title which I was given for this paper, 'How were ethical decisions made in the Old Testament?' reminded me of examination questions where you had to spend most of your answer interpreting and defining the question. It could be approached in at least two ways. A *canonical* approach would be to look at the ethical teaching of the major sections of the Old Testament to enquire what they have to offer us as usable material that we can theologically synthesize into our own Christian ethical agenda. An *empirical* approach would be to ask how Mr and Mrs Average Israelite came to make ethical decisions in daily life, assuming that the Hebrew Bible affords the kind of evidence we need to answer that. After trying several possible ways of juggling the material I have finally opted to organize it on a canonical basis, and illustrate each main section with whatever empirical evidence seems appropriate to that dimension of the subject.

It is something of a truism to say that biblical ethics is theistic. That is to say, it assumes the existence of one living personal God and sets the whole of human life in response to him. Ethics is not an agenda, a means to an end, an inflexible law, self-fulfilment or any of the other terms that may secondarily describe various human formulations of it. It is primarily response to God, who he is and what he has done. In the Hebrew Bible that response is first set in the context of God as creator, so that is where we begin. Secondly, we meet the revelation of the God of covenant purpose whose commitment to bless the human race leads him to initiate a special relationship with Israel within which their ethical response is a central feature. Thirdly, we find that purpose given concrete historical form as we meet

the God of redemptive action who delivers his people and then gives them land to live in and law to live by.

I. RESPONDING TO THE GOD OF CREATED ORDER

'The fear of the Lord ...'

The assumption of monotheism in the opening chapters of the Bible is so obvious that we easily miss its ethically revolutionary character. The creation narratives almost effortlessly exclude polytheism and dualism, and the pervasive ethico-cultural edifices that go with them. Only one God created the heavens and the earth. Human beings are answerable only to that one God. Whether walking and talking with him in the garden in Eden, or fleeing from him in the restless land of Nod, east of Eden, it is one and the same God with whom we have to do. This immediately introduces a fundamental simplicity into biblical ethics. Commitment to love and obey the one living God rescues one from the fear of offending one god by trying to please another, from the confusion of moral requirements, or from the moral cynicism that arises when people feel that it doesn't really matter in the end how you live because you can't win. The gods will get you in the end.

For Israel, the fear of Yahweh alone was the first principle not only of wisdom, but of ethics. 'Fear him, you saints and you will then have nothing else to fear' (from Tate and Brady's hymn, 'Through all the changing scenes of life') is not quite the words of the Psalmist (34:9) but he would doubtless have agreed heartily. Certainly, in Psalm 33 the thought moves directly from the sole creative word of Yahweh to the universal challenge to all human beings to fear him (6-8), since

he is the moral adjudicator of all human behaviour (13–15). The same universal ethical thrust is found in some of the Psalms celebrating the kingship of Yahweh (e.g. 96:4f., 10–13).

To say that ethics in the Old Testament was simple is not to say obedience was easy or that ethical decision-making was a matter of black and white choices. It is to say that the task of living in this world is not complicated by divided allegiances to competing gods, or obscure philosophies which demand religious or 'expert' elites to interpret them for us. Sometimes this essential simplicity is referred to by way of encouragement to act in accordance with God's will. 'Now what I am commanding you today is not too difficult for you or beyond your reach', says Moses, '... No, the word is very near you; it is in your mouth and in your heart so that you may obey it' (Deut. 30:11–14). 'He has shown you, O man, what is good. And what does the Lord require of you? to act justly and to love mercy and to walk humbly with your God' (Mic. 6:8). Although these texts were spoken to Israel, they can be relevant to humanity at large inasmuch as Paul generalizes the requirements of the law as something written on the hearts even of those who never heard it (Rom. 2:14f.).

'The earth is fixed ...'

Another unmistakeable feature of Genesis 1 is its presentation of the creation as a place of order, system and structure. We live in a cosmos, not a chaos, and we do so because of the creative word and action of God. This is not only affirmed in Genesis 1 but celebrated in Israel's worship and used by prophets to exalt the power of Yahweh as over against the gods of the nations (Isa. 45:18ff.). This created order has two effects on biblical ethics.

i) As a bulwark against relativism

The most important effect of this truth as regards ethics is that it provides the objective basis and authority for the exercise of moral freedom, while exposing the wrongheadedness of moral relativism. Oliver O'Donovan has reinstated the importance of the creation

basis for evangelical ethics in his programmatic study *Resurrection and Moral Order*.

While it is clear that Biblical ethics is very securely tied to the action of God in history (which we consider below), it is important that we give adequate attention to the Hebrew Bible's creation doctrine with all its implications for our world-view. An emphasis on history alone, without the safeguards of the biblical creation faith, could deliver us into the kind of historical relativism which puts all things, morality included, at the mercy of the historical process. This is a danger which O'Donovan also warns us of, insisting that the only proper protection from it is the biblical affirmation of a given order of creation which, though disturbed by the fall, is still the order within which we live, and which will finally be restored to its perfection and glory through God's redemptive action, which has already been achieved in the resurrection of Christ and will be complete at his return.

That which most distinguishes the concept of creation is that it is complete. Creation is the given totality of order which forms the presupposition of historical existence. 'Created order' is that which is not negotiable within the course of history, that which neither the terrors of chance nor the ingenuity of art can overthrow. It defines the scope of our freedom and the limits of our fears. The affirmation of the psalm, sung on the sabbath which celebrates the completion of creation, affords a ground for human activity and human hope: 'The world is established, it shall never be moved'. Within such a world, in which 'The Lord reigns', we are free to act and can have confidence that God will act. Because created order is given, because it is secure, we dare to be certain that God will vindicate it in history. 'He comes to judge the earth. He will judge the world with righteousness and the peoples with his truth' (Ps. 96:10,13).¹

Whatever the culture or whatever the juncture of history, we all have to live in God's created world as his human creatures. There is a basic shape to that world which we did not invent, and therefore a corresponding shape to the moral response required

of us if we are to live within it with the kind of freedom which, by God's so ordering, it authorizes. Morality, in biblical terms, therefore, is preconditioned by the given shape of creation, which underlies the relativity of cultural responses to it within history.

The biblical authority, then, for our ethics in a world of moral relativism, is based on its twin affirmation of creation and history: creation as the fundamental order that shapes our existence in history, and which is destined for restoration in the new creation of the kingdom of God; and history as the stage on which we observe the acts of the God whom we are commanded to imitate by 'walking in his ways'.

ii) *As a basis for legitimate consequentialism*
In Christian evaluation of different ethical stances, 'consequentialism' usually gets a bad press. It is the view that moral choices should be evaluated in terms of their likely consequences, not in terms of *a priori* moral principles which are regarded as absolute and necessary (the latter view being termed 'deontological'). The most influential secular brand of consequentialism is Utilitarianism, which at its simplest argues that the correct ethical choice in any matter is that which is likely to achieve the greatest happiness of the greatest number of people. This is not the place to enter into a critique of it.² What I would like to show is that among the effects of the biblical teaching on the established order of creation is a degree of confidence in the reliability and predictability of life in this world. This is not, of course, to suggest that nothing untoward ever happens unexpectedly (see the discussion of Ecclesiastes below), still less to endorse an unbiblical fatalism. It is simply to note that the Hebrew Bible does move from the observation of regularity, consistency and permanence in creation itself (e.g. in Jer. 31:35ff.), to affirmations of the same characteristics in God, and thence to the assumption that certain consequences will always follow from certain actions. There are causes and effects in the moral realm, as in the physical, and it is part of wise living in this world to take note of them and behave accordingly.

It is interesting that a consequentialist

view of ethical decisions is found precisely in the Wisdom literature, which tends to be grounded in a creation rather than a redemption theology. Much of the advice and guidance given in Proverbs is prudential. 'Think what will happen if ...' Behavioural cause and effect are repeatedly linked. Hard work produces wealth. Lending and borrowing will lose you friends. Careless words cost lives. And so it goes on.

Possibly the most interesting example concerns the Wisdom tradition's sexual ethic. It is in full accordance with the law, of course, but it is not explicitly sanctioned by law. Whereas the law simply says 'Do not commit adultery, on penalty of death', the Wisdom teacher says, 'Do not commit adultery because of the appalling consequences that you will expose yourself and your whole family and property to.' It isn't worth the risk. Common sense itself warns against what the law prohibits. Moral rules and moral consequences actually reinforce one another in this way of thinking (e.g. Prov. 5, 6:24–35, 7). We need to remember however, that the Wisdom tradition's consequentialism is thoroughly personal and theistic. It is not impersonal fate, or *karma*. Behind all the prudential advice of the sages stands their own foundational axiom, 'the fear of the Lord is the beginning of wisdom'. Whatever results follow from our actions are not mechanical cause and effect, but the outworking of God's own order in his world. The consequentialism of Wisdom is thus based on what we would theologically call God's sovereign providence and justice.

In the narratives we come across a kind of empirical consequentialism when appeals to conscience are made on the grounds of likely outcomes. Abigail's warning to David takes this approach (1 Sam. 25:30f.). Conversely, the category of 'folly' is sometimes portrayed not merely as the absence of common sense (though it can be that, as Jonathan's reaction to his father's absurd prohibition on his soldiers eating on a day of battle shows, 1 Sam. 14:24–30), but a failure to look beyond the pressure or emotion of the moment (2 Sam. 13:12ff.).

A desacralized world-view

Another dimension of the creation ethic of the

Hebrew Bible is the way it desacralizes certain areas of life which in polytheistic cultures tend to be shrouded in mystique, taboos and risk for mortal men and women. Death, for example, is not some external power or independent deity, but a fact decreed and controlled by God, and given moral and spiritual rationale in relation to human sin. It remains a horror and an enemy, but has no personal power to direct or guide how one lives here and now. For that you go to the living God and his express law alone and neither to Death itself nor to the dead. (Isa. 8:19f.).

With greater practical and ethical relevance, OT creation faith also desacralized sex. It played no part in the process of the creation of the world, but is simply one feature internal to creation. Human sexuality is part of the image of God, but not in itself part of God. It is a gift within creation, to be enjoyed with God's blessing, but not a means of manipulating either God or nature, as it is within the fertility cults that usually exist symbiotically with polytheism. Thus it is that in the Hebrew Bible strict laws on the proper context for the exercise of our sexuality coexist with the unrestrained freedom of the Song of Solomon's exaltation of the joy of sex under God's blessing. In this case, the Wisdom tradition adorns what the law protects.

This desacralizing of important areas of life in the Hebrew Bible actually increases the scope of personal freedom. Old Testament law can sound restrictive because of its negative tone. But on reflection it is actually the case that negatively framed law is much more liberating than positive or directive law. It is more liberating to be told you may do what you choose, with specified limits and exceptions, than to be told what you must choose or do in all circumstances. The park which allows you freedom to do what you like, but has a notice which says 'do not pick the flowers' is a better place to be than the safari park where you must follow the prescribed route and stay in your car. Even in the garden of Eden it was thus. 'You are free to eat of any tree of the garden – except . . .'. This gave to humanity a range of freedoms in the world which so many 'religions' would have hedged much more restrictively.

Yet, having given to humanity such free-

dom to act within the created order, and having entrusted to us dominion over creation, one route to achieving mastery was prohibited – magic and the occult. The creation narratives themselves exclude any magic dimension to the way in which God created and ordered the world, and likewise the task of working out our appropriate ethical task in the world is not to be short-circuited or bypassed by magical mechanisms. The fact that magic as it is practised in many cultures can be 'white' or 'black' shows that it is in fact an amoral force. It attempts to evade the responsibility of making the moral choice which expresses personal response to our personal God and instead yields up to other forces and means the mastery that God entrusted to us.

The image of God

Perhaps the most familiar of all the implications of the creation material for biblical ethics is the affirmation that God made human beings in his own image. This has been explored in great depth by many scholars, biblical and ethical. I would want to pick out just two main results of it as regards ethical decision-making in the Old Testament.

i) The sanctity of human life

As early as the texts of the Noah covenant the principle was stated that human life was to be treated as inviolable on the grounds of the image of God. Even animals would be held to account by God for the killing of humans. The influence of this principle can be seen in Israel's law. Laws about domestic animals that injure or kill humans are common in ancient Near Eastern legal *corpora*. All of them prescribe various degrees of compensation and punishment of the owner. Only the Hebrew law prescribes also that the 'guilty' ox was to be stoned to death (Ex. 21:28ff.). It seems most likely that this was because of the religious influence on the law of the principle of the sanctity of human life, as crystallized in Genesis 9:5.³

Empirically, this high value shows itself in the narratives in several places where there is an abhorrence for the shedding of innocent

blood (e.g. 1 Sam. 19:4–6, 25:26, 2 Sam. 2:22, 3:28, 37).

ii) *The equality of human beings*

The Old Testament did not eliminate all social distinctions, such as, for example, the social and economic inferiority of the slave. It did, however, go a long way in mitigating the worst effects, by a theology of essential human equality based on our common createdness. In its law, the Old Testament knows nothing of the graded penalties for crimes against different ranks of victim, as is common in ANE law. There was equality before the law for native and alien. The slave was given human and legal rights unheard of in contemporary societies. This is reflected in Job's great ethical self-defence in which he bases his claim to have treated his slaves with justice in any case they brought against him upon an unambiguous statement of created human equality between master and slave: 'did not he who made me in the womb also make them?' (Job 31:15). Once again it is in the Wisdom literature that we find the broadest outworking of this creation theology into the social ethos of Israel. There are several texts in Proverbs which affirm the equality before God of rich and poor (22:2, 29:13), and others which so identify God with every human being, regardless of status, that what we do to them we do to God himself (14:31, 17:5, 19:17). This is not the only place where we can hear distinct echoes of the Wisdom tradition in the ethical teaching of Jesus.

Disordered creation

All the points above flow from Israel's understanding of the world as a place created and ordered by God. But of course it is also a place spoiled and disordered by humanity. Ethical decision-making, therefore, has to respond to the presence of evil and apparent chaos within human society and the world itself. It could be said that the whole Bible from Genesis 4 on is the deposit of that struggle. But as regards specific ethical behaviour, the main thrust of the Old Testament is that a person must persevere in his commitment to upright behaviour in the sight of God, even in the face of contradiction

from fellow human beings or from adverse and inexplicable circumstances. I would point to two significant areas.

First, in the Psalms there is a remarkable reflection of Israel's ethical value, struggles and endeavour, scarcely matched at all in Christian hymnody. It is noticeable how often the Psalmists affirm their intention to continue to pursue righteous behaviour in spite of a surrounding climate of evil, to speak and do the truth when engulfed in lies, to keep clean hands in a dirty world. The cost of this stance is considerable and is also reflected in the anguish of the Psalms. The person who keeps his word will sometimes find that he ends up hurting himself, but it is a qualification of acceptable worship that he still does so (Ps. 15:4). Surrounded by prosperous, complacent evildoers, the believer is tempted to think his own moral efforts are futile, and can only find respite and perspective in worship (Ps. 73). The world is a wicked place, but the only path to happiness in it, as the deliberately prefatory Psalm 1 makes unambiguously clear, is the committed, systematic choice of the way of the Lord. Such a stance is wise and good and godly. That is to say, the ethics of the Psalmists bind together, in one inclusive world-view, the intellectual, the moral and the religious spheres. For, conversely, the opposite stance is foolish, evil and ungodly: The *fool* says in his heart '*There is no God*', because he has chosen the way of *corruption* (Ps. 14). If the ethos of a people's worship is a good guide to the ethics of their society, then the strong ethical character of the Psalms is very revealing of the moral climate among devout Israelites.

Secondly, the Wisdom tradition, for all its commitment to a consequentialist view of the world in which moral causes and effects are broadly predictable, so that ethical decisions can be made with reasonable confidence, is aware that it does not always work out like that in real life. Ecclesiastes is often regarded as in a sense Wisdom's own self-criticism, as a counterbalance to the broad optimism of Proverbs. It refuses to ignore the brutal realities of life in this world (some have said it is the Hebrew Bible's best commentary on Genesis 3), the absurdities, the injustices, the way the

unexpected disaster can ruin our best endeavours, the unpredictability of life (how a tree will fall or the wind will blow) and above all, the menacing enigma of death. Yet in the midst of all these, Ecclesiastes remains both a theistic believer – this is still God's world and we are accountable to him – and a committed subscriber to the essential moral stance of Yahwism – to fear Yahweh and keep his commandments (12:13), for that is what it means to 'remember your Creator' (12:1).

In conclusion to this first main section, then, we have seen that ethical decisions in the Old Testament were made first of all in response to God as creator. That includes: a monotheistic stance which both excludes the moral degeneracy of polytheism and also simplifies ethics to a fundamentally single choice – to love and obey Yahweh, or not to; basic confidence in the world as a place created and ordered by God in such a way that moral choices matter and have predictable moral consequences that can be known and anticipated; a high degree of 'secular' freedom in how we live in the earth, unfettered by the bondage of occultism, sacral taboos and the fear or manipulation of magic; a primary regard for the value of human life as made in the image of God, which both sets the shedding of innocent blood near the top of the list of ethical negatives and sets the equality of all human beings near the top of the list of ethical positives. And we have seen that the ethical values that flow from these sources are to be preserved and lived out, even in the midst of a cursed earth and a fallen humanity which constantly undermine, deny or reverse them.

II. RESPONDING TO THE GOD OF COVENANT PURPOSE

The God who created our world and then watched us spoil it chose neither to destroy it nor us, but instead to commit himself under covenant to a project of ultimate redemption and recreation that would involve the whole of the rest of time and space. This is the scope of what God initiated through his dealings with Abraham, beginning in Genesis 12. It is the covenant of grace which stands behind all subsequent

acts of God in history, for it represents God's commitment to the ultimate good of humanity. 'In you shall all the families of the earth be blessed'. The universal scope of this promise echoes throughout the patriarchal narratives (Gen. 18:18, 22:18, 26:4f., 28:14) and then on through the rest of the Hebrew Bible.

Teleological ethics

A major effect for ethics of this commitment to a covenant purpose of redemption on God's part is the injection of hope. We live within history and all our ethical decisions and actions are subject to its apparent uncertainties. As Ecclesiastes observed so long ago, it is easy to succumb to the meaninglessness of life if we cannot see beyond even our own lives, let alone fathom a grand design to 'life, the universe and everything'. Ethics becomes little more than short term expediency for a slightly more tolerable social existence in our short allotted span. From such nihilism we are rescued only by the teleological view of history which sees an ultimate goal declared by God's covenant promise to Abraham and amplified in the rest of the Hebrew Bible to include a whole new creation. There is a future. There is hope. There is purpose. With such foundations, ethics is worth the effort. The empirical impact of this eschatological context for OT ethics is rather indirect, but still discernible and we shall take it up shortly.

The people of God

The second very significant dimension of the covenant with Abraham for biblical ethics was the promise of a people. God's answer to a world of nations scattered in arrogance and strife, which was the world portrayed through the story of the tower of Babel in Genesis 11, was to create a new community. It would be a people descended from Abraham and blessed as he was, but who would ultimately be the vehicle for the blessing to the whole world of nations. And it would be a people whose contribution to that purpose would be by their ethical distinctiveness. Simply being Israel was an ethical agenda

and mission in the midst of the world. To be an Israelite was to be called to respond to God's covenant purpose for the nations by living as the people of God in their midst.

This may not seem to fit with the common view that the covenant with Abraham was unconditional. But I question whether that view is correct. In a sense all God's covenant arrangements in the Bible are unconditional in that they do not depend for their initiation on any action or merit of ours and in that they will be fulfilled ultimately by God's grace and not our power to sustain our response. Yet at the same time, all the covenants recorded in scripture are also conditional in the sense that a response is required. In the case of the covenant with Abraham this was not merely the personal requirement of faith and obedience on his part but included also the intention that the people descended from him should be committed to the way of the Lord in full ethical obedience.

The clearest expression of this is Genesis 18:19.

I have chosen him *so that* he will direct his household and his children after him to keep the way of the LORD by doing righteousness and justice *so that* the LORD may bring about for Abraham what he has promised him.

The context of this verse is God's imminent judgement upon Sodom and Gomorrah. It is, in fact, part of a conversation between God and Abraham while God, with his two angelic deputies, was on his way down, so to speak, to find out the truth about the cities and act accordingly. This makes the ethical heart of the verse even more notable. In the midst of a world characterised by Sodom – whose evil is causing an outcry (vs. 20f., twice: *tsa'qah*: *one wonders if the word play is intentional here, as it certainly is in Isa. 5:7*, where 'righteousness' (*tsedaqah*) and 'a cry' (*tsa'qah*) form a contrast parallel to that between 'justice' (*mishpat*) and bloodshed). The presence of these two phrases, 'The way of Yahweh' and 'doing righteousness and justice' (both of which would come among the top five of the most used summaries of OT ethical values), here in the patriarchal narratives shows that Israel's

identity as a distinct ethical community comes well before the Sinai covenant and Mosaic law. It was something written into their genetic code, so to speak, while they were as yet in the loins of Abraham. In fact, such ethical distinctiveness is put forward here by God himself as the very reason for the election of Abraham: 'I have chosen him so that ...'. The sense of purpose is very strong in the verse. Election means election to an *ethical* agenda in the midst of a corrupt world of Sodoms.

But that ethical agenda is itself only part of a still wider purpose. The goal of the verse moves on into a third purpose clause: '... so that the Lord may bring about for Abraham what he has promised him'. That is a clear reference, in the light of the preceding verse, to God's ultimate intention to bring blessing to all nations through the descendants of Abraham. That is God's mission, God's universal agenda. That too was the reason for the election of Abraham. What is therefore highly significant in the structure of the verse, syntactically as well as theologically, is the way ethics stands as the middle term between election and mission. The distinctive quality of life of the people of God, committed to his way of righteousness and justice, stands as the purpose of election on the one hand and the means to mission on the other. It is the fulcrum of the verse.

Ethics and eschatology

What we have seen, then, is that Israel was called to specific forms of ethical life in order to facilitate God's purpose of bringing the blessing promised to Abraham to the nations. Old Testament ethics is set in a universal and eschatological framework, linked to the mission of being the nation for other nations. This was a dimension of their calling that Israel tended to forget and so it could not be called common or widespread. But there are echoes of it in some places in the rest of the Hebrew Bible.

i) Psalm 72

There are a number of connections between the Abrahamic covenant and the covenant with David.⁴ Among them is an interest in the universal scope of what God was doing.

In David's response to God's covenant promise, for example, there is the awareness that what God would do through the house of David would become a talking point among the nations (2 Sam. 7:25f.). The prayer of Solomon at the dedication of the temple (which was the historical outcome of the immediate desire of David that had led to the declaration of God's covenant with him), has the remarkable section asking God to fulfil the prayers of foreigners who will pray to him there having heard of his reputation (1 Kgs. 8:41–43). The motive behind the prayer is that 'all the peoples of the earth may know your name and fear you'. God's ethical demands on the house of David were written into the covenant from the start in the sonship response of obedience (2 Sam. 7:14f.). They had in any case been spelt out in the law of the king in Deut. 17:14–20, which unmistakably put the king under the covenant law of Sinai, with its demands for justice and protection of the weak. This was precisely what so many kings failed to do. Towards the end of the monarchy, Jeremiah stood at the gate of the royal palace itself to declare the ethical requirement on the incumbents of David's throne – a declaration which clearly subordinated Zion to Sinai (Jer. 22:1–3). Note that the nations are in view again, if only in bafflement (v. 8f.).

The clearest link between the universal scope of the Davidic ideal and the ethical demand is found in Psalm 72. In the form of a prayer for the king, it concentrates strongly on the various forms of moral government that should flow from it, emphasizing yet again the socio-ethical combination of 'righteousness and justice' which he, as the embodiment of Israel, should manifest *par excellence*. And in v. 17 it looks beyond Israel to the rest of the world, with a clear echo of the Abrahamic covenant of blessing to the nations.

All the nations will be blessed through him (*i.e.*, in this context, the royal son of David, ruling in justice) and they will call him blessed.

The main thrust of this Psalm is that if the king leads the nation in line with God's moral requirements then, first of all, the nation itself will enjoy peace and prosperity.

But beyond that, by linking the king's rule to the Abrahamic covenant, the Psalmist makes the point that God's purpose of blessing for the nations is inseparable from the ethical quality of life among his own people.

ii) *Jeremiah 4:1–2*

The same thought exercised Jeremiah's mind as he called the people to repentance at a time, probably early in his ministry, when that was still felt to be a possibility. In 4:1–2, Jeremiah first urges the people to renounce idolatry and make their worship and general social life (which is probably what is meant by swearing 'as the LORD lives') compatible with 'truth, justice and righteousness'. Only such a radical return to the covenant demands would be credible as a genuine 'return' to Yahweh (4a, which follows the lengthy exposition of the 'return' sub-theme in ch. 3). But what if they do respond thus? The fact that judgement would thereby be averted from Israel herself is taken for granted and Jeremiah's vision skips forward to a more universal vision, and another clear allusion to the Abrahamic covenant:

Then the nations will be blessed by him
and in him they will glory (Jer. 4:2b)

Clearly Jeremiah believed that the quality of Israel's ethical life was not just an end in itself, but was supposed to have far-reaching consequences for the nations as well. Much more was at stake in the matter of Israel's moral and spiritual repentance than just saving Israel's own skin from judgement.

iii) *Isaiah 48:1, 17–19*

In the following generation, those who had failed to heed the warning of Jeremiah and the pre-exilic prophets heard the almost wistful voice of God ruefully pondering on what might have been the case if they had done so. In v. 1, the prophet makes a similar point to that of Jeremiah above: the people were claiming the name of God's people and were using his name in worship and social life. But all this was contradicted in their practical life by the absence of 'truth and righteousness'. Then, in vs. 17ff., in a kind of 'unrealized eschatology', God indulges in a very human kind of 'if only ...'. V. 19

effectively says that if only Israel had been the community of obedience and righteousness that he desired and planned for them, then the promise to Abraham could have been fulfilled! The point is rhetorical and hypothetical, of course, and not to be pushed literally. But it does very strongly bind together again the link between God's redemptive purpose for humanity, as signalled in the Abrahamic covenant, and his ethical demand on Israel as the people of God.

iv) Folly in Israel?

The above examples are taken from Israel's worship and the words of the prophets. Thinking empirically, I cannot point to any examples from the narratives where one could argue that an ethical decision or stance was governed by this consideration, at least explicitly. Nevertheless it is apparent that there was an awareness that Israel was called to a high moral standard as a distinctive of national identity. I wonder if such a concept lies, almost sub-consciously, behind the expression that occurs several times 'folly in Israel'. When certain events happen that are abnormally wicked, the verdict on them, whether in the mouth of participants in the events, or in the interpretation of the narrator, is that such things ought not to be done in Israel. Israel is called to a better way, and such things must be ruthlessly excluded. The expression features in the following passages: Gen. 34:7; Deut. 22:21, Josh. 7:15, Jdg. 19:23, 20:6, 10; 2 Sam. 13:12.

III. RESPONDING TO THE GOD OF REDEMPTIVE ACTION

The God who declared his covenant purpose to Abraham went on to act in accordance with it in the historic deliverance of Israel from Egypt. The exodus is explicitly said to be motivated by God's faithfulness to his covenant with Abraham. And within three months of the event, God introduced Israel to the ethical implications of what had happened to them.

Priestly and holy

You yourselves have seen what I did to Egypt, and how I carried you on eagles'

wings and brought you to myself. Now if you obey me fully and keep my covenant, then out of all nations you will be my treasured possession. Although the whole earth is mine, you will be for me a kingdom of priests and a holy nation (Ex. 19:4-6).

This is a crucial text. It is a hinge between the redemptive history of the exodus and the law and covenant texts that follow. In these verses God gives to Israel an identity and a mission, which is the basis for the ethical demands of the law. And behind both stands the redemptive action of God himself. So by way of preface to all the detailed legislation to follow, the fundamental ethical principle is that God's requirements depend, first, on what God himself has done and, second, on who Israel is. We shall look at both of these.

i) God's initiative and universal interest

'You have seen what I have done . . .'. Just as he would later do when introducing the ten commandments, so here God begins with a historical reminder of his own action. For those listening on this occasion it was a recent memory. Three months previously they had been slaves in Egypt. Now they were free. And God reminds them that it had been because of his own initiative of grace and promise-keeping. The importance of this cannot be overstated, for it is a principle running through the whole of biblical ethics. Whatever moral endeavours we may make can never be more than a response to what God has already done for us. The priority of grace over law was not a New Testament discovery or revolution, but built into the nature of divine-human encounter from the beginning and an explicit part of the covenant with Israel. We will note the theme of gratitude as a motivation for some OT laws later.

But even as the historical reference homes in on God's special action for Israel, his 'treasured possession', two phrases make sure that the perspective stays broad – as broad as God's concern for 'all nations' and 'the whole earth'. Israel as God's special possession were not his exclusive possession, for he can say 'the whole earth is mine'. Even while they had been in Egypt God had made this clear, in word and deed, to Pharaoh

(Ex. 9:14, 16, 29). So, although at this point in the canonical story the focus is primarily on Israel and the unique redemptive and covenant relationship between them and God, the universal scope of the Abrahamic covenant has not been lost sight of. Whatever ethical demands follow must be set not only in the immediate historical context, but in the same broad context that we sketched above in section II.

ii) *Israel's identity and moral obligation*

Having laid the foundation of his own redemptive action and universal concern, God goes on to spell out the roles and mission of Israel in two phrases which echo elsewhere in the OT and indeed are picked up and applied to the church in 1 Peter 2:9. 'You shall be for me a priestly kingdom and a holy nation.' It is the qualifying terms, priestly and holy, which are significant. That is the kind of kingdom and nation Israel were to be in the midst of the world of nations. Each term deserves some explication for both are key words in Israel's ethical system.

a) *Priestly*. A priest in OT Israel was someone who stood in between God and the rest of the people. He was a mediator in both directions. On the one hand he represented God to the people, both in his life and example, but especially through his responsibility for teaching the law (Lev. 10:9–11, Deut. 33:8–10, Jer. 18:18, Hos. 4:6, Mal. 2:1–9). Through the priest, then, the people *could know God*. On the other hand, he represented the people before God, since it was his task to bring the sacrifices and to make atonement for the people at the altar. Through the priest, then, the people *could come to God*.

So it is with this double significance that God says to Israel as a *whole community*, 'you are to be my priesthood in the midst of the nations of the earth'. On the one hand, Israel would represent the true God to the nations – revealing his will, his moral demands, his saving purpose, etc. Through Israel, other nations *would know Yahweh*. But also, it would be through Israel that God would eventually bring the other nations to himself in redemptive, atoning, covenant relationship. Through Israel, other nations

would come to Yahweh. Later prophets pick up both ideas: the law of God going out from Israel to the nations, and other nations coming up to God to or through Israel (or Jerusalem). The priesthood identity of Israel thus gives to OT ethics yet another dimension of 'missionary' relevance. Right at the start of their historical journey, God sets their ethical agenda in the context of their mission in the midst of the nations.⁵

b) *Holy*. The word does not mean that Israel were to be extra specially religious. Rather it has the sense of distinctiveness and difference. Israel would be a nation as other nations, but they were to be holy – different from the rest of the nations. The so-called Holiness Code expresses this very succinctly:

You must not do as they do in Egypt, where you used to live, and you must not do as they do in the land of Canaan, where I am bringing you (Lev. 18:3).

This is the practical implication of the priestly doctrine of Israel's election from among the nations:

You shall be holy to me; for I Yahweh am holy, and have separated you from the people that you should be mine (Lev. 20:26).

Even the foreigner Balaam recognized this conclusive sense of distinctiveness about Israel (Num. 23:9).

The outworking of this characteristic affected every dimension of national life, including their religion, but permeating social, economic, political and personal affairs also. This is most clearly seen in Leviticus 19, a chapter full of very practical laws for daily life, all under the heading 'You shall be holy, as I, Yahweh your God, am holy'. Some of the laws in this chapter have to do with the cultic life of Israel, but the majority are social in nature. Holiness affected more than the ritual area of life. What you do with your agricultural produce is part of holiness (9f., cf. Dt. 24:19). Holiness also dictates fair treatment and payment of employees (13, cf. Dt. 24:14); practical compassion for the disabled and respect for the elderly (14, 32, cf. Dt. 27:18); the integrity of the judicial process (15 cf. Dt. 16:18–20); safety pre-

cautions (16b, cf. Dt. 22:8); ecological sensitivity (23ff., cf. Dt. 20:19f.); equality before the law for ethnic minorities (33f., cf. Dt. 24:17); honesty in trade and business (35f., cf. Dt. 25:13ff.). In short, to love your neighbour (and even the stranger) as yourself (18, 34), is not a revolutionary love ethic initiated by Jesus but the fundamental ethical demand of Old Testament holiness.

John Gammie's recent book, *Holiness in Israel*,⁶ very helpfully distinguishes the different responses to the demand to be holy that are found in the priestly materials, the prophetic books, and the Wisdom tradition. For the priests, holiness required fundamental cleanness in every part of life. For the prophets, holiness must be demonstrated in societal justice. For the Wisdom schools, holiness must be seen in personal and practical morality. The categories are helpful, but not, of course, mutually exclusive. For example, Gammie appreciates that Leviticus 19 is a most important chapter in demonstrating that the priestly tradition was not concerned merely with the cultic expression of holiness. It not only contains most of the decalogue in one way or another, but also echoes many of the concerns of the Deuteronomic and prophetic movements (not to mention its being a major source behind the ethical teaching of the epistle of James).

[For the authors of the Holiness Code] the meaning of the divine challenge to be 'holy (ones)' extends far beyond the idea of 'separation' from other peoples to include the deepest kind of ethical and humanitarian concerns. . . . Not only are proper attitudes and duties toward fellow human beings enumerated in this chapter as the requirements of holiness but also proper duties and attitudes toward God – among which reverence especially is emphasized (vv. 14, 32). . . . Leviticus 19 must clearly be ranked as one of the high points of Old Testament ethics, along with Amos 5, Micah 6, Ezekiel 18, and Job 31. . . . It is thus altogether misleading and a caricature of the priestly understanding of holiness to reduce it to a set of rules pertaining to purity . . . (pp. 33f.).

Obeying the law

The first response, then, to God's redemptive action was for Israel to recognize their own identity and mission in the world, as God's priesthood, called to be holy – distinctive in every area of life. That having been grasped, it was then given detailed and specific content in the law itself. The logic of Exodus 19:5 is that *if* Israel will obey the law and keep the (Sinai) covenant, *then* they can function as God's priesthood in the midst of the nations. That is, obedience to the law is a condition of the fulfilment of their mission, not a prior condition of their redemption. That had already been accomplished, as God repeatedly insists. All else is response. But the response is essential to God's purpose for them. Once again we see the vital link between ethics and mission.

Setting the Old Testament law in this perspective (God's redemptive action and human response to it) is helpful in softening the otherwise starkly deontological flavour of the law. In the popular mind, 'Old Testament ethics' is used as a shorthand for absolute rules, mostly beginning 'Thou shalt not', and sanctioned by severe retributive punishments. Like all caricatures, this popular impression exaggerates a feature of the Old Testament which nevertheless does exist. The covenant relationship between Israel and God entailed obedience to 'laws, statutes and ordinances'. Ethics certainly involved rules, not just results. But the important thing is that the Old Testament's deontology was as theistic as its consequentialism. The authority of the law was not that of abstract ethical absolutes but the authority of the personal God whom they knew as creator and redeemer. Obedience to the law was thus not just conformity to the rules *per se* but personal loyalty to the God who gave them.

Making ethical decisions in the Old Testament, then, certainly took account of obeying God's law (to the extent it was known – a point discussed further below). But the law itself contains a high degree of 'motive clauses' which clarify why and how the law was to be obeyed, and some of these can be illustrated empirically from other parts of the Old Testament.

i) *Love and gratitude*

The very juxtaposition of God's redemptive action with the moral demand of the law creates the impression that the latter is viewed as the appropriate response of those who have enjoyed the blessing of the former. The impression is confirmed by the heavy emphasis on this motivation for obedience in Deuteronomy 4–11. The God who loved Israel's forefathers enough to rescue their descendants from slavery is a God to be loved in return, with a covenant love expressed in obedience. Significantly, the area of law where this motive of gratitude for historical deliverance is most pressed is that which concerned the poor, the stranger, the debtor, the slave – the very conditions from which God had rescued Israel (e.g. Ex. 22:21, 23:9, Lev. 19:33–36, 25:38, 42f., 54f., Deut. 15:15).

There are some examples in the narratives of decisions being taken in the light of God's historical example. These do not simply go back to the paradigmatic history of exodus to conquest, but sometimes set particular decisions in the light of an act of God in the immediate past. Saul's choice of mercy over revenge (1 Sam. 11:12f.) and David's choice of equal shares of the booty (1 Sam. 30:22–25) were both based on immediately prior acts of Yahweh. Likewise it is characteristic of Psalms of individual thanksgiving (and some parts of Psalms of lament) to make a renewed commitment to obedience and upright living out of gratitude for an experience of God's deliverance or blessing (e.g. Ps. 40:6–8):

ii) *Imitation of Yahweh*

The way God had acted on behalf of Israel was not merely to provide the motive for ethical obedience but also the model for it. This is implied in the common expression for obedience to the law, 'walking in the way of the Lord'. In Deuteronomy 10:12–19 this motive of imitation (17b–19) is added to the motive of gratitude (15).⁷

The life of David again affords an example of this particular influence on conduct. His treatment of Mephibosheth in 2 Samuel 9 arises from a deliberate desire to show 'the kindness (*hesed*) of Yahweh' to any survivor of the house of Saul, for the sake of his promise to Jonathan. The expression prob-

ably means not only the *hesed* (faithfulness to a commitment) which Yahweh commands, but also that which he characteristically shows. Likewise again, the Psalms give evidence that this dimension of ethics featured in Israel's worship. The constant praising of Yahweh for his *ethical* attributes was bound to have a sub-conscious effect on the ethical conscience of the worshipper. But it was not always left at the sub-conscious level. Psalms 111 and 112 are parallel acrostic Psalms clearly meant to be taken together. The first is a descriptive praise of Yahweh, the second a description of the man who fears Yahweh. In several places the cross parallelism between the two is striking and must be deliberate. Note the following (the verse numbers are the same for both Psalms):

- 3 their righteousness endures for ever
 - 4 both are gracious and compassionate
 - 5 God provides food; the righteous man is generous, and just
 - 7 God is trustworthy; the righteous man is trusting
 - 9 God provided redemption; the righteous man scatters gifts to the poor (used by Paul to encourage Christian giving, 2 Cor. 9:9).
- Again one is led to marvel at the poverty of so much Christian hymnody in making such direct links between the ethical character of God and the ethical quality of life required of the worshipper (cf. Pss. 15 and 24).

iii) *For our own good*

Obedience to the law is not an arbitrary or inexplicable duty, but is constantly buttressed by the assurance that it is for our own good. This is the thrust of the exhortations in Deuteronomy (e.g. 4:40, 5:33, 6:24f., 30:15–20, etc.). Psalm 72 links together the degree of obedience to the law on the part of the king, as representative and pace-setter for the whole community, with the degree of blessing and prosperity enjoyed by the nation. Conversely, the prophets can link together economic or political disaster with practical disobedience (e.g. Hosea 4). Nehemiah counteracts the greedy kind of self-interest that had led to exploitation and impoverishment among the post-exilic community with a higher level of self-interest in

his appeal to the wealthier to 'walk in the fear of Yahweh' lest his judgement fall on the whole nation (Neh. 5).

In these ways, the law is anchored in the covenant reality, which was the personal relationship between Yahweh and not just Israel collectively but also every Israelite. That is why the language of Israel's worship which is richest in praise of the law sees it as the prime way of maintaining, expressing and enjoying that relationship which God had made possible by his redemptive righteousness. The ethos of Psalms 1, 19 and 119 is light years distant from the bondage of legalism. True, day to day ethical decisions must be made in obedience to God's law. Perhaps that makes the 176 verses of Psalm 119 the lengthiest piece of personalized deontological ethics in the Bible! But the author could never be accused of rule-book morality. On the contrary, it is in obedience that, paradoxically, he finds the greatest peace, security and freedom.

I will always obey your law, for ever and ever.

I will walk about in freedom, for I have sought out your precepts (44f.).

Knowing the law

Canonically, then, it is clear that ethical decisions in the Old Testament were related to the moral authority and explicit detail of the law. Empirically, however, we must ask how the law would have been known in Israel. There were two main mechanisms for dissemination of knowledge of the law and its moral demands.

i) *The family*

Much stress is laid on the teaching role of the family. This is not only seen in the hortatory chapters of Deuteronomy (e.g. 6:7, 11:19, 32:46f.), but is also reflected in the Wisdom tradition. The head of each household had a primary responsibility in this domestic education. Some scholars have also detected the evidence of ancient Israelite catechetical materials in the texts where a father is instructed how to respond to a son's questions concerning vital events in Israel's history and also about the meaning of the law itself (Ex. 12:26f., 13:14f., Deut. 6:20–

24, Josh. 4:6f., 21–23).⁸ I have discussed this familial dimension to Israel's ethical life elsewhere.⁹ The expectation that the moral ethos of Israel should be handed on from father to children is thrown into relief by two notable occasions when it was not met: the failure of Eli's sons (1 Sam. 2:12–17), and even more poignantly, the failure of Samuel's (1 Sam. 8:1–5).

ii) *The priests*

The teaching function of the priests is often forgotten because of their role in the sacrificial system, but as we saw above, it was of vital importance. It was virtually part of their ordination charge (Lev. 10:10f.). It is put before their sacrificial role in the blessing of Moses (Deut. 33:10), and is the sole, almost proverbial, function attributed to them in Jeremiah 18:18. A reforming king like Jehoshaphat turned to the levitical priests to assist in the dissemination and administration of the law under his judicial arrangements (2 Chron. 19:4–11). Similarly, Ezra employs Levites in his mass programme of 'theological education by extension' in the restored post-exilic community (Neh. 8). Thus, it was through the priests that the people should have known the moral will of God. The prophets' quarrel with the priests was precisely that they had failed in their teaching role, and thus the people, deprived of knowledge of the law were understandably living in disobedience to it (Hos. 4:4–9, Mal. 2:1–9).

In spite of the failures in both mechanisms, there is evidence that apart from the periods of rampant paganism and moral decadence (such as the reign of Manasseh), average Israelites shared a common ethical ethos which was substantially informed by the major distinctives of the Mosaic law. That evidence is to be found in the ethical 'typologies' that are found here and there; that is, the portraits of typically righteous or unrighteous behaviour. These are very revealing precisely because they are not in a legal context, but reflect the extent to which the values of the law penetrated the commonly accepted and assumed values of society. Examples of such lists are found in the narratives (e.g. 1 Sam. 12:1–5), in the Psalms (15, 24), in the Wisdom tradition (e.g. Job

31), and in the prophets (e.g. Ezek. 18). Again, this is material which I have compared in more depth elsewhere.¹⁰ The most notable feature of all these lists is the extent to which they combine what we would call private and public morality – everything from inward thoughts to social responsibility. The narratives also provide some evidence of decisions and actions being taken either explicitly or implicitly in relation to a particular law (e.g. 1 Sam. 28:3, 2 Sam. 11:4, 12:6, 2 Kgs. 14:6).

CONCLUSION

It is clear from all our discussion that Old Testament ethics overflow any attempt to pour them into a single category. The superficial appearance of being exclusively deontological, because of the prominence and priority of the law in the canonical order of the Hebrew Bible, has to be balanced in several ways. We have seen that the Old Testament itself engages in several kinds of consequentialism and indeed urges the believer to look to the ends of any course of action and evaluate it thereby.

Furthermore, the narratives put before us, usually without much moralistic comment, cases where clashes of moral rules occur and the actors in a story have to make choices according to some implicit prioritizing even of the ten commandments. Saving life appears to justify telling lies (1 Sam. 19:14ff.). Sheer survival seems to demand it also (e.g. 1 Sam. 21:2ff.), though the narrator may be concealing an ethical critique behind the wonderfully ironic compliment that the pagan Achish pays to David who has repeatedly lied to him (1 Sam. 29:6–9, cf. 27:10–12). Another pagan, Abimelech, actually teaches the father of Israel a lesson on the priority of truth-telling over personal protection (Gen. 20).

The ambiguity of situations in themselves is also recognized. Had David slain Saul in the cave or the camp (1 Sam. 24 and 26), both he and even Saul acknowledged that he could have felt morally justified in taking the life of one intent on killing him. His men added to an instinctive situation ethics the theological argument that God himself had engineered the situation for that very pur-

pose. But David (in a rare Old Testament reference to the conscience, 24:5) places a prior principle above the apparent demands of the situation, namely the sanctity of one anointed by God, and chooses the still higher principle of entrusting just retribution to God himself (12) almost as if he had just read Romans 12:17–21 (which is, of course, based on OT texts). On that occasion his own moral reasoning triumphed over an instinctive and opportunist ethic. On another, it was the calm moral reasoning of a woman that prevented him carrying through an emotional and vengeful course of action against Nabal. Abigail's arguments (1 Sam. 25:26–31) included a mixture of deontology (the sanctity of human life, the wrongness of innocent bloodshed, and of taking personal vengeance) and consequentialism (the later effects on David's conscience as king of what he was now planning in hot blood). These kinds of examples of ethical argument and decision in the Old Testament are an illuminating side-light on the more didactic material.

Finally, we have to face the question of whether the ethical teaching of the Hebrew Bible is still authoritative for Christians, or relevant at all to the wider world of peoples and nations outside the covenant of grace. I cannot agree with either the theonomist view which advocates literal (but sometimes curiously selective) obedience to the Mosaic law, or the kind of dispensational millennialist view which demotes or postpones the importance of the Old Testament for Christians in a way that seems incompatible with the words of Jesus and Paul.¹¹ My own view, which I have tried to set out in more detail in *Living as the People of God*, is that there are scriptural grounds in both Testaments for regarding Israel as God's model, a paradigm for both the people of God throughout history and for the nations as well. This depends partly on the fact that Israel were never meant to be 'a law unto themselves', but were chosen precisely because of God's wider purposes for the rest of humanity. So although the ethics of the Old Testament are very particular, historical and specific, they intentionally had a universal relevance from the beginning. God's revelation and redemptive action in Israel

were explicitly unique, as we have seen. But once we accept both the moral consistency of God and the fact that Israel were called for the sake of the nations, there is an essential continuity between what he required of Israel and what he requires of all human beings, including but not confined to Christians. Thus I would argue that the historical particularism and specificity of Old Testament ethics does not restrict but rather sharpens their universal relevance.

In my book I explain the use of 'paradigm' as follows:

A paradigm is something used as a model or example for other cases where a basic principle remains unchanged, though details differ. It commonly refers, for example, to patterns in grammatical inflection – a verb, say, taken to exemplify the way endings or prefixes will go for other verbs of a similar type. A paradigm is not so much imitated as applied. It is assumed that cases will differ but, when necessary adjustments have been made, they will conform to the observable pattern of the paradigm.

The social relevance of Israel is to be seen as paradigmatic. Indeed, I would regard 'paradigm' as a useful category for ethically understanding and applying the Old Testament itself. This way of looking at the social life, institutions and laws of Israel protects us from two opposite dangers.

On the one hand it means that we do not think in terms of literal imitation of Israel. We cannot simply transpose the social laws of an ancient people into the modern world and try to make them work as written. That would be tantamount to taking the paradigms of a grammar book as the only words one could use in that particular language. The paradigms are there, not to be the sum of possible communication ever after, but to be applied to the infinite complexities of the rest of the language.

On the other hand, the social system of Israel cannot be dismissed as relevant only within the confines of historical Israel, and as totally inapplicable to either the Christian church or the rest of man-

kind. If Israel was meant to be a light to the nations (cf. Is. 49:6), then that light must be allowed to illuminate.¹²

What we must do, then, when seeking to apply the relevance of any OT law, for example, is to question the text in order to discover the objective of the law and then seek to preserve that objective while changing the context from then to now, from there to here. We need to ask questions like: What state of affairs is this law aiming to produce? What kind of situation is it trying to prevent? What category of people is it trying to protect because of their vulnerability or to restore because of their loss? What kind of person is it trying to restrain because of their power or to punish because of their wickedness? What moral principles underlie it? What values and priorities does it embody? What is the balance of creation ideals and fallen realities, of justice and compassion, in this law? Then, having thought deeply through all these dimensions of the law in its Israelite context, one has the challenging task of thinking about our own society and asking, what are comparable situations, persons, principles, values and objectives in our own context? What kind of action – legal, personal, collective, charitable or statutory – will be compatible with the paradigm of the OT law? What existing laws or customs in our society should we critique as being out of line with the biblical paradigm? How can we fulfil its objectives in a very different (or sometimes not too different) human context?

That at least is the beginning of our task. From there we would have to go to fill out the whole Old Testament picture, drawing on the riches of its narratives, prophets, worship and wisdom. And then, of course, we have to set all our reflections in the light of the New Testament, relating Old Testament moral teaching to our status of redemption in Christ, our freedom in the Holy Spirit, our fellowship in the church and our eschatological hope. But all that is another story!

1 O. O'Donovan, *Resurrection and Moral Order*, (IVP, 1986) p. 61.

2 A very lucid account of it is to be found in R. Higginson: *Dilemmas: A Christian approach to moral decision-making* (Hodder and Stoughton, 1988), chs. 2 and 8.

- 3 This is not universally accepted among scholars of Israelite and comparative ancient Near Eastern Law, but it is a view with strong supporters. I have discussed the issue, with full bibliography in *God's People in God's Land: Family, Land, and Property in the Old Testament* (Eerdmans, 1990), pp. 156–60.
- 4 These have been thoroughly explored by R.E. Clements, *Abraham and David* (SCM, 1967).
- 5 This understanding of the text is reinforced by the way it is used by Peter, who binds together the priestliness of God's people (Christians, including Gentiles whom he is addressing), their witness to God's saving action, and their ethical obligation to live visibly good lives in the midst of a watching world (1 Pet. 2:9–12).
- 6 John G. Gammie, *Holiness in Israel*, Overtures to Biblical Theology (Fortress, 1989).
- 7 I have discussed more fully these dimensions of motivation for Old Testament ethics in *Living as the People of God* (IVP, 1983), ch. 1.
- 8 See J. A. Soggin, 'Cultic-Aetiological Legends and Catechesis in the Hexateuch', in *Old Testament and Oriental Studies*, Biblica et Orientalia 29 (1975), pp. 72–77.
- 9 In detail, in *God's People in God's Land*, chs. 2. and 3; and in a more applied way, in *Living as the People of God*, ch. 8.
- 10 In *Living as the People of God*, ch. 9.
- 11 For a representative survey of the theonomist view, see Greg Bahnsen, 'Christ and the Role of Civil Government' in *Transformation*, 5.2 and 3 (1988), and for a comparable dispensationalist view, see Norman Geisler, 'Dispensationalism and Ethics', *Transformation*, 6.1 (1989).
- 12 *Living as the People of God*, pp. 43f.

- **The Doctrine of the Trinity in Augustine's *De Civitate Dei***
- ***La Doctrine de la Trinité dans la Cité de Dieu***
- ***Die Lehre von der Dreieinigkeit in Augustinus De Civitate Dei***

Gerald Bray, Oak Hill College, London, England

SUMMARY

It is one of the more curious features of Augustine's writings that his *magnum opus* on the City of God should contain so few references to the Trinity, when in several other places, including letters to private individuals, he expounded the subject at some length. It is all the more surprising when we remember that he was still working on the *De trinitate* when he began to write the *De civitate Dei*. However, although references to the Trinity in *De civitate Dei* are few, the evidence suggests that they were written at a time when Augustine had broken off work on the *De trinitate*, and that the thought which they contain may contribute to our understanding of the last three books of that more specialised work.

Augustine refers to the Trinity in *De civitate Dei* X, 23–24a; XI, 10 and XI, 24–29. It is the last of these passages which is the most important, because in it Augustine expounds his understanding of the image of God in man as the image of the Trinity, a theme which had already occupied him in *De trinitate* and which would form much of the substance of the last section of that treatise. He also discusses, in somewhat broader terms, the relationship of the Trinity to the created order in general.

Rejecting classical Neoplatonism, Augustine nevertheless uses Platonic categories when he defines God as the Simple and the Good. By a tortuous line

of argument, he concludes that the Holy Spirit combines the goodness, as well as the holiness of the other two Persons, so that the goodness of God is a trinitarian concept. Given that this goodness is reflected in creation, we must conclude that the created order reflects the Trinity as well as the unity of God.

When expounding the link between God and man, Augustine does not focus on the mind, as did the Neoplatonists, but on being. Man is inferior to God in that his being is only relative, whereas God's is absolute, but man differs from other created beings in that he is aware of his being and loves it. No-one, says Augustine, would voluntarily surrender his being or his intellect, because his love for these is too great. Being, intellect and love create a trinity in man, which it is possible to understand and control. It is when a man acts unconsciously that he is led into sin, and the trinitarian image is abused.

Because of the way in which he links the Trinity to creation, Augustine comes closer in the *De civitate Dei* to what later generations would call a natural theology that he does in the *De trinitate*. At times his argumentation is also more profound than in the more detailed work, and so it is not surprising that these passages of the *De civitate Dei* exercised a disproportionate influence on the developing natural theology of later generations.

RÉSUMÉ

C'est une des caractéristiques les plus curieuses des écrits de s. Augustin que son *magnum opus* sur la Cité de Dieu contienne si peu de références à la Trinité, alors qu'ailleurs, même dans des lettres adressées à de simples particuliers, il expose le sujet dans toute son ampleur. On s'en étonne d'autant plus qu'on se souvient qu'il travaillait encore à la *Trinité* lorsqu'il a commencé à écrire la *Cité de Dieu*. Néanmoins, bien

que les références à la Trinité soient peu nombreuses, des indices suggèrent qu'elles furent écrites à un moment où s. Augustin avait interrompu son travail sur la *Trinité*, et que la pensée qu'elles contiennent peut nous aider à mieux comprendre les trois derniers livres de cet ouvrage plus spécialisé.

S. Augustin fait référence à la Trinité dans la Cité de Dieu X.23–24a, XI.10 et XI.24–29. C'est le dernier de ces passages qui est le plus important,

car s. Augustin y expose sa compréhension de l'image de Dieu en l'homme comme l'image de la Trinité, thème qui l'avait déjà occupé dans *la Trinité* et qui devait dominer la dernière section de ce traité. Il débat aussi, en élargissant quelque peu, de la relation de la Trinité à l'ordre de la création en général.

Rejetant le néoplatonisme classique, s. Augustin utilise pourtant les catégories platoniciennes quand il définit Dieu comme le Simple et le Bon. Par une succession sinueuse d'arguments, il conclut que le Saint-Esprit réunit la bonté, aussi bien que la sainteté, des deux autres Personnes, de telle sorte que la bonté de Dieu est un concept trinitaire. Etant donné que cette bonté se reflète dans la création, nous devons conclure que l'ordre créé reflète la trinité aussi bien que l'unité de Dieu.

Lorsqu'il expose le lien entre Dieu et l'homme, s. Augustin ne se concentre pas sur la pensée, comme le faisaient les néoplatoniciens, mais sur

l'être. L'infériorité de l'homme par rapport à Dieu est absolue; mais l'homme diffère des autres créatures par la conscience qu'il a de son être, et l'amour qu'il a pour lui. Personne, dit s. Augustin, ne renoncerait volontairement à son être ou à son intelligence, parce que l'amour qu'on leur porte est trop grand. L'être, l'intelligence et l'amour créent une trinité en l'homme qu'il est possible de comprendre et de contrôler. C'est quand un homme agit inconsciemment qu'il est conduit dans le péché, et que l'image trinitaire est altérée.

En raison de la façon dont il relie la Trinité à la création, s. Augustin est plus proche dans *la Cité de Dieu* que dans *la Trinité* de ce que la postérité appellera la théologie naturelle. Son argumentation, parfois, se montre plus profonde que dans l'ouvrage plus détaillé: il n'est donc pas surprenant que ces passages de *la Cité de Dieu* aient exercé une influence disproportionnée sur le développement ultérieur de la théologie naturelle.

ZUSAMMENFASSUNG

Einer der weniger verständlichen Punkte in Augustinus' Schriften besteht darin, daß er in seinem Hauptwerk über die Stadt Gottes sich so wenig mit der Dreieinigkeit befaßt, während er an verschiedenen anderen Stellen wie auch in seiner Privatkorrespondenz dieses Thema sehr ausführlich behandelt. Dies überrascht umso mehr, wenn man berücksichtigt, daß er zu Beginn seines Schreibens von *De Civitate Dei* noch dabei war, an *De Trinitate* zu arbeiten. Obwohl Augustinus sich in *De Civitate Dei* selten auf die Dreieinigkeit bezieht, spricht doch einiges dafür, daß diese Stellen zu einem Zeitpunkt entstanden, da Augustinus seine Arbeit an *De Trinitate* abgebrochen hatte. Deshalb kann der darin entwickelte Gedanke dabei helfen, unser Verständnis der drei letzten Bücher von jenem spezialisierten Werk zu vertiefen.

Augustinus bezieht sich auf die Dreieinigkeit in *De Civitate Dei* X,23–24a; XI,10 und XI, 24–29. Die zuletzt genannte Stelle ist am wichtigsten, weil Augustinus darin sein Verständnis des Bildes Gottes im Menschen als Ebenbild der Dreieinigkeit entfaltet. Dieses Thema hatte ihn schon in *De Trinitate* beschäftigt und sollte später ein wesentlicher Teil des letzten Abschnittes dieser Abhandlung werden. Er setzt sich des weiteren in einem breiteren Zusammenhang mit der Beziehung der Dreieinigkeit zur Schöpfungsordnung im allgemeinen auseinander.

Obwohl er dem klassischen Neoplatonismus zwar ablehnend gegenüberstand, macht

Augustinus von platonischen Kategorien Gebrauch, wenn er Gott als das Einfältige und das Gute definiert. Mit Hilfe einer verschlungenen Argumentation kommt er zu der Schlußfolgerung, daß im Heiligen Geist sowohl die Güte als auch die Heiligkeit der beiden anderen Personen vereinigt sind. Damit wäre die Güte Gottes ein trinitarisches Konzept. Aus der Annahme, daß sich diese Güte in der Schöpfung widerspiegelt, muß man folgern, daß die Schöpfungsordnung sowohl die Dreieinigkeit als auch die Einheit Gottes widerspiegelt.

Im Gegensatz zu den Neoplatonisten setzt Augustinus bei seiner Darlegung der Beziehung zwischen Gott und Mensch den Schwerpunkt nicht auf den Verstand, sondern auf das Sein. Dadurch, daß das Sein des Menschen nur relativ sein kann und Gottes Sein absolut ist, ist der Mensch Gott untergeordnet. Jedoch unterscheidet sich der Mensch von den anderen Geschöpfen dadurch, daß er sich seines Seins bewußt ist und sein Sein liebt. Kein Mensch würde sein Sein oder seinen Verstand freiwillig preisgeben, behauptet Augustinus, da er diese zu sehr liebt. Das Sein, der Verstand und die Liebe schaffen eine Dreieinigkeit in einem Menschen, die man verstehen und beherrschen kann. Indem ein Mensch unbewußt handelt, wird er zur Sünde geführt und das trinitarische Ebenbild mißbraucht.

Durch die Art und Weise, wie er die Dreieinigkeit mit der Schöpfung in Verbindung bringt, kommt Augustinus in *De Civitate Dei* einer in einer

späteren Generation so genannten Naturtheologie näher als in *De Trinitate*. Manchmal ist seine Argumentation tiefergehend als im detaillierten Werk, und deshalb überrascht

es nicht, daß diese Teile von *De Civitate Dei* einen unangemessenen Einfluß auf die sich entwickelnde Naturtheologie späterer Generationen ausübte.

INTRODUCTION

It is one of the more curious features of Augustine's writings that his *magnum opus* on the City of God should contain so little on the Trinity, when in several other places, notably in letters to private individuals, he expounded the subject at some length. It is all the more surprising when we remember that he was still working on *De trinitate* when he began to write *De civitate Dei*, and that the most original parts of the former work were almost certainly being thought out and written whilst he was engaged on the latter. That the two works should betray hardly any obvious relationship is a tribute to Augustine's ability to work out different, highly complex problems at the same time.

When Augustine began *De civitate Dei*, he had already been at work on *De trinitate* for twelve years or more. Unfortunately we have no way of knowing how far he progressed on the latter, nor even how seriously he was working on it. He refers to it in correspondence on at least four occasions between 410 and 415, each time stating that the work was still incomplete.¹ In a letter which he wrote to bishop Aurelius of Carthage and attached to the completed work as a kind of preface, Augustine tells us that he was moved to complete his task at least partly because a portion of *De trinitate* was circulating in a pirated edition, which did not adequately express his thought on the subject.²

We do not know when this pirated edition made its appearance, though the absence of any reference to it in his earlier correspondence has led most scholars to conclude that it must have been sometime after 415. The portions which were circulated comprise Books I–V and part of Book XII, but we have no way of knowing whether this was all that had appeared by 415. It is at least possible

that Books VI–XI had been written by then as well, though for some reason they had managed to escape the piracy. For want of clearer evidence, we should not assume that these books can be dated after 415, the year in which Augustine completed Book X of *De civitate Dei*, which is the first book of that work to tackle the question of the Trinity.

The real chronological difficulty comes later, when we must decide when it was that Augustine resumed *De trinitate*. In Book XIII, 9 of that treatise he quotes from *De civitate Dei* XII, 20, which leaves us with a date of 417 or later. We are not here concerned with the date of the completion of *De trinitate*, which most scholars believe was either 419 or 420,³ but only with the question of whether *De civitate Dei*'s main sections on the Trinity (XI, 10; 24–29) can be said to have been written between the composition of Books XII and XIII, in which case they may shed interesting light on the argument of the last three books of *De trinitate*. Since these books contain the fruit of Augustine's mature and highly original reflection, it is not without interest to know whether the passages in *De civitate Dei* XI can be said to contribute to our understanding of the development of his thought.

The three passages of *De civitate Dei* which touch on the Trinity may be listed as follows. First, there is a section in Book X, 23–24a, in which the main topic of discussion is the Neoplatonic theory of spiritual purification. Augustine introduces the Christian Trinity by way of contrast, but he does not discuss the doctrine at any length.

The second passage is found in Book XI, 10, where Augustine expounds his understanding of the nature and attributes of God in relation to the doctrine of the Trinity. He is chiefly concerned to affirm the complete equality of the Three, and to distinguish them from any description of the One in God. The subject matter here corresponds to

De trinitate V, on which it obviously draws to some extent.

The third passage is the longest and most controversial. It takes up six chapters of Book XI, (24–29), and deals with the relationship between the Trinity and the created order. Augustine examines the three-fold pattern which was a commonplace in philosophical speculation (25), though here it is no longer tied to neoplatonism. He explains his understanding of the image of God in man as an image of the Trinity, and draws out the implications for our own self-knowledge. It is this theme which had occupied him in *De trinitate* VIII–XII, and which he took up again, *ibid.* XIII–XV.

The originality of this theme is that Augustine seeks to demonstrate that all human self-awareness is threefold, and reveals the fact that the God in whose image he is created is a Trinity. Philosophical speculation provides a witness to this truth, but it can never be more than a partial and inadequate substitute for the theology revealed in the Christian Scriptures. For Augustine, anthropology, and more especially psychology, is a discipline which, rightly understood, will lead mankind to seek a trinitarian God as his creator, and thus confirm him in the truth of the Christian faith.

ATTITUDE TO NEOPLATONIC TRINITARIANISM

We may begin our study of the Trinity in *De civitate Dei* by asking how Augustine handled his philosophical inheritance. He has been called a Christian Platonist who sought to modify Neoplatonic doctrine so that it might accord with the revelation in Scripture.⁴ This judgment may be somewhat extreme, but it is well-known that he was strongly influenced by the thought of Porphyry, and to a lesser extent, by that of Plotinus as well. It is therefore not altogether surprising that his first reference to the Trinity in *De civitate Dei* should appear in connection with a discrepancy between the two great Neoplatonists, though to what effect remains to be considered.

In X, 23 Augustine starts with Porphyry, whom he treats as his main source through-

out. He says that Porphyry believed that spiritual purgation could not come by way of any religious rite, but only through contemplation of the principles (*archae*), of which there were three. Augustine knew that for Porphyry these three principles were equal to one another in so far as they stood on the same plane in the celestial hierarchy. He identifies two of the principles as the Father and the Son respectively, stating that Porphyry actually names the latter as Intellect or Mind. The third principle stands between the other two and is identified by Augustine with the Holy Spirit, though not without some hesitation.

Augustine realised that the Neoplatonic equivalent of the Holy Spirit was the Soul-substance, which Plotinus had relegated to third place, below the other two principles. He was somewhat surprised that Porphyry should have located his third principle *between* and not *below* the other two, but although he recognises that this brings Porphyry closer to his own conception of the Holy Spirit, he is careful to point out that Porphyry himself would not have understood it that way, and indeed could not have equated his third principle with the Soul-substance at all.

Augustine goes on to add (X, 24) that the threeness inherent in God cannot be expressed by using the word 'principle'. To Augustine, use of this word would have implied tritheism, and he insists that there is only one principle in God, by which the human soul might be purified. He acknowledges the full divinity of the Father, Son and Holy Spirit individually, and explicitly rejects Sabellianism, but he says nothing about them as divine hypostases. He implies that they are perceived in relation to one another, the Father being Father of the Son and the Son Son of the Father, and the Holy Spirit the Spirit of both. At the same time he avoids using the term *person*, which perhaps might have been equated by some with the Neoplatonic use of *principle*.⁵

The significance of this can be measured against the fact that Augustine's contemporary, Cyril of Alexandria, did not hesitate to describe the Neoplatonic principles as *hypostases*,⁶ the same term which the Greeks used to describe the persons of the Trinity,

somewhat to Augustine's bewilderment.⁷ Whatever importance Augustine gave to the Persons of the Godhead, it is remarkable that he nowhere allowed them to be understood in the objective sense implied by *principle*, or even by *hypostasis*. On the contrary, it is clear that he has held to his earlier statement in *De trinitate* V, 5, that it is by *relation* (*relatio*, *schesis*) that the Persons maintain their existence and identity.

Augustine knew that there was a link between Neoplatonism and the Christian doctrine of the Trinity, but his argument that the former was merely an inadequate perception of the latter is not just special pleading. Far from trying to Christianise Porphyry, or justify his own supposed borrowing from him, Augustine not only accuses Porphyry of spiritual blindness (which need not surprise us) but attacked him on the fundamental point of his whole philosophy. Moreover, it seems, as we have already suggested, that he avoided even the term *person*, which might mistakenly have been equated with *principle*. Augustine's trinitarianism is consciously grounded in the concrete reality of the three Persons, not in an abstract concept of *person*, a point which is faithfully reproduced in that most Augustinian document, the *Quicumque Vult*,⁸ and which is too often forgotten by those who think his doctrine of the Trinity is too abstract

THE SIMPLE TRINITY

In Book XI, 10 Augustine expounds his understanding of the Trinity as one God. His key idea is that the Trinity must be thought of as simple, in that its being is identical with its attributes. It is inconceivable, says Augustine, that any person of the Trinity should be capable of change at the level of attribute, since all Three are God, and in God being and attributes are one.

In saying this Augustine is repeating the teaching which he had developed at some length in *De trinitate* V. Yet although the main line of his argument is familiar enough, its precise details differ from the *De trinitate* in a way which suggests that this thought had matured in the direction of greater

systematization by the time he came to write *De civitate Dei* XI.

He begins by identifying God with the Good, an obvious equation for a Christian Platonist and one already familiar from *De trinitate* VIII, 3. But where the earlier work discusses the point in general terms, *De civitate Dei* XI, 10 makes explicit the link between the goodness of God and the Trinity, something which is found only once in passing in *De trinitate*,⁹ but which would become and remain a basic axiom in his thought.¹⁰ Augustine understands the Good to be a description of the divine nature, of which there is only one. At the same time it is the Good, and not the Persons of the Trinity, which is the agent of creation, generation, and (by implication) procession.

As far as creation is concerned, the Good has communicated his goodness to it, but not his simplicity. Such a statement is of course most un-Platonic, partly because it allows for creation *ex nihilo*, and partly because it conceives of the existence of goodness apart from simplicity. It can be harmonized with the principle enunciated by the Cappadocian Fathers that the works of the Trinity outside itself are undivided (*opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*), though this is not made clear in the text. What stands out is the moral link between God and his creation which presupposes an ethical analogy between them in spite of their difference of being.

What is even more astonishing is that the productive activity of the simple Good operates in two distinct modes. In creation, it produces things which are both like and unlike itself. But in generation it reproduces itself, so that the Begotten is every bit as simple and good, in the absolute sense, as the Begetter. By this simple device Augustine has not only upheld the distinction between creation and generation which had eluded the Arians,¹¹ but more important still, he has united the Trinity and the creation on a common foundation, which was the moral nature of God. One may detect a Cappadocian influence in the apparent identification of the simple Good with the Father, (who in Cappadocian theology was the *hypostasis* of the divine nature), but this is far from certain. What cannot be

denied is that Augustine had discovered a principle which was to guide him in his further exploration of the nature of man and the created order.

Augustine says almost nothing about the origin of the Third person of the Trinity, except to make the point that he is the Holy Spirit of both the Father and the Son, a statement which he repeats almost every time he mentions the Persons by name.¹² In *De trinitate* Augustine pays considerable attention to the names of the Three, and mentions that the Spirit is called both Love and the Gift of God. These designations do not reappear in *De civitate Dei*, but two others do. The first is the more obvious. The Spirit is called 'Holy' as a kind of proper name (NI, 10) not because he is holy in a way the Father and the Son are not, but because he is the holiness of both the other Persons, in substantial and consubstantial form (XI, 24).

Augustine brings this point out in the course of a somewhat different discussion, concerning the goodness of God. At first he is not certain whether the Holy spirit can be called the goodness of the other two Persons, and regards such an idea as a rather daring supposition (*temeraria sententia*). He is quite clear that this can be said of the divine holiness however, and it momentarily appears as if he has hit on the importance of distinguishing God's holiness from his goodness, especially if the latter is to be applied to created things, as in XI, 10.

Unfortunately he fails to pursue this line and lapses into an identification of the two concepts which leads him on to a further conclusion, unwarranted by the argument but full of momentous consequences. His precise words are:

*Sed si nihil est aliud bonitas divina quam sanctitas, profecto et intelligentia rationis est, non praesumptionis audacia, ut in operibus Dei secreto quodam loquendi modo, quo nostra exerceatur intentio, eadem nobis insinuata intellegatur trinitas, unamquamque creaturam quis fecerit, per quid fecerit, propter quid fecerit.*¹³

The scope of the argument here is truly breathtaking. In a few lines, almost without

thinking, Augustine has drawn the following conclusions:

- a. the Holy Spirit combines the holiness of the other two Persons.
- b. the holiness of God may be equated with his goodness.
- c. therefore the Holy Spirit is also the goodness of the other two Persons.
- d. therefore the goodness of God must be understood at the level of the Three as well as at the level of the One.
- e. the goodness of God is reflected in creation (cf. XI, 10).
- f. therefore the Trinity is reflected in the created order.

Augustine's theory of causality is rooted in the divine goodness, which as the above scheme makes plain, means that the Spirit created the universe and in it revealed the whole Trinity in Unity. Yet so bold a hypothesis (*temeraria sententia*!) would hardly have been conceivable without the identification of goodness with holiness, an identification which Augustine himself hesitates to make. Had he thought about it in connection with his statements in XI, 10, he might have realised that he was confusing the personal attribute of a member of the Trinity with a natural attribute of the Godhead. This confusion, which he perceived only dimly and never took seriously, is undoubtedly one of the reasons why it is sometimes alleged that Augustine's trinitarianism, like that of the West which followed him, has a marked Sabellian tendency.¹⁴

Against this it must be remembered that Augustine knew that the Persons were more than modes of, or within the divine being. Not only did he expressly reject Sabellianism (XI, 10; 24), but he also established the objectivity of the Persons in terms of subsistence. The use of the verb *subsistere* has some precedent in *De trinitate* VII, 4, but in *De civitate Dei* XI, 10 he takes this one step farther and produces the noun *subsistentia* to describe the *hypostasis* of the Persons. This word was soon to oust the unsatisfactory *substantia* in this meaning, and it became a commonplace of medieval theology. It is therefore important to point out that whilst Augustine is responsible both for the term

relation and for the term *subsistence* in his description of the Persons, he never identifies the two in the manner of the 'subsistent relations' of Thomas Aquinas and the Scholastics.

It is certainly true that such an equation is there for the making, and that Augustine's remarks on relation in *De trinitate* V, 5, lead us to suppose that it had in his mind an objective quality different from that of *substantia*, but which might reasonably be expressed as *subsistentia*. Nevertheless, Augustine does not himself do this, and the fact that he is free to describe the Holy Spirit as a *substantia* (XI, 24), by which he means *hypostasis* and not *ousia*, shows that he had not worked the distinction out in his own mind.¹⁵

THE IMAGE OF THE TRINITY

The main section of *De civitate Dei* devoted to the Trinity is XI, 24–29, and it deals chiefly with the image of the Trinity in the created order. Augustine follows traditional Christian teaching by claiming that the Father was the principal agent of creation. The means by which he created was speech; hence Augustine's somewhat forced insistence that the Word (i.e. the Son) was his instrument. This he could have demonstrated from the New Testament, but he does not do so. Then he says that 'God saw that it was good', a statement which he claims is sufficient to explain both the cause and effect of creation. God created in order to express his goodness; the goodness which resulted demonstrated that there was a correspondence with the goodness which caused it to be created. This goodness, we are now told, is the Holy Spirit in whom the Trinity is revealed.

From there Augustine goes on to explain (XI, 25) why philosophy is obliged to think according to a tripartite pattern. He recognizes that this has been expressed in different ways, and indeed philosophical triads were so common in antiquity that it is remarkable that Augustine was able to isolate the underlying structural principle which illustrates his point. He takes the divisions of physics (nature), logic (reason) and ethics (use), and claims that they reflect

the necessary triadic pattern of Ultimate Good. Physics represents what is in itself, logic the understanding of what is, and ethics the application of what is. In God all three inevitably turn on himself, since he is by nature self-sufficient. God is therefore perfectly self-aware and perfectly self-loving, since Augustine assumes that ethics will always manifest itself as love. What is true of God would also be true of man, were it not for the fact that man is self-sufficient by nature. Because our nature comes from God, it follows for Augustine that our reason must be instructed by him and our love directed toward him. Only in this way can the true purpose of mankind be maintained.

Having established this point, Augustine turns to the image of God in man, which he sees as the image of the Trinity (XI, 26). He had already developed this theme in *De trinitate* VIII ff., despite the fact that Christian tradition had generally regarded the image of God in man as the image of Christ, in line with the New Testament.¹⁶ Augustine knows that the image is inadequate because it is not of the same substance as God (in sharp contrast to the Platonists, who regarded the soul as a portion of the divine substance). In *De trinitate* he focussed his attention on man's capacity for love (VIII–IX) and on his mind (X–XIV). Both these themes, and especially the latter are developed at considerable length. In *De civitate Dei* they are referred to, but here his starting point is different, indeed more fundamental.

Augustine does not begin with the mind or with love, but with *being*. Man resembles God in that he *is*. In the context of Platonism this can only mean that man's nature shares something of the divine, since only God can properly be said to *be* in the absolute sense. Furthermore, we are aware of our being, and love both it and the knowledge of it. This knowledge and love do not come from outside ourselves but from within; they are the expression of an inner conviction so strong that no proof is needed to verify it. Augustine knows that this argument for the image of the Trinity in man is profounder than any he has hitherto employed. He expresses this awareness by allowing for the possibility of error at the philosophical level. Even a

mistake in reasoning, he argues, will not destroy the fundamental reality of human *being*. The mind and love, which he had previously used to demonstrate a trinity in unity, have now themselves become components of a deeper trinity, rooted in ontology.

The profundity of Augustine's discovery is explored by him in his consideration of the attitude towards life found in even the most wretched men, and in animals (XI, 27). Faced with the prospect of annihilation every creature, however miserable, will instinctively prefer to go on living even if his misery were to endure in eternity. In the same way no-one would willingly sacrifice his intellect, however burdened or troubled it might be, if the alternative were merely to be a blissful madness. The lower creation does not possess intellect, but in practice it obeys the same principle by virtue of instinct.

The really interesting question, and the one which occupies Augustine at greatest length, is whether we can distance ourselves from the love we have for our being and knowledge of it, in order to be able to treat this love objectively and thereby consciously love it as well. Augustine answers this question in the affirmative by referring us to the good. A good man is not one who acts in an arbitrary or unconscious manner; it is part of his make-up that he should consciously love the Good in and for itself. It is possible, says Augustine, to exercise love unconsciously, and thereby to turn away from the Good. But the man who loves rightly will be aware of the self-love in him and love that as well. For it is the way in which we love which determines the direction our souls will take in the cosmic order. Wrong love will pull the soul down like gravity; right love will lift it up high towards reunion with its Creator.

CONCLUSION

Augustine concludes his treatment with a restatement of the trinitarian being of God as eternity which is true, truth which is eternal and love which is eternal and true. The first two Persons reflect each other, whilst the third reflects both the first two. The pattern, which is standard for Augustinian trinitarianism, has had the

most momentous consequences for Western theology. For Augustine, when all is said and done, the Trinity is best understood in the Person of the Holy Spirit who brings into conscious awareness a unity of the divine being which otherwise might tend to separate out into distinct and even opposing principles. At the same time, this unifying principle of goodness, holiness and love has an objectivity equal to that of the other Persons, and this point must also be stressed. The accusation of Sabellianism, for all its superficial attractiveness, simply will not stick.

In *De civitate Dei* Augustine gives us a succinct picture of his trinitarian thought in relation to his wider philosophy. He rejects Neoplatonism, which undoubtedly had influenced him to some degree, though not as much as is often thought, as his willingness to strike a different path at crucial points makes clear. He begins with a recognizably Cappadocian picture of the Trinity, in which the Father is their personification (= hypostatisation) of the divine Essence, only to move away from this in favour of an altogether new emphasis on the Holy Spirit. It is this more than anything else which makes it impossible to regard him as crypto-Sabellian, though it must be admitted that his understanding of the Spirit's place within the Godhead is open to question. His tendency to make the personification of a series of abstract virtues is one which he resists elsewhere, notably in *De trinitate*, where only very late and with great caution does he venture to equate the Holy Spirit with Love (XV, 17). Yet in spite of this caution in his major work on the Trinity, it is a tendency which appealed to later generations and which in the Middle Ages became quite characteristic of Augustinianism.

The other point which was also to have great influence was the way in which he was prepared to base his speculations about the Trinity on an underlying concept of the Good, which applied to the creation as well as to the creator. This connection was to provide later generations with a basis for developing a full-blown natural theology, often along lines of which Augustine himself would almost certainly have disapproved. Yet his followers could appeal to *De civitate Dei* for justification, and then read this

notion back into *De trinitate*, where Augustine himself had been much more cautious on the whole. Even so, the relationship between the two works, which we discussed in the introduction to this paper, is such as to legitimise this kind of proceeding. For if there is little in *De civitate Dei* which cannot also be found in *De trinitate* (often at much greater length), it is also true that in *De civitate Dei* Augustine develops the philosophical and theological foundations for his other work in a way which is clearer and more profound than anything in *De trinitate*. At the superficial level there is little enough to connect the two works, but at the level of fundamental conception it can be seen that Augustine reveals his deepest motives in *De civitate Dei*, and that these provide an adequate and accurate guide to the arguments which he develops at greater length in *De trinitate*, both in its earlier and in its later sections.

1 Cf. *Ep.* 120, 143, 162, 169. These date from 410, 412, 414 and 415 respectively.

2 *Ep.* 174.

3 But cf. A. M. La Bonnardière, *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris, 1965, p. 69.

4 Thus e.g. J. P. Sheldon-Williams, in A. H. Armstrong ed., *The Cambridge History of Later Greek and Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967, p. 425.

5 A point obscured in the Knowles-Bettenson translation, which introduces the word *person* here.

6 Cyril of Alexandria, *Contra lul.* 8, 6, 2.

7 Cf. *De trin.* V, 8, 10.

8 The *Quicumque Vult* says that 'there is one Person of the Father, another of the Son, and another of the Holy Ghost' but as the succeeding lines make clear, it is the objective reality of the Three which is expressed in the term *Person*, not the category of *Person* which has been imposed on the Three.

9 *De trin.* V, 11.

10 Cf. e.g. the same clear equation in his *Enchiridion*, 10.

11 Whom he had attacked in *De trin.* V, 3.

12 The *Filioque* is characteristic of Augustinian trinitarianism, but it cannot be attributed to the Neoplatonism of Porphyry, despite resemblances. Rather its origins lie deep in the roots of the Latin Church, v. P. Smulders, *Esprit Saint chez les Pères Latins*, in *Dictionnaire de Spiritualité* IV, 2, pp. 1272–9; T. Camelot, *La tradition latine sur la procession du Saint-Esprit 'a Filio' ou 'ab utroque'*, in *Russie et Chrétienté*, 1950, 3–4, pp. 179–92.

13 XI, 24. In the Knowles-Bettenson translation: 'Now if the divine goodness is identical with the divine holiness, it is evidently not a rash presumption but a reasonable inference to find a hint of the Trinity in the description of God's created works, expressed somewhat enigmatically, so as to exercise our speculations. This hint we may find when we ask the questions, who? how? and why?'

14 Cf. e.g. V. Lossky, *In the Image and Likeness of God*, London, 1974, pp. 71–96.

15 In the Knowles-Bettenson translation, *substantia* is rendered as 'subsistent being – a substance', which both contains and explains the ambiguity. Cf. also XI, 29, where each *Person* is called a substance (*singulas ... personas unam esse substantiam*).

16 Cf. D. Cairns, *The Image of God in Man*, London, 1973, pp. 40–60.

NEW INTERNATIONAL GREEK TESTAMENT COMMENTARY

Edited by W. Ward Gasque & I. Howard Marshall

This commentary series, based on the UBS Greek New Testament, provides thorough exegesis of the text that is sensitive to theological themes as well as to the details of the historical, linguistic and textual context. Whilst interacting with significant modern New Testament research, the NIGTC authors also keep in mind the needs of students beginning their study of Greek, and of pastors or laymen not currently engaged in the study of Greek.

I. Howard Marshall: *The Gospel of Luke*

ISBN-0 85364 195 1 – 928 pp. £29.99

Eerdmans ISBN-0 8028 3512 0 – \$37.50

F. F. Bruce: *The Epistle to the Galatians*

ISBN-0 85364 299 0 – 325 pp. £19.99

Eerdmans ISBN-0 8028 2387 4 – \$24.95

Peter T. O'Brien: *The Epistle to the Philippians*

ISBN-0 85364 531 0 – 600 pp. £26.99

Eerdmans ISBN-0 8028 2392 0 – \$39.95

Charles A. Wanamaker: *1 & 2 Thessalonians*

ISBN-0 85364 510 8 – 352 pp. £22.99

Eerdmans ISBN-0 8028 2394 7 – \$29.95

George W. Knight III: *The Pastoral Epistles*

ISBN-0 85364 532 9 – 560 pp. £25.99

Eerdmans ISBN-0 8028 2395 5 – \$39.95

Paul Ellingworth: *The Epistle to the Hebrews* (April, 1993)

ISBN-0 85364 534 5 – 864 pp. £27.99

Eerdmans ISBN-0 8028 2420 X – \$44.95

Peter H. Davids: *The Epistle of James*

ISBN-0 85364 334 2 – 264 pp. £17.99

Eerdmans ISBN-0 8028 2388 2 – \$21.95

US and Canada

William B. Eerdmans Publishing Co

255 Jefferson Avenue SE

Grand Rapids

Michigan 49503

USA

UK and Europe

The Paternoster Press

PO Box 300

Kingstown Broadway

Carlisle

Cumbria CA3 0QS

- **Ethik und Markt**
Theologische und ökonomische Grundbemerkungen
- ***Ethics and the Market: basic theological and economic considerations***
- ***Ethique et marché: considérations théologiques fondamentales sur l'économie***

Werner Lachmann, Mainz

ZUSAMMENFASSUNG

Die Wirtschaft steht bei Teilen der Kirche schon seit langem unter einem ethischen Vorbehalt. In diesem Jahrhundert, insbesondere durch Tillich, gewannen die Vorstellungen des Sozialismus Raum in der Kirche. Die Ziele des Sozialismus scheinen in vielen Bereichen denen des Christentums ähnlich zu sein.

In der Bibel findet sich kein ausgesprochener Hinweis auf die zu verwirklichende Wirtschaftsordnung. Es scheint aber die weltweite Tauschwirtschaft der damaligen Zeit als gegeben vorausgesetzt zu werden. Demzufolge ist zu überprüfen, ob die marktwirtschaftliche Ordnung biblische Prinzipien verletzt. Der Markt im Sinne der Sozialen Marktwirtschaft erlaubt die verantwortliche Freiheit des einzelnen, verletzt also nicht das Prinzip der Personalität und verpflichtet dennoch, die Notlagen in der Gemeinschaft zu berücksichtigen. Marktkonforme Sozialpolitik ist notwendige Voraussetzung einer Sozialen Marktwirtschaft, ist biblisch gebotene Pflicht.

Die ethischen Folgen der marktwirtschaftlichen Ordnung sind günstiger zu bewerten als die einer starken kollektiven Absicherung, wie bspw. im bürokratisch geprägten Sozialismus. Die ethischen Voraussetzungen liegen niedriger als in alternativen Wirtschaftsordnungen. In einer großen, offenen Gesellschaft, in welcher die persönlichen Kontakte, Zusprüche und Kontrollmöglichkeiten gering sind, bedarf es eines

incentive-geprägten Antriebs zum gemeinschaftlichen Handeln. Dies erlaubt die Marktwirtschaft mit ihrem negativen wie positiven Sanktionsmechanismus gegenüber Betrug, Faulheit und Fleiß. Die marktwirtschaftliche Ordnung verbraucht weniger stark ethische Substanz als kollektive Ordnungen. Häufige Marktkontakte, die nur bei gegenseitiger Zustimmung stattfinden, helfen Moral zu bewahren, während bürokratische Systeme den einzelnen von der Bürokratie und vom Staat abhängig machen, wodurch es zu unkontrollierter Machtausübung kommen kann.

Die Soziale Marktwirtschaft entspricht dem Menschenbild der Bibel, sie ist eine Wirtschaftsordnung für Sünder. Bei ethischem Versagen sind die Folgen nicht so gravierend wie in anderen Wirtschaftsordnungen. Die Soziale Marktwirtschaft garantiert kein hohes Ethos, Unmoral hat ebenso große Möglichkeiten wie ethisches Verhalten. Das Konzept der Sozialen Marktwirtschaft ist in diesem Sinne neutral. Es hängt von dem Menschen ab, wie er dieses Instrument benutzt. Die Kritik gegenüber der Marktwirtschaft ist oft eine Kritik des Menschen innerhalb der Marktwirtschaft. In der marktwirtschaftlichen Ordnung muß sich auch der Glaube bewähren, wobei ethisches Handeln als Frucht der Rechtfertigung eine Demonstration des Glaubens ist.

SUMMARY

In parts of the church, economics has for some time stood under an ethical constraint. In the present century, especially through Tillich, the concepts of socialism made headway in the church. The goals of socialism seemed to be similar to those of Christianity in many areas.

In the Bible we find no explicit instruction

concerning the establishment of an economic system. It seems, however, that the world-wide barter-economy of the biblical period is presupposed as given. In consequence, it is in place to examine whether the idea of a Market Economy offends biblical principles. The market, in the sense of a Social Market, permits the individual's freedom of responsibility, and there-

fore does not offend the principle of personal integrity; yet it requires respect for the special needs of individuals in society. A social politics that is geared to the market is a necessary prerequisite of a Social Market Economy, and is an obligation that is derived from the Bible.

The ethical consequences of a Market Economy system are to be judged more favourably than those of a strongly collectivist system, as for example in a socialism shaped by bureaucracy. The ethical assumptions lie deeper than in other economic orders. In a large, open society, in which personal contacts, assurances and means of control are meagre, the need is for a stimulus to communal action that is characterised by incentive. This is facilitated by the Market Economy, with its negative and positive sanctions in relation to deceit, indolence and hard work. A Market Economy order is less detrimental to ethical behaviour than collective orders. Frequent commercial contacts, which can only take place by

mutual agreement, help to protect a moral sense, while bureaucratic systems make the individual dependent on the bureaucracy and the state, and so lead to the uncontrolled use of power.

The economy of the Social Market corresponds to the Bible's understanding of humanity; it is an economic order for sinners. When there is unethical behaviour, the consequences are not as serious as in other economic systems. The Social Market Economy does not guarantee high ethical standards; immorality has equally good opportunities in it as ethical behaviour. In this sense the concept of the Social Market is neutral. It depends on the individual how he uses this mechanism. Criticism of the Market Economy is often criticism of the individual within it. In the Market Economy system too, faith must show its reality; ethical action, as a fruit of justification, is a demonstration of faith.

RÉSUMÉ

Depuis assez longtemps, l'éthique a pesé lourdement sur la pensée économique, dans de larges secteurs de l'Eglise. Au 20^e siècle, les idées socialistes y ont conquis beaucoup de terrain, en particulier sous l'influence de Tillich. Les buts du socialisme, à bien des égards, ont paru coïncider avec ceux du christianisme.

La Bible ne se prononce pas explicitement sur le choix d'un système économique. Le système du troc, universel à l'époque biblique, paraît simplement présumé comme un fait. On peut donc s'interroger sur l'accord ou le conflit entre l'économie de marché et les principes bibliques. Le marché, au sens de marché social, permet à l'individu l'exercice de la liberté responsable, et respecte ainsi le principe de l'intégrité personnelle; mais il requiert aussi la prise en charge des situations de détresse. Une politique sociale adaptée au marché constitue le préalable indispensable d'une économie sociale de marché, et la Bible en fait une obligation.

Les conséquences éthiques de l'économie de marché sont préférables à celles qui découlent d'un système fortement collectiviste, par exemple d'un socialisme bureaucratique. Les postulats éthiques y sont plus profondément enracinés que dans les autres régimes économiques. Dans

une société nombreuse et ouverte, où les rapports et les moyens de contrôle sont lâches, il faut stimuler la participation à l'activité commune. L'économie de marché va dans ce sens, avec ses sanctions négatives et positives de la fraude, de la paresse ou du travail assidu. L'économie de marché nuit moins que les formules collectivistes à la conduite, au plan moral. Les relations commerciales suivies, qui exigent l'accord mutuel, contribuent à préserver un certain sens moral, tandis que les systèmes bureaucratiques laissent l'individu à la merci de l'Etat et de ses fonctionnaires, et mènent ainsi à l'arbitraire.

L'économie sociale de marché correspond à la vision biblique de l'humain; c'est un régime économique pour les pécheurs. Quand l'immoralité s'y produit, les conséquences en sont moins graves que dans les autres systèmes. L'économie sociale de marché ne garantit nullement une haute moralité; la transgression des règles éthiques y trouve également ses chances. Dans ce sens le concept du marché social est neutre. Tout dépend de l'usage qu'en fait l'individu. La critique de l'économie de marché est souvent la critique de l'individu qui y prend part. Dans l'économie de marché aussi, c'est la foi qui doit se démontrer. L'action morale, fruit de la justification, manifeste et prouve la foi.

Während im 19. Jahrhundert die Christenheit die marktwirtschaftliche Ordnung positiv beurteilte, hat sich im 20. Jahrhundert ihr gegenüber insbesondere durch den Einfluß von Paul Tillich und Karl Barth eine kritische Sicht durchgesetzt. Das Spektrum reicht dabei von differenzierter Kritik marktwirtschaftlicher (kapitalistischer) Institutionen bis zur radikalen Befürwortung des Sozialismus.¹ Nach dem realen Verfall des Sozialismus darf neu über die Frage reflektiert werden, ob die marktwirtschaftliche Ordnung von Christen bejaht werden kann.² Insbesondere die Konzeption der 'Sozialen Marktwirtschaft' kann als ein ethisches Postulat verstanden werden. In diesem Beitrag werden die ethischen Folgen und Voraussetzungen einer marktwirtschaftlichen Ordnung behandelt, wobei das biblische Menschenbild berücksichtigt wird. Abschließend wird auf den Sozialismus als Alternative und auf die notwendige Bewährung des Glaubens in der Marktwirtschaft hingewiesen.

DER ETHISCHE VORBEHALT GEGENÜBER DER WIRTSCHAFT

Der Weisheitslehrer beobachtet (Sir 27,1): 'Des Geldes wegen haben schon viele gesündigt; wer es anzuheften sucht, schaut nicht genau hin. Zwischen zwei Steine läßt sich ein Pflock stecken. So drängt sich zwischen Kauf und Verkauf die Sünde'. In den Dekreten des Gratian heißt es: 'Nullus christianus debet esse mercator, aut si voluerit esse projiciatur de ecclesia Dei' (Decr. Grat. I D. 88c.11).³ In der Praxis ging man nicht so weit, spätere Theologen (wie Thomas von Aquin) versuchten, diese Aussage zu glätten.

Im Raum der Kirche stand man in den letzten Jahren dem sog. Kapitalismus, wie die Wirtschaftsordnung der 'Sozialen Marktwirtschaft' fälschlicherweise bezeichnet wurde, sehr kritisch gegenüber. Man verwarf das Leistungsprinzip, man hielt die Wettbewerbsgesellschaft für unchristlich (Gollwitzer). Wettbewerb wirkt lebenszerstörend, wer Gewinn machen will und muß, kann nicht moralisch handeln. So kam es nach der Entfremdung gegenüber den Arbeitern im letzten Jahrhundert, beim

Entstehen der Sozialen Frage, in diesem Jahrhundert zusätzlich zu einer Entfremdung zwischen Wirtschaft und Kirche. Insbesondere die ökologischen Folgen des nach dem Zweiten Weltkrieg beobachteten rasanten Wachstums haben Kritiker auf den Plan gerufen. Für die negativen ökologischen Tendenzen wird die Wirtschaft pauschal verantwortlich gemacht, wohl oft zu Unrecht, wie man zeigen kann.

Die vermeintliche Zielkongruenz zwischen Sozialismus und Kirche führte zur Annäherung von Theologen und sozialistisch geprägten Intellektuellen und verstärkte damit die ablehnende Haltung gegenüber der Wirtschaft. Der ethische Vorbehalt konnte durch die marxistisch geprägte Weltanschauung bekräftigt werden. Muß ein Christ wirklich den Sozialismus befürworten, wie einige Theologen behaupteten? Mit welchen Maßstäben läßt sich die ethische Kritik am System rechtfertigen? Handelt es sich dabei nicht um eine Kritik an den Menschen im System?

THEOLOGISCHE GRUNDANNAHMEN

In der Bibel finden wir kritische Worte gegenüber dem unethischen Verhalten im wirtschaftlichen Bereich von einzelnen, auch von den Führungseliten (z. B. Amos), aber kein kritisches Wort gegenüber dem ökonomischen System. Das ökonomische System der neutestamentlichen Zeit war das von Cäsar entwickelte, der einer der größten praktischen Ökonomen war. Das System basierte auf einer weltweiten Marktwirtschaft mit starker Regierung und Marktregulierung.⁴ Ökonomische Systeme wandeln sich aufgrund des technischen und des gesellschaftlichen Fortschritts. Es gibt nicht 'das' biblische ökonomische System.

Da die Bibel keine konkreten Angaben zum Wirtschaftssystem macht, darf mit Mitteln der Vernunft, unter Berücksichtigung biblischer Maßstäbe für das menschliche Handeln und seine Folgen sowie unter der Berücksichtigung des biblischen Welt- und Menschenbildes über die notwendige wirtschaftliche Ordnung nachgedacht werden.

Zur Lösung des notwendigen Koordinationsproblems in einer arbeitsteiligen Wirt-

schaft stehen verschiedene Möglichkeiten zur Verfügung, nämlich:

- bürokratische Verteilung der Aufgaben und Güter,
- demokratische Abstimmungsverfahren,
- Verhandlungslösungen,
- marktwirtschaftliche Koordinationsmechanismen.

In der theoretischen Diskussion zum Systemvergleich stehen die beiden extremen Varianten im Mittelpunkt: die marktwirtschaftliche Ordnung mit ihrer Betonung der Freiheit und des Eigeninteresses der wirtschaftlich Handelnden und die solidarische Lösung des Sozialismus, die Verteilungsaspekte betont und hauptsächlich gesamtgesellschaftliche Gesichtspunkte berücksichtigen will. Der ethisch handelnde Mensch soll dort im Mittelpunkt stehen, soweit es die philosophische Reflektion betrifft. Dabei erwartet der Sozialismus einen sozial und gerecht handelnden Staat, der die wahren Bedürfnisse der Bürger kennt und erfüllt. Die Marktwirtschaft betont die Vorzüge einer dezentralen Steuerung und setzt voraus, daß der einzelne über seine Möglichkeiten besser informiert ist als die Bürokratie. Liberale Ökonomen sprechen von einer 'Arroganz des Wissens' bei der sozialistischen Wirtschaftsordnung. Der Markt dient als 'Entdeckungsverfahren' zur bestmöglichen Nutzung der knappen Ressourcen (Hayek).

Bei der Überprüfung des relevanten wirtschaftlichen Ordnungsmodells muß von einem realistischen Menschenbild ausgegangen werden. Marktliche Ordnungen wissen um das Eigeninteresse der Menschen. Sie stellen einen Versuch dar, die den Menschen innewohnenden bösen Neigungen zu einem fairen Wettkampf um höhere Gewinne und Nutzen umzufunktionieren, die schlechten Eigenschaften des Menschen dadurch zu zähmen. Die von Hobbes kritisierten Leidenschaften sollen in der Verfolgung eigener Interessen im Wettbewerb gesellschaftlich Gutes schaffen. Obgleich beide Wirtschaftsordnungen auf einen moralischen Mindeststandard angewiesen sind, läßt sich zeigen, daß der Sozialismus stärker von einem altruistisch handelnden Menschen ausgeht, der von sich aus das

gesellschaftlich Notwendige tut und von der Gesellschaft dafür das Lebensnotwendige erhält.

Die Bibel betont, daß der Mensch von Jugend auf böse ist (Gen. 8,21). Daher ist es auch theologisch geboten, eine Wirtschaftsordnung für Sünder und nicht für Heilige zu entwerfen.

Es ist interessant festzustellen, daß die Bibel keinen ungeordneten Raum mochte. In den Geboten werden klare Anweisungen gegeben; werden solche Gebote nicht gehalten, gibt es zusätzliche Regelungen. So sollte es keine Scheidung geben; kommt es doch zur Scheidung, sind bestimmte Regeln einzuhalten. Der Hausherr soll seine Mägde nicht sexuell mißbrauchen; wenn er es dennoch tut, sind ihm bestimmte Verpflichtungen auferlegt (z.B. Ex 21, 7–11). Gott will in der sündigen Welt keinen ungeordneten Raum. Deshalb ist zu überlegen, ob die Marktwirtschaft als 'Notordnung' für diese Erde angesehen werden kann, um in dieser Welt nach dem Sündenfall menschliches Leben erträglich zu gestalten.

Theorie muß mit Theorie und Praxis mit Praxis verglichen werden. Deshalb sollen die ethischen Folgen der marktlichen Ordnung sowie ihre ethischen Voraussetzungen dargestellt werden, doch vorher müssen einige Begriffe erläutert werden.

BEGRIFFSKLÄRUNGEN

Wenn wir über Ethik und Markt sprechen, dann muß geklärt werden, von welcher Ethik wir ausgehen. Ebenfalls muß der Begriff 'Markt' erörtert werden. Außerdem muß überprüft werden, welche Rolle die 'Nächstenliebe' im marktlichen Prozeß spielen kann.

Das vom griechischen 'ethos' abgeleitete Wort Ethik, das als 'Sittenkodex' übersetzt werden kann, bezeichnet einen Satz von in der Gesellschaft allgemein akzeptierten Verhaltensregeln. Diese Regeln können der Gesellschaft durch die Tradition oder über religiöse Vorstellungen von außen vorgegeben werden. Die Gesellschaft selbst kann auch solche Regeln neu erstellen, die menschliches Zusammenspiel erleichtern,

weil die Handlungen der Mitmenschen einschätzbar werden.⁵ U.a. wird zwischen Individualethik, die die Pflichten des einzelnen der Gesellschaft und sich selbst gegenüber behandelt, und der Sozialethik unterschieden, bei der es um die Gestaltung der Grundinstitutionen einer Gesellschaft geht. Ein weiteres Unterscheidungspaar besteht in den Aspekten der 'Verantwortungsethik', bei der es um die Folgen von Handlungen geht, die im voraus beachtet und verantwortet werden müssen, und der 'Gesinnungsethik', die die Absichten des einzelnen in den Vordergrund stellt. Bei ihr werden die Ergebnisse einer Handlung zweitrangig. Wir werden uns über die Folgen einer marktlichen Ordnung Gedanken machen, sie also verantwortungsethisch behandeln und zusätzlich prüfen müssen, welche gesinnungsethische Voraussetzung dem Funktionieren des Marktes förderlich ist.⁶

Was soll unter Markt verstanden werden? Eine marktwirtschaftliche Ordnung unterstellt einen mündigen Bürger, der am besten über seine Fähigkeiten und Interessen informiert ist. In freien Tauschkontakten (in der wirtschaftswissenschaftlichen Analyse wird das Moralproblem meist völlig ausgeklammert, Betrug ist nicht vorgesehen!) bietet er Waren und Dienstleistungen an, um aus Zeitersparnisgründen über das Medium Geld andere Güter und Dienstleistungen nachzufragen.⁷ Der Preis dient dabei als Beschaffungswiderstand für den Konsumenten und als Produktionsanreiz für den Produzenten. Steigende Preise lassen eine Ausweitung der Produktion sinnvoll erscheinen, fallende Preise deuten dem Produzenten an, daß er ein Gut produziert, das die Gesellschaft nicht in diesem Ausmaß möchte.

Das erzielbare Einkommen gibt seine Beschaffungskraft wieder. In einer Sozialen Marktwirtschaft muß dafür gesorgt werden, daß auch die Mitglieder, die nicht in der Lage sind, mit Hilfe der eigenen Arbeit ihren Lebensunterhalt zu verdienen, dennoch auf diesem marktwirtschaftlichen Prozeß um die notwendigen Güter mitbieten können, indem die Gemeinschaft über die Sozialhilfe dem Betroffenen die nötigen Mittel zur Verfügung stellt. Der Preis hat in der marktwirtschaftlichen Ordnung eine

wichtige Lenkungsfunktion(!) und keine sozialpolitische Funktion.⁸

Vor einiger Zeit hielt ich ein Seminar an der Universidad de los Andes in Bogotá (Kolumbien), in welchem ich die Prinzipien der Sozialen Marktwirtschaft erläuterte. Nach dem Vortrag erklärte der Dekan: 'Diese Vorstellungen sind neu. Der Internationale Währungsfonds verlangt eine stärkere Hinwendung zur Marktwirtschaft und verlangt eine Deregulierung und verstärkte Privatisierung. Mit den sozialpolitischen Folgen werden wir politisch nicht fertig.'

Unter Marktwirtschaft wollen wir nicht die 'freie Marktwirtschaft' des laissez-faire verstehen. Der Markt benötigt zum Funktionieren einen staatlich vorgegebenen Ordnungsrahmen. Der Markt gefährdet sich selbst, da es, bleibt er ungeregelt, zu Machtballungen kommt (Monopolunternehmen). Der Markt ist im Sinne der Sozialen Marktwirtschaft eine staatliche Veranstaltung, eine Kulturpflanze und kein Spontangewächs oder Folge des laissez-faire. Nicht die marktliche Anarchie ohne staatliche Rechtssicherheit zählt, sondern eine marktfreundliche Politik des Staates, der die Funktionsweise des Marktes sichert. Im Grunde genommen kann es nie um die Frage gehen, ob Markt oder Staat, sondern um die Frage: Welche Vorleistungen hat der Staat für die Entwicklung einer funktionierenden, sozial ausgerichteten Marktwirtschaft zu erbringen? Dazu gehört auch eine an der Armut ausgerichtete Sozialpolitik, die jedoch marktkonform sein muß, eine verlässliche Verwaltung, stabiles Geld und der Schutz des Eigentums.

Ein starker Staat ist wie ein Schiedsrichter, der in einem Spiel nicht mitspielt, sondern auf Regeleinhaltung wacht. Deshalb gehört zur funktionierenden Marktwirtschaft ein funktionierender Wettbewerb. So wie ein Schiedsrichter beim Regelverstoß pfeift, so muß der Staat bei unfairm Verhalten der Teilnehmer Sanktionen verhängen. Wir beobachten allerdings heute eine stärkere Vermachtung in unserer Wirtschaft, was im Grunde genommen die Funktionsweise der Marktwirtschaft gefährdet. In einer Marktwirtschaft werden mündige Bürger in Freiheit nach ihren

eigenen Vorstellungen mit Menschen Kontrakte aller Art schließen. Dabei sind bestimmte Rechtsnormen einzuhalten.

Der Markt ist also neutral, er kann als Geschenk Gottes zur besseren Absicherung des Lebensunterhalts der Menschen genutzt werden. Auf dem Markt kann der Mensch auch versagen. So wie die Liebe ein großartiges Geschenk ist, das pervertiert werden kann, so können die großen Möglichkeiten des Marktes auch negativ genutzt werden. Von daher ist es nicht angebracht, eine ganze Wirtschaftsordnung aufgrund von Einzelbeispielen zu verwerfen. Der knappe biblische Befund zeigt nur, daß die Wirtschaft Gefährdungen birgt, daß sich der Glaube auch in der Wirtschaft bewähren muß.

Oft wird behauptet, daß die 'Nächstenliebe' den Menschen auch bei seinem wirtschaftlichen Handeln leiten soll. Da in einer marktwirtschaftlichen Ordnung die Ziele der 'Nutzenmaximierung' und der 'Gewinnmaximierung' im Vordergrund stehen, könne diese Wirtschaftsordnung biblischen Anforderungen nicht entsprechen. Wir werden später sehen, daß hier differenzierter analysiert werden muß. Generell läßt sich sagen, daß in einer marktwirtschaftlichen Ordnung das Ziel der zu praktizierenden Nächstenliebe erfüllt wird. Der einzelne handelnde Mensch bemüht sich nämlich darum, Bedürfnisse und Wünsche seiner Tauschpartner zu erfüllen, auch wenn er dies aus dem Motiv tut, ein Einkommen zu erzielen. Selbst der egoistischste Mensch wird sich auf dem Markt nur behaupten können, wenn er sich zumindest äußerlich um die Erfüllung der wirtschaftlichen Belange seiner Partner kümmert. Eine marktliche Ordnung diszipliniert den Menschen zu Handlungen der praktischen Nächstenliebe. Diese Disziplinierung erfolgt in anderen Wirtschaftsordnungen nicht.

ETHISCHE FOLGEN DES MARKTES

Der Markt ist ein Mechanismus, der gesellschaftliche Konflikte zu den geringsten Kosten entschärft. Zur Lösung solcher Konflikte helfen oft keine moralischen Appelle, sondern Regeln und Anreize müssen so gesetzt werden, daß ein bestimmtes gesellschaft-

liches Ziel erreicht wird. Die Regeln werden in der 'Institutionenethik', die allein konfliktlösend ist, analysiert, die wiederum in den Bereich der Sozialethik fällt.⁹

Wir hatten schon erörtert, daß die marktwirtschaftliche Ordnung zur 'Nächstenliebe' zwingt. Eine marktliche Ordnung erlaubt auch einen hohen Freiheitsgrad, der auch zu den erstrebenswerten Grundwerten der Menschheit gehört. Die Freiheit des Menschen kann auch als christliches Ziel bejaht werden.

Marktliche Kontakte erzwingen zudem moralisches Verhalten. Ein Händler, der seine Kunden betrügt, ein Unternehmer, der schlechte Ware liefert, beide verlieren ihre Kundschaft. Betrügerisches Verhalten zahlt sich langfristig nicht aus. In einer marktwirtschaftlichen Ordnung mit vielen Kontakten der Marktparteien hilft der Markt zur Konservierung ethischer Vorstellungen. Nur, wenn solche Kontakte gelegentlich erfolgen, 'lohnt' sich der Betrug, bspw. im Immobilienbereich, da man nicht alle Tage ein Haus kauft.

Marktliches Verhalten zwingt auch zu Eigenverantwortung. Der einzelne steht in einem ständigen Konflikt des Ausgleichs seiner Interessen mit denen der anderen, dem Muß der Zusammenarbeit im äußeren Gewande der Rivalität, der Solidarität mit ständigem Abwägen des Gewichtes des eigenen Beitrages auf der Waagschale des Marktes. Es ist ein fortgesetztes Ringen um die beste sachliche Leistung mit der Förderung der eigenen Position. Der Selbstentfaltungswille des für sich und seine Familie sorgenden Menschen kann ethisch bejaht und gesellschaftlich anerkannt werden. Daraus folgen Tugenden wie Arbeitsamkeit, Sparsamkeit, Pflichtgefühl, Zuverlässigkeit, Pünktlichkeit und Vernünftigkeit.

Geldgier schafft in anderen Wirtschaftsordnungen keinen gesellschaftlichen Nutzen. Der Markt hingegen zügelt die Leidenschaft der Geldliebe. Wer sich auf dem Markt behaupten will, muß einen kühlen Kopf behalten und kann seine Interessen nicht brutal verfolgen, da er auf die Interessen seines Marktpartners eingehen muß. Geldgier kann nicht moralisch bekämpft werden. Sie wird in der Marktwirtschaft instrumentalisiert und damit neutralisiert.

Solange Geschäfte auf dem Markt freiwillig sind, kann ich den Marktpartner nämlich nur gewinnen, wenn ich auf seine Wünsche eingehe. Damit wird der Anbieter gezwungen, sich zumindest äußerlich um das Wohl seines Marktpartners zu kümmern, damit er auf dem Markt bestehen kann. Erwähnt werden darf, daß die anscheinend ethisch guten Absichten im Sozialismus verheerende Folgen für Freiheit, Wohlstand und Moral hatten.

Der beobachtete Moralverfall wird oft auf die marktwirtschaftliche Ordnung geschoben. Dies muß jedoch überprüft werden. Der Moralverfall in unserer Gesellschaft kann nämlich ebenso durch die zunehmenden Einflüsse von Politik und bürokratischen Mechanismen in den ökonomischen Prozeß erklärt werden.¹⁰ Staatliche Eingriffe verursachen Korruption. Interessanterweise haben die Gesellschaften, die einen starken Einfluß des Staates in der Wirtschaft erlauben, in einem erheblichen Maße mit der Korruption der Bürokratie zu kämpfen.

Die Soziale Marktwirtschaft kann daher als ein ethisches Gebot dargestellt werden.¹¹ Gerade aus ethischen Erwägungen heraus muß man sich heute in der wirtschaftspolitischen Krise auf das Konzept der Sozialen Marktwirtschaft zurückbesinnen, da viele ethische, gesellschaftliche und soziale Verwerfungen darauf beruhen, daß unsere Wirtschaft vermachtet und Prinzipien der Sozialen Marktwirtschaft nicht eingehalten werden. Eine weitere Aushöhlung des marktwirtschaftlichen Prinzips droht durch weitere Kompetenzabtretungen nationaler Regierungen an die Europäische Gemeinschaft. Es besteht die Gefahr eines großen europäischen Bürokratismus.

Aber die Wirtschaftsordnung hat nicht nur Auswirkungen auf die Ethik und Moral einer Gesellschaft. Die Moral einer Gesellschaft wirkt auch auf die Funktionsweise der Wirtschaft zurück.

DIE BEDEUTUNG DER INDIVIDUALETHIK

Moral wird in der Volkswirtschaftslehre als Kapital gedeutet.¹² Das Wirtschaftsleben spielt sich nicht in einem moralischen

Vakuum ab. Alle am Wirtschaftsleben beteiligten Menschen unterliegen einer dauernden moralischen Anstrengung zur Selbstdisziplin. Eine hohe Individualmoral hilft zum Funktionieren des Marktes. Auf sie ist der Markt angewiesen.¹³ Eine hohe Moral ist das sine qua non eines funktionierenden Wettbewerbs auf dem Markt: Ethische Voraussetzungen sind entscheidend zu seiner Funktionsfähigkeit; folglich: 'ethics matters'. Diese Minimalmoral muß der Marktteilnehmer auf den Markt mitbringen, der Markt kann sie nur schwerlich selbst schaffen. Die Erfolgsbedingungen einer Marktwirtschaft liegen 'jenseits von Angebot und Nachfrage'.¹⁴

Röpke hat darauf hingewiesen, daß es höhere, ethische Werte geben muß: Gerechtigkeit, Verantwortung für das Ganze, Wohlwollen und Sympathie. Die nüchterne Welt des reinen Geschäftslebens schöpft im Grunde genommen aus sittlichen Reserven, mit denen sie steht und fällt. Sie sind Voraussetzungen dafür, daß wirtschaftliche Gesetze und nationalökonomische Prinzipien wirken.

Kein Kultursystem kann auf Dauer bestehen, wenn es in seinen inneren Gesetzen von den Menschen nicht mehr verstanden wird. Deshalb ist es notwendig, die ethische Bedeutung der marktlichen Ordnung auch im Bildungssystem deutlich zu machen. Auch Theologen sollten sie kennen. Die Vorteile des Marktes sind aber nicht ohne weiteres einsichtig.

Eine hohe Moral hilft auch, volkswirtschaftliche Überwachungskosten einzusparen. Verhalten sich Menschen moralisch, sind die Kosten der Kontrolle geringer. Die Zuverlässigkeit der Arbeitnehmer aufgrund hoher Individualethik führt zu einer höheren Produktivität. In einer arbeitsteiligen Welt benötigt man Verhaltenssicherheiten, um langfristig planen zu können. Moralische Regeln helfen, solche Unsicherheitskosten zu senken.

Max Weber konnte herausarbeiten, daß die protestantische Arbeitsethik des Calvinismus hohe moralische Standards entwickelte, die für die wirtschaftliche Entwicklung bei der Industrialisierung mit verantwortlich war. So sah er einen engen Zusammenhang zwischen der protestantischen

Ethik und dem Geist des Kapitalismus.¹⁵ Der sich an den Geboten Gottes ausrichtende Mensch verursacht mit seinem Verhalten auch unbeabsichtigte positive ökonomische Konsequenzen für die Gesellschaft.

DIE BEDEUTUNG DES MENSCHENBILDES FÜR DIE WIRTSCHAFTSORDNUNG

Bei der Konzeption einer Wirtschaftsordnung kommt es entscheidend darauf an, von welchem Menschenbild man ausgeht. Aus den bisherigen Überlegungen wird deutlich, daß die marktwirtschaftliche Lösung geringere ethische Ansprüche stellt als andere Wirtschaftsordnungen. Kollektivistische Wirtschaftsordnungen benötigen nämlich einen altruistisch geprägten Menschen, der von sich aus das Gute für die Gesellschaft will. Der Mensch ist aber nicht immer gut. Pascal hat einmal gesagt: 'Wer den Menschen mit Gewalt zum Engel machen will, macht ihn zur Bestie.'¹⁶ Die Volkswirtschaft unterstellt einen Menschen mit durchschnittlicher Moral. Der Mensch ist nicht immer gut, aber auch manchmal dem Guten nicht abgeneigt.¹⁷

Der Theologe unterscheidet zwischen den Aspekten des Menschengemäßen und des Sachgemäßen. Aus sachlichen Gründen kann wegen der hohen Ressourcennutzung der Markt voll bejaht werden. Er ist aber auch eine menschengemäße Ordnung, da er den Menschen so nimmt, wie er ist. Der Markt ist eine Wirtschaftsordnung für Sünder, eine Wirtschaftsordnung für eine große, offene Gesellschaft.¹⁸ Es darf deshalb nicht wundern, daß diese Wirtschaftsordnung vor allen anderen am besten abschnit und die Bedürfnisse der Menschen unter Beachtung der Freiheit bestmöglich befriedigen konnte.

Eine Ordnung für gute Menschen, wenn der Mensch nicht gut ist, kann verheerende Wirkungen haben. Plant man eine Wirtschaftsordnung für den nicht so guten Menschen und verhält der Mensch sich besser als angenommen, schadet es dieser Wirtschaftsordnung jedoch nicht. In einer Sozialen Marktwirtschaft kann der Mensch auch seinen altruistischen Neigungen

frönen. Er kann sich als Christ ungefährdet frei und voll entfalten. In dieser Wirtschaftsordnung ist der Christ aber auch gefordert, hier bewährt sich sein Glaube.

Die ethisch motivierte Kritik am Markt erfolgt oft aus gesinnungsethischer Sicht und trifft nicht die Marktwirtschaft, sondern den Menschen. Die Selbstsucht ist eine Eigenschaft des Menschen, die nicht durch den Markt hervorgerufen wird. Sie ist eine moralische Krankheit, die Folge des Sündenfalls. Der Markt verführt die Menschen auch nicht zum Materialismus, da auch hier eine inhärente Eigenschaft des Menschen vorliegt. Oft wird von der Unpersönlichkeit des Marktes gesprochen. Viele Geschäftspartner haben aber persönliche Beziehungen zu Kunden und Lieferanten aufgebaut. Allerdings benötigt der Markt zum Funktionieren nicht die persönliche Zuneigung. Der Markt überläßt die Nächstenliebe, eines der knappsten Güter, den persönlichen Beziehungen. Es wird deutlich: Eine gesinnungsethische Kritik darf sich nicht auf den Markt, sondern nur auf den Menschen beziehen. Der Markt hat keine Gesinnung, er ist eine Institution, die nur aus institutionenethischer Sicht beurteilt werden darf.

Abschließend ein Wort zum Wettbewerb: Nichts tut einem Menschen besser als der Wettbewerb mit guten Mitbewerbern, da dieser die Leistungsfähigkeit steigert. Wo kein Wettbewerb besteht, gibt es keine Leistungsanreize, stagniert die Gesellschaft, ist es sogar langweilig. Auch Paulus kritisiert nicht die Liebe zum Wettkampf, die er in Kleinasien vorfand, er nutzt sie in seinen Predigten als Beispiel.¹⁹

SOZIALISMUS ALS ALTERNATIVE?

Die Begrenztheit und Endlichkeit des Menschen führt dazu, daß er 'lives with a constant moral dilemma since regardless of his intentions, he can never be sure whether his creative actions are ultimately for good or for ill'.²⁰ Vaughn arbeitet heraus, daß Tillich die Folgen des Kapitalismus ablehnte, aber die Funktionsweise einer sozialistischen Wirtschaftsordnung nicht studierte. Dies läßt sich auch von Karl Barth sagen. Die guten verteilungsethi-

schen Ziele des Sozialismus müssen bejaht werden, jedoch muß Theorie mit Theorie und Praxis mit Praxis verglichen werden. Man darf nicht die Theorie des Sozialismus mit den negativen Ergebnissen des Kapitalismus vergleichen. Heute ist es uns möglich, die Praxis des Sozialismus mit der Praxis der Marktwirtschaft zu vergleichen, wobei das Ergebnis wohl eindeutig ausfällt. Der Sozialismus ist in seiner Zielformulierung verständlich. Volkswirtschaftlich haben wir heute andere Mittel, um Verteilungsziele anzustreben, ohne den Wohlstand so stark zu gefährden wie in sozialistischen Gesellschaftsordnungen.

Der Sozialismus scheitert am Menschen schlechthin,²¹ außerdem an den Informationsproblemen, am Koordinationsproblem, am Wissens – und Anreizproblem sowie am Moralproblem. Mit seinem staatlichen Kommando und dem innewohnenden bürokratischen Druck ist er in einer modernen, dynamischen Welt zur Unwirtschaftlichkeit verurteilt. Da das Ziel Gottes für die Menschen nicht Armut und Leid ist, sondern ein Auskommen für jeden, muß auch aus diesem Grund der Sozialismus abgelehnt werden. Das göttliche Ideal war wirtschaftlicher Mittelstand (Micha 4,4), und es sollte keine Armen in Israel geben (5. Mose 15,4).

DAS HANDELN DES GLAUBENDEN IM MARKTWIRTSCHAFTLICHEN GESCHEHEN (Kraft zum ethischen Handeln)

Der Markt ist nicht für alle Gegebenheiten die ideale Wirtschaftsform. Wir beobachten Marktversagen. Beim Marktversagen ist der Staat gefordert, zum einen die notwendigen Korrekturen anzubringen, um die Wirkungsweise des Marktes sicherzustellen, zum anderen, um soziale Korrekturen durchzuführen, da der Markt nicht über Leben und Tod entscheiden darf. Sowohl das Alte als auch das Neue Testament sind voll von Hinweisen auf die Verantwortung des Besitzenden gegenüber den Armen (Sozialpflichtigkeit des Eigentums). Selbst institutionelle Vorkehrungen sind getroffen worden, um den Armen zu helfen, wie z.B. das Verbot der eigenen Nachlese bei der Ernte, sie war den Armen zu überlassen.

Seit Mitte der 60er Jahre wird in den Wirtschaftswissenschaften auch das Problem des Staats-, Bürokratie-, Politik- und Regierungsversagens diskutiert. Zu leicht hatte man sich eine kollektive Absicherung nach den Prinzipien der Solidarität vorgestellt. Nicht umsonst ist das Prinzip der Subsidiarität entwickelt worden, das die Zuordnung zwischen solidarischer Absicherung und Eigenverantwortung festlegt. Auch die staatlichen Organe bestehen aus Sündern. Politiker und Bürokraten haben Eigeninteressen. Ihr Fehlverhalten mag zu noch gravierenderen Folgen führen als das Fehlverhalten auf dem Markt.

Zur Überwindung von Regierungs- und Staatsversagen ist die Ethik aufgerufen. Dabei handelt es sich nicht um Institutionenethik, sondern um Individualethik, um die Moral des einzelnen. In der Tat, bei Institutionenversagen kann eine hohe Moral in der Bevölkerung die Ergebnisse aus einem Staatsversagen mildern. Der Mensch tut seine Pflicht vor Gott und nutzt institutionelle Schwachstellen nicht aus.

Max Weber hatte herausgearbeitet, daß Christen solche Menschen waren, die ein starkes ethisches Fundament hatten, die aus ihrem persönlichen Verhältnis zu Jesus Christus die Kraft fanden, wirtschaftlich verantwortlich zu handeln. In Frankreich gab es das Sprichwort: 'Ehrlich wie ein Hugenotte.'

Der Glaube des Christen bewährt sich im marktwirtschaftlichen wie im generellen Handeln in einer Gesellschaft. Paulus schreibt einmal im ersten Korinther-Brief, daß die, die etwas kaufen, es so werten sollten, als behielten sie es nicht (1. Kor. 7,30). So wie Geld genutzt werden darf — aber nicht geliebt werden soll, da die Geldliebe die Wurzel alles Bösen ist —, so ist der Markt ein gutes Instrument, es kommt darauf an, wer ihn wie benutzt. Die Kraft zum individuellen und ethischen Handeln kommt dabei aus dem Glauben.

Aus Dankbarkeit gegenüber Gott lebt der Christ anders, nutzt nicht jede Schwachstelle seines Marktpartners aus. Der Gott des Alten Testaments ist ein ethischer Gott. Während die Götter im Alten Orient kaum ethische Grundsätze kannten, sie logen, stahlen, mordeten usw., so ist der Vater

Jesu Christi ein Gott, der das Recht liebt. In Eigenverantwortung, verbunden mit solidarischen Blick, soll der Mensch als Haushalter wirtschaftlich handeln.

Die ethische Forderung ist jedoch nicht Voraussetzung des Christseins, die Werke sind nur Frucht, Zeichen des Glaubens. Thieli²² betont den Unterschied zwischen der philosophischen Ethik und der evangelischen Ethik. Die philosophische Ethik bestimmt als Ziel den ethischen Akt, die evangelische Ethik beschäftigt sich mit den Voraussetzungen des ethischen Aktes, seinem Ausgangspunkt, den sie in der Tatsache der geschehenen Rechtfertigung sieht. Die 'Werke' im Stande der Rechtfertigung haben nur demonstrativen Sinn, sind eine nachträgliche Demonstration des neuen Seins. In der philosophischen Ethik ist das ethische Handeln eine Aufgabe, in der evangelischen Ethik spielt der Gabencharakter der neuen Schöpfung eine Rolle. Der Christ ist mit der Gemeinschaft der Glaubenden Licht der Welt. Im wirtschaftlichen Handeln bewährt sich der Glaube, zeigen sich die guten Werke als Früchte der Rechtfertigung und motivieren zu guten Werken. Dieser gelebte Glaube hat dann auch unbeabsichtigte positive Konsequenzen für die wirtschaftliche Entwicklung in einem Land.

1. Vgl. Karen I. Vaughn: Theologians and Economic Philosophy: The Case of Paul Tillich and Protestant Socialism, in: History of Political Economy 24:1 (Frühjahr 1992), S. 1–29. Zu den Kritikern gehört auch Helmut Gollwitzer: Forderungen der Umkehr. Beiträge zur Theologie des Gesellschaft, München 1976; ders.: Die kapitalistische Revolution, München 1974; ders.: Warum ich als Christ Sozialist bin?, in: Helmuth Flammer: Kirche und Sozialismus, Gütersloh 1981 (GTB 1029), S. 84–97. Katholischerseits sei hingewiesen auf den Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA 'Die Armen müssen Maßstab sein'.
2. Siehe dazu die widersprüchlich gehaltene Denkschrift der EKD zur Wirtschaft 'Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft', herausgegeben im Auftrag des Rates der EKD, Gütersloh, 1991.
3. Siehe auch Werner Lachmann: Ethik, Glaube, Wirtschaft, in: Evangelium und Wissenschaft. Rundbrief der Karl Heim-Gesellschaft, Nr. 22/91, S. 15–33.
4. Vgl. auch Wilhelm Hankel: CAESAR. Weltwirtschaft des alten Rom, München 1987.
5. Vgl. u.a. auch Werner Lachmann: Volkswirtschaftslehre 1, Grundlagen, Heidelberg et al. 1990, insb. Kap. 3; Christiane

Suthaus: Wirtschaftsethik — eine Einführung, in: Evangelium und Wissenschaft. Rundbrief der Karl Heim-Gesellschaft, Nr. 22/91, S. 3–14; das zweibändige Werk von Arthur Rich: Wirtschaftsethik I. Grundlagen in theologischer Perspektive, Gütersloh 1985; II: Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozioethischer Sicht, Gütersloh 1990; außerdem aus stark wirtschaftswissenschaftlicher Sicht: Bruno Molitor: Wirtschaftsethik, München 1989.

6. Für eine grundlegende Einführung zum Bereich Wirtschaftswissenschaften und Ethik vgl. Karl Homann et al.: Wirtschaftswissenschaften und Ethik, in: Helmut Hesse (Hrsg.): Wirtschaftswissenschaft und Ethik, Berlin 1988, S. 9–33; vgl. auch Werner Lachmann: Wirtschaft und Ethik. Maßstäbe wirtschaftlichen Handelns, Heuhausen 1989.
7. Zur Funktion des Geldes vgl. Werner Lachmann, Geld und wie man damit umgeht, Giessen, Basel 1989.
8. Wo immer der Preis eine sozialpolitische Funktion übernimmt, ist es zur gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Fehlentwicklung gekommen. Zu hohe Preise führen zur Überschussproduktion (Agrarmarkt der Europäischen Gemeinschaft, teilweise kann auch die Arbeitslosigkeit aus zu hohen Lohnforderungen erklärt werden), zu niedrige Preise senken Produktionsanreize und führen dazu, daß man nach Produkten Schlange stehen muß, daß sie schließlich rationiert werden müssen (zu niedrige Preise in der Dritten Welt führen zu Hungerkatastrophen, niedrige Mietpreise lassen Wohnraum knapp werden). Das Preissystem der Marktwirtschaft muß jedoch mit einer sozialen Komponente ergänzt werden.
9. Das Steuerrecht kann als institutionenethisches Versagen dargestellt werden. Als Beispiel gelte die Einführung der Quellensteuer 1989 in Deutschland. Obgleich Fachleute warnten, sie ohne Erhöhung der Sparerfreibeträge einzuführen, hatte die Bundesregierung sie aus finanziellen Aspekten eingeführt und mußte sie sechs Monate später wieder abschaffen, wodurch im Grunde genommen die Hinterziehung von Zinseinkünften 'legalisiert' wurde.
10. Vgl. Werner Lachmann: Staatlicher Einfluß auf die Wirtschaft und seine ethischen Folgen, in: Werner Lachmann/Reinhard Haupt (Hrsg.): Wirtschaftsethik in einer pluralistischen Welt, Moers 1991, S. 39–81.
11. Vgl. auch Gernot Gutmann: Ethische Grundlagen und Implikationen der ordnungspolitischen Konzeption 'Soziale Marktwirtschaft', in: Gernot Gutmann/Alfred Schüller: 'Ethik und Ordnungsfragen der Wirtschaft', Baden-Baden 1989, S. 323–355.
12. Vgl. Werner Lachmann: Ethik und Soziale Marktwirtschaft. Einige wirtschaftswissenschaftliche und biblischtheologische Überlegungen, in: Helmut Hesse et al. (Hrsg.): Wirtschaftswissenschaft und Ethik, Berlin 1989 (2. Auflage 1991). Siehe dazu auch den Tagungsband 'Moral als Kapital, Perspektiven des Dialogs zwischen Wirtschaft und Ethik', Hrsg.: Michael Wörz, et al., Stuttgart 1990.
13. Vgl. auch Jerry Evensky: Ethics and the Classical Liberal Tradition in Economics, History of Political Economy 24:1 (Frühjahr 1992), S. 61–77.
14. Siehe dazu: Wilhelm Röpke: Jenseits von Angebot und Nachfrage, Bern, Stuttgart, 1979.
15. Siehe Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Johannes Winckelmann (Hrsg.): Max Weber, eine Aufsatzsammlung. Die protestantische Ethik I, Gütersloh 1979, S. 27–77; siehe auch: Max Weber: Gesamelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988⁹ (UTB 1488).

16. Siehe Wilhelm Röpke: Ethik und Wirtschaftsleben, in: Wilhelm Röpke et al. (Hrsg.): Wirtschaftsethik heute, Hamburg 1956, S. 3–27.
17. Vgl. auch Wolfgang Schmitz: Was macht den Markt sozial? Die Grundzüge der Sozialen Marktwirtschaft, Wien 1982² (die erste Auflage erschien als Gesellschaft und Politik 4/81, in der Quartalszeitschrift des Instituts für Sozialpolitik und Sozialreform).
18. Der Sozialismus dagegen ist mehr eine Wirtschaftsordnung für Heilige. Vgl. dazu auch Michael Novak: The Spirit of Democratic Capitalism, New York 1982, für eine gute theologische Erörterung der 'mixed economies' der westlichen Industriestaaten.
19. Wie langweilig wäre ein Fußballspiel, das nach dem Prinzip der Nächstenliebe, ohne das Ziel, gewinnen zu wollen, ausgeübt würde. Es ist aber notwendig, daß fair gespielt wird und die Regeln eingehalten werden.
20. Karen I. Vaughn: Theologians and Economic Philosophy: The Case of Paul Tillich and Protestant Socialism, History of Political Economy 24:1 (1992), S. 25.
21. Vgl. Werner Lachmann: Ausweg aus der Krise. Fragen eines Christen an Marktwirtschaft und Sozialstaat, Wuppertal 1984; insbesondere wird auf das Beispiel des Gefangenen-Dilemmas verwiesen.
22. Helmut Thielicke: Theologische Ethik, Bd. 1, Prinzipienlehre: Dogmatische, philosophische und kontrovers theologische Grundlegung, Tübingen, 1981⁵, insb. II: Der neue Gehorsam, S. 87 ff.

**Die lebendige
Welt der Bibel.
Das große
Nachschlage-
werk,
durchgehend
vierfarbig.**

.....
**Unentbehrlich für
Bibelleser, an
Archäologie und
Zeitgeschichte
Interessierte.**
.....

John A. Thompson

**HIRTEN,
HÄNDLER UND
PROPHETEN**

Die lebendige Welt der Bibel



Hirten, Händler und Propheten beschreibt die bunte, vielgestaltige und lebendige Welt der Bibel. In sieben Hauptteilen und 22 Einzelkapiteln wird die ganze Bandbreite des damaligen Lebens eingefangen. Das reicht vom politischen und kulturellen Umfeld bis hin zu den Fragen der Heilkunde, Herstellung von Kleidung, Wohnungsbau oder gar militärische Bedrohung.

30 Sonderartikel geben weiterführende Zusatzinformationen, die in dieser Form erstmalig einem breiten Lesepublikum zugänglich gemacht werden. Über 200 Farbfotos illustrieren anschaulich archäologische Funde, in Europa unbekannte Pflanzen und Tiere.

Bibelstellen, jeweils am Rand vermerkt, lassen die biblischen Bezüge leicht herstellen.

Mit 40 graphische Übersichten und Karten, einer Auflistung weiterführender Literatur, einem Personen- und Stichwortregister, das dem Benutzer die Fülle des hier gesammelten Wissens erschließt.

384 Seiten, fester Einband, mit Schutzumschlag, durchgehend vierfarbig illustriert,

Format 17x25,5 cm, DM 59.-, Best.-Nr 195 437, ISBN 3-7655-5437-5

.....
BRUNNEN - VERLAG • 6300 GIESSEN

• Review Article

The Revelation According to the Doctrine of Judaism: A Criterion S. L. Steinheim, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 1990

Carl F. Henry, Arlington, VA, USA.

SUMMARY

Modern Judaism's foremost treatment of divine revelation, the 2000-page four-volume work by the German Jew S. L. Steinheim (1789–1866) titled *Die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge, ein Schiboleth* (Frankfurt am Main, 1835) has until now not been widely known outside its German orbit. Translation of the first volume into English by Joshua O. Haberman, rabbi-emeritus of Washington (D.C.) Hebrew Temple under the title *Philosopher of Revelation. The Life and Thought of S. L. Steinheim* rectifies that neglect at an important time of theological debate over the nature of divine revelation.

Steinheim defends revelation as supernatural and as objectively given, as conceptual and doctrinal, and moreover as biblical. The Torah-preserved revelatory messages are the foundation of faith.

Steinheim rejects philosophical reasoning as the method of arriving at revealed truth. Equally insistently he rejects fideism; he refuses to raise revelation above human understanding. He propounds a criterion for disqualifying both natural religion and natural theology which, like the pagan myths and secular philosophy, he attributes to conjecture. They are disqualified as revelation by the test of logical contradiction. Reason thus retains a capacity for judgment on the truth of revelation.

Divine revelation is historically given, but transcends both universal human consciousness and evolutionary development. It points up the inadequacy of unaided human wisdom. It contradicts assertions of reason even about revelation, and affirms its own superior truth.

Steinheim is disinterested in the phenomenology of revelation. His primary objective is to dethrone human reasoning as the source of revelation.

Revelation is not merely of intellectual importance, but calls for spiritual rebirth and involves the whole meaning and worth of life. Steinheim insists that the truth of revelation can be known by unbelievers. It is accredited by objective criteria shared by all humans of integrity. Revelation captures reason rather than replacing or destroying it.

Steinheim writes at times as if revelation necessarily contradicts reason, without carefully distinguishing philosophical reasoning from reason as an instrument for recognizing truth. He seems at times to

imply that revealed truth not only compels a recognition of its formal validity, but also constrains personal assent and appropriation. The Reformation view that faith is a gift of the Holy Spirit, and not only that the Spirit uses truth as a means of persuasion, is missing. Steinheim also ignores the role of general revelation and the Reformation emphasis that belief in God is prephilosophical.

The central revelatory doctrines, he declares, are the unity of God, the freedom of God, and divine creation *ex nihilo*. Reason did not introduce these emphases, yet it is constrained to approve them. The superior truths of revealed religion and faith are evident from a rational comparison with other truth-claims. Non-revelatory views embrace a multiple of gods, have an incoherent view of origins, and affirm human determinacy that erodes responsibility.

Steinheim's reflection of traditional Jewish theology has novel nuances. He affirms the authority of the Torah but treats Torah law as non-revelatory. Other departures are noted by the reviewer.

Steinheim's critique of Christianity is quite unsparing. He makes no contact with the claim that Jesus Christ fulfils the Old Testament. He considers Christianity an amalgam of revelation and paganism: trinitarianism assertedly annuls the unity of God, original sin implies that matter is evil and undermines God's freedom. The Apostle Paul is said to teach that the Torah is a cause of evil. Steinheim caricatures the New Testament doctrine of atonement as an indulgence in slaughter to promote justice. The doctrine of hell he considers a pagan carry-over. Revelation, he contends, is silent on immortality; confidence in eternal life (for the godly, that is) rests on trust in the Creator (the wicked supposedly are annihilated).

Much as Steinheim brushes aside Christianity and is reductive of his own tradition, the avoidance of a merely evolutionary explanation of religion (to which he nonetheless assimilates humanity's primal history) and of a merely existential reconstruction is noteworthy. The insistence on rational and propositional revelation and on the role of reason as a test of truth, and on the superior consistency of biblical theism, is specially significant in an era when European neo-orthodoxy and its excessively qualified role for reason has largely run its course.

RÉSUMÉ

L'ouvrage majeur, deux mille pages en quatre volumes, du juif allemand S. L. Steinheim (1789-1866) sur la révélation divine dans le judaïsme moderne, *Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge, ein Schiboleth* (Francfort-sur-le-Main, 1835) est resté peu connu jusqu'à nos jours, hors d'Allemagne. La traduction en anglais du premier volume, par Joshua O. Haberman, rabbin honoraire du Hebrew Temple de Washington (D.C.), intitulée *Philosopher of Revelation. The Life and Thought of S. L. Steinheim*, corrige cette négligence à un moment important du débat théologique sur la nature de la révélation divine.

Steinheim défend la thèse suivante sur la révélation: elle est surnaturelle, donnée sur un mode objectif, conceptuelle et doctrinale, et, en outre, biblique. Les messages de révélation conservés dans la Torah constituent le fondement de la foi.

Steinheim exclut le raisonnement philosophique comme méthode pour parvenir à la vérité révélée. Avec une égale insistance, il rejette le fidéisme; il refuse d'élever la révélation au-dessus de la compréhension humaine. Il propose un critère pour disqualifier la religion naturelle et la théologie naturelle – qu'il impute aux conjectures humaines, à l'instar des mythes païens et de la philosophie séculière. Elles sont disqualifiées, en tant qu'elles prétendent révéler, par l'épreuve de la contradiction logique. Ainsi la raison garde une certaine capacité de jugement quant à la vérité de la révélation.

La révélation divine se communique historiquement, mais transcende à la fois la conscience humaine universelle et le développement évolutif. Elle fait ressortir l'insuffisance de la raison humaine non assistée. Elle contredit certaines assertions de la raison, même sur la révélation, et affirme sa vérité supérieure.

Steinheim se désintéresse de la phénoménologie de la révélation. Son objectif principal est de détrôner le raisonnement humain comme source de révélation. La révélation n'importe pas seulement au plan intellectuel, mais exige une renaissance spirituelle, et engage totalement le sens et la valeur de la vie. Steinheim insiste sur le fait que la vérité de la révélation peut être connue des incroyants. Elle est accréditée par des critères objectifs partagés par tous les humains intègres. La révélation s'empare de la raison plutôt qu'elle ne la remplace ou ne la détruit.

Steinheim s'exprime parfois comme si la révélation était nécessairement en contradiction avec la raison: sans distinguer avec assez de soin entre le raisonnement philosophique et la raison en tant qu'instrument pour reconnaître la vérité. Il semble parfois supposer que la vérité révélée n'oblige pas seulement à la

reconnaissance de sa validité formelle: qu'elle contraindrait aussi au consentement et à l'appropriation personnels. L'idée de la Réforme, que la foi est le don du Saint-Esprit, celui-ci ne se bornant pas à employer la vérité comme moyen de persuasion, est absente. Steinheim ignore également le rôle de la révélation générale, et le caractère préphilosophique de la foi, sur lequel insistaient les Réformateurs.

Les doctrines centrales de la révélation, déclaratif, sont l'unité de Dieu, la liberté de Dieu, et la création divine *ex nihilo*. La raison n'a pas introduit ces points importants, mais elle est pourtant forcée de les approuver. Les vérités supérieures de la religion révélée et de la foi sont évidentes par comparaison rationnelle avec les autres conceptions prétendant à la vérité. Celles-ci, qui ne partent pas de la révélation, admettant une multitude de dieux, ont des vues incohérentes sur les origines, et affirment une détermination des conduites humaines qui exténue la responsabilité.

La pensée de Steinheim reflète la théologie juive traditionnelle, mais avec des notes originales. Il affirme l'autorité de la Torah, mais, pour lui, la loi dans la Torah ne relève pas de la révélation. L'auteur du présent article a remarqué d'autres écarts.

Steinheim critique le christianisme sans ménagement. Il ne touche pas la thèse selon laquelle Jésus-Christ accomplit l'Ancien Testament. Il considère que le christianisme amalgame révélation et paganisme: la doctrine de la Trinité annule, d'après lui, l'unité de Dieu, le péché originel implique que la matière est mauvaise et sape la liberté de Dieu. L'apôtre Paul, prétend Steinheim, enseigne que la loi est une cause du péché. Steinheim caricature la doctrine néotestamentaire de l'expiation, autorisation du crime dans l'intérêt de la justice. La doctrine de l'enfer est, pour lui, un apport païen. La révélation, soutient-il, garde le silence sur l'immortalité: l'assurance de la vie éternelle (pour les fidèles) repose sur la confiance dans le Créateur (les méchants sont censés être annihilés).

Alors que Steinheim écarte le christianisme et opère une certaine réduction sur son propre héritage, il est remarquable qu'il évite l'explication purement évolutionniste de la religion (tout en s'y conformant, néanmoins, pour les débuts de l'histoire humaine), de même que toute reconstruction purement existentielle. Qu'il insiste sur la révélation rationnelle et propositionnelle, sur le rôle de la raison dans l'épreuve de vérité, et sur la cohérence supérieure du théisme biblique, revêt un surcroît de signification à une époque où la néo-orthodoxie européenne, elle qui ne laissait à la raison qu'un rôle mineur, a pratiquement achevé sa carrière.

ZUSAMMENFASSUNG

Die bedeutendste Abhandlung der göttlichen Offenbarung im modernen Judentum, das 2000-seitige vierbändige Werk des deutschen Juden S.L. Steinheim (1789–1866) mit dem Titel *Die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge, ein Schibboleth* (Frankfurt am Main, 1835), war bisher außerhalb des deutschsprachigen Raumes wenig bekannt. Mit der Übersetzung des ersten Bandes ins Englische von Joshua O. Haberman, Rabbi emeritus des Washington (D.C.) Hebrew Temple, unter dem Titel *Philosopher of Revelation. The Life and Thought of S.L. Steinheim*, wird diesem Mangel zu einem wichtigen Zeitpunkt der theologischen Debatte über die Natur der göttlichen Offenbarung Abhilfe geschaffen.

Steinheim verteidigt die göttliche Offenbarung als übernatürlich und objektiv gegeben, als konzept- und lehrmäßig und darüber hinaus als biblisch. Die in der Tora überlieferten Offenbarungsbotschaften bilden die Grundlage des Glaubens.

Steinheim lehnt die philosophische Argumentation als Methode zur Erkenntnis der Offenbarungswahrheiten ab. Genauso nachdrücklich lehnt er den Fideismus ab; er weigert sich, die göttliche Offenbarung über die menschliche Vernunft zu erheben. Er nennt ein Kriterium zur Disqualifizierung sowohl der natürlichen Religion als auch der natürlichen Theologie, die er für Mutmaßungen analog den heidnischen Mythen und der säkularen Philosophie hält. Durch die Bewährungsprobe des logischen Widerspruches scheiden sie als göttliche Offenbarung aus. Der Vernunft wird dabei ein Urteilsvermögen über die Wahrheit der göttlichen Offenbarung zugeschrieben.

Göttliche Offenbarung ist historisch gegeben, aber sie transzendiert sowohl das universale menschliche Bewußtsein als auch die evolutionäre Entwicklung. Sie verdeutlicht die Unzulänglichkeit der alleinigen menschlichen Weisheit. Sie widerspricht Behauptungen der Vernunft selbst hinsichtlich der göttlichen Offenbarung und bekräftigt ihre eigene überlegene Wahrheit.

Steinheim interessiert sich nicht für die Phänomenologie der göttlichen Offenbarung. Sein Hauptziel besteht darin, die menschliche Vernunft als Offenbarungsquelle zu entthronen.

Göttliche Offenbarung sei nicht nur von intellektueller Bedeutung, sondern fordere auch zur geistlichen Wiedergeburt auf und umfasse den ganzen Lebenssinn und Lebenswert. Steinheim besteht darauf, daß die Wahrheit der Offenbarung von Ungläubigen erkannt werden kann. Sie wird durch objektive Kriterien bestätigt, die alle intellektuell redlichen Menschen teilen. Offenbarung nehme die Vernunft eher gefangen als sie zu ersetzen oder zu zerstören.

Zuweilen schreibt Steinheim, als ob Offenbarung

der Vernunft widersprechen müßte, ohne daß er dabei einen genauen Unterschied zwischen philosophischer Argumentation und der Vernunft als Mittel zur Erkenntnis der Wahrheit macht. Manchmal scheint er zu implizieren, daß offenbarte Wahrheit nicht nur zur Anerkennung ihrer formalen Gültigkeit zwingt, sondern auch persönliche Bejahung und Aneignung fordert. Die Sicht der Reformation, daß der Glaube Gabe des Heiligen Geistes sei, und daß der Geist die Wahrheit nicht nur als Mittel der Überzeugung gebraucht, fehlt bei Steinheim. Er ignoriert auch die Rolle der allgemeinen Offenbarung und die Betonung der Reformatoren, daß der Glaube an Gott präphilosophisch sei.

Er behauptet, die Einheit Gottes, die Freiheit Gottes und die göttliche Schöpfung aus dem Nichts seien die zentralen Offenbarungslehren. Diese Schwerpunkte werden nicht von der Vernunft her abgeleitet, aber die Vernunft muß sie billigen. Die überlegenen Wahrheiten der offenbarten Religion und des offenbarten Glaubens sind offensichtlich, wenn man sie mit anderen Wahrheitsbehauptungen rational vergleicht. Ansichten, die nicht von einer göttlichen Offenbarung ausgehen, umfassen eine Vielfalt von Göttern, haben einen unklaren Standpunkt hinsichtlich der Ursprünge und bekräftigen einen menschlichen Determinismus, der die menschliche Verantwortung untergräbt.

Steinheims Darstellung der traditionellen jüdischen Theologie hat neuartige Nuancen. Er bekräftigt zwar die Autorität der Tora, aber er betrachtet das Gesetz der Tora nicht als Offenbarung. Andere Abweichungen werden vom Rezensenten festgestellt.

Die von Steinheim am Christentum geübte Kritik ist absolut schonungslos. Er befaßt sich überhaupt nicht mit der Behauptung, daß Jesus Christus die Erfüllung des AT sei. Das Christentum betrachtet er als eine Mischung von göttlicher Offenbarung und Heidentum: die Trinitätslehre sei die Auflösung der Einheit Gottes, die Lehre der Erbsünde impliziere, daß die Materie böse sei und untergrabe die Freiheit Gottes. Dem Apostel Paulus wird die Lehre unterstellt, die Tora sei eine Ursache des Bösen. Steinheim karikiert die neutestamentliche Lehre des Sühnopfers als ein Schwelgen in Blut, um Gerechtigkeit herzustellen. Die Lehre von der Hölle sei ein Relikt des Heidentums. Die göttliche Offenbarung schweige über die Unsterblichkeit; die Gewißheit ewigen Lebens (zumindest für die Gottgefälligen) beruhe auf dem Vertrauen in den Schöpfer (die Bösen werden angeblich vernichtet werden).

So sehr Steinheim das Christentum verwirft und seine eigene Tradition reduktiv auslegt, ist die Tatsache bemerkenswert, daß er sowohl einen bloße evolutionäre als auch eine existentielle Erklärung der Religion meidet (allerdings sieht er die Urgeschichte der Menschheit im evolutionären Rahmen). Das Bestehen auf rational erkennbarer

Offenbarung, auf der Rolle der Vernunft als Prüfstein der Wahrheit und auf der überlegenen Schlüssigkeit des biblischen Theismus ist von besonderer Bedeutung zu einer Zeit, in der die europäische Neo-Orthodoxie mit ihrer übermäßigen Einschränkung der Rolle der Vernunft ihre Überzeugungskraft größtenteils verloren hat.

Recent translation from the German of one of S. L. Steinheim's four volumes (comprising modern Judaism's fullest treatment of divine revelation) foretokens new theological discussion of that important theme. Confusion regarding the doctrine of revelation is more pernicious than in the case of many other doctrines, since it conditions the whole spectrum of religious belief.

Steinheim (1789–1866) has been called the foremost Jewish philosopher of revelation in the modern era. A gifted physician who abandoned religion for philosophy, and then almost converted to Christianity, Steinheim distanced himself from the then-emerging Reform, Orthodox and Conservative factions, only to offer a system intended to validate Judaism's doctrinal essence. The first volume of his *Die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge, ein Schiboleth (The Revelation According to the Doctrine of Judaism. A Criterion)* (Frankfurt am Main, Sigmund Schmerber, 1835) has been rendered along with analytical comments by Joshua O. Haberman, the well-known rabbi-emeritus of Washington Hebrew Congregation, under the title *Philosopher of Revelation. The Life and Thought of S. L. Steinheim* (Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1990).

Steinheim's work is dramatically significant for several reasons. He defends revelation as supernatural and objectively given, as conceptual and doctrinal in content, and moreover as biblical (Torah). The Scripturally preserved divine messages are the foundation of faith. No less importantly, Steinheim proffers a criterion for disqualifying natural religion and speculative philosophy about God as non-revelatory, while he insists that revealed religion by contrast can be validated without doing violence to reason.

Steinheim sweeps aside as unworthy

every effort to justify revelational doctrine on the ground merely of fideism, and every effort also to affirm it on the ground of philosophical reasoning, including natural law or natural theology. While this reviewer has been previously unfamiliar with Steinheim's work, it is noteworthy that, although there are significant differences, many of Steinheim's emphases are found also in the reviewer's multi-volume *God, Revelation and Authority* (Word Books, 1976–83) and his recently published Rutherford Lectures (*Toward a Recovery of Christian Belief*, Crossway Books, 1990).

Natural religion, speculative philosophy and the pagan myths, Steinheim says, all arise from the same conjectural mental activity, and cannot stand before critical thinking which exposes their inconsistencies and contradictions (pp. 224 f.). The ancient pagan world naively accepted and perpetuated multiple religious claims about gods and their activities. The non-revelational views taken together are 'a beautiful convolution of nonsense and contradiction, decorated with the tinsel of honey-sweet talk and intellectual astuteness' (p. 225). Because man's human comprehension is limited (p. 226), theoretical knowledge simply does not grasp the full reality (p. 228).

By contrast, the Abrahamic covenant offered a divine revelation that dispute all other views as untrue (p. 111). Most biblical theists, however, have been content to distinguish true from false religion merely by asserting the credibility of the Scriptural documents and appealing to faith as the way of knowing. Steinheim contends that revelation aggressively contradicts the assumptions of reason about revelation itself. Yet revelation is borne out *a posteriori* (by subsequent evidence) as superior truth (p. 112), as reason is driven to confess that its own achievement was 'emptiness or even contradiction' (p. 114).

Divine revelation, for Steinheim, points up the inadequacy of unaided human wisdom; its content differs from anything that human consciousness can attain on its own. Revelation cannot be identical with what humans could themselves discover without it; it is not identical with the inner spirit of man or with our own immediate religious

consciousness but is distinct from everyone's consciousness (or virtually everything could pass for revelation). He flees Schleiermacher's notion that 'inner feeling' is the essence of revelation. Revelation is historically given – and not an aspect of universal consciousness – yet it is not evolutionary but transcendent. Revelation is a divine act of free communication, created as it were *ex nihilo*, whereby God audibly reveals himself without cause-and-effect necessity. More narrowly, revelation is the codex Sacred Scripture which in word and writing conveys God's communication.

Steinheim is disinterested in phenomenology of revelation and prophecy; hardly a line of his 2000-page multi-volume exposition deals with experiential or psychological aspects, even in respect to the theophany at Sinai. His primary concern is the dethronement of human reason as the source of revelation, that is, the displacement of rationalistic pretensions that conceal revelation's divine origin and context. God is personally its sole and free source. There is 'no other true source of knowledge regarding the real God besides the revelation in the canon of the Old Testament.' This revelation is 'given' for man's acceptance.

No issue is today more important in presenting the case for supernatural revelation than that of a criterion by which such a claim is to be validated and discriminated from counterfeit claims. There is no need, Steinheim insists, to recast the basic revelatory truths in the idiom and image either of ancient nonbiblical religions or of modern philosophies in order to make them acceptable.

Steinheim wants no part in a mindless leap of faith (such as European neo-orthodoxy enthusiastically approved in the century after his death). As Haberman notes, Steinheim 'disavows an orthodoxy of blind faith that tries to raise revelation above all possible criticism by removing it from all human understanding' (p. 52). The view that reason is to exercise no judgment on matters of faith – or that reason at most should simply accept the deliverances of faith – opens a wide door to superstition and encourages mental decline by abandoning logic to credulity, or it encourages skepticism and

unbelief. Blind authority and blind faith are no answer to blind unbelief.

At the same time Steinheim rejects the somewhat related view that divine revelation is credible only to those who are spiritually reborn, and that apart from such transformation humans although reading or hearing the revelation are incapable of recognizing and understanding it. Were that the case, revelation addressed to unbelievers would be a superfluous divine effort, and external validation would be irrelevant. If the only thing one can say is 'God changed my life through this book' then no objective distinction remains for deciding between revelation and non-revelation (p. 168).

Steinheim seeks to provide a shibboleth, a criterion, that distinguishes revealed doctrines from natural religion and speculative philosophy. Revelation, he emphasizes, can be grasped by any person of common sense, and is not reserved for academicians (p. 273). Revealed truths call for exhibition of their validity. Truth which claims to be the Word of God requires criteria. For Steinheim, as for this reviewer, that criterion is mental – not emotional (the feelings), or imaginative, or a matter of immediate human consciousness. God designed human reason for spiritual perception; it enlists reason 'in accord with its divinely-intended function.'

Reason is a divine gift that raises mankind above the animal world. Reason retains its divine judgment on truths, including the truths of revelation. Revealed truth can be examined critically; revelatory beliefs can stand the test of comparative examination. Faith can offer a criterion of compelling persuasiveness. If God gives a revelation, one must assume that he had equipped mankind by creation to receive it and to establish its authenticity by reliable indicators. This is precisely what the Scriptures teach. Revelation is accredited by objective criteria shared by all humans of integrity.

Validation involves a twofold movement of reason, one preliminary and critical, the other climactic and affirmative. Revelation 'bursts upon the scene' and 'captures reason' rather than replaces it.

At times Haberman represents Steinheim's view as affirming that revelation 'contra-

dicts reason' (p. 52, 83). Steinheim's emphasis on revelational antithesis does in fact lead him now and then to exaggerate the difference between non-revelatory and revelatory thought, as when he says that 'the doctrine of the unity (of God) stands diametrically opposed to the doctrine of reason; regardless, it forces reason to acknowledge it as true so that reason sees itself compelled to reject as lie and deception its own doctrine, as it is by itself and as compared with the doctrine of unity' (p. 239). The case for a real revelation, he remarks, requires proof that what is revealed contradicts a merely rational construction and is generated by the true God (p. 108). This suggests that revelation must clash with pure reason, yet compels reason on strictly rational grounds to acknowledge revelation as the superior truth. 'The data of revelation, if they are to be acknowledged as authentic, must . . . contradict in form and content' all rationalistic dogma 'and yet compel reason to acknowledge them as true' (p. 229). In Haberman's words, the doctrine revealed to Israel 'defies all logic and reason yet must be recognized as an absolute certainty by every person deep down in his innermost being' (p. 300).

Yet in larger context Steinheim when using such language seems to be speaking not of reason as an instrument of knowing but of philosophical reasoning, that is, the intellectual reconstruction of reality and a regard for reason as the source of all knowledge and reflection of the Absolute (p. 53).

The first movement of reason in relation to revelation is to disqualify natural religion and philosophical speculation on the ground of their internal contradictions. The dogmas of reason are not to be confused with revelation. 'If reason subjects its own conclusions to rational critique, it will discover their inadequacy' (p. 87). Reason tears down more than it builds up; the law of contradiction demolishes one view after another, exposing self-destructive inconsistencies. Rational critique unmasks invalidity. Reason is the critical probing organ of the mind, but not its constructing and expounding function (p. 301). Its own productions are invalid and contradictory and open the way to contravention by revelation.

The second movement of reason lies in its

being 'captured' (but not destroyed) by revelation. We have a duty to rationally examine revealed doctrine. 'Only the force of a thought or the power of truth can restrain reason' (p. 87). Revelation requires cognitive consent. The superior truths of faith are evident from a rational comparison of the findings of reason and those of revealed religion (p. 87).

The prime revelatory doctrines are the unity of God, the freedom of God, and divine creation *ex nihilo* which implies human free will since man bears the *imago Dei*. These doctrines strikingly oppose the conflicting and contradictory alternatives of natural religion and speculative philosophy which affirm a variety and plurality of gods, the eternity of nature in some form, and human determinism. Although paganism speaks of the unity of God, the notion reduces to an abstract concept of collectivity (p. 232), a unification embracing all antitheses. Even when pagans worship deity as one deity they do not think of God as exclusively God, but have multiple gods. Jewish monotheism repudiates all plurality.

Reason did not and cannot itself propound the revelatory alternatives. It could not conceive of these doctrines yet is compelled to recognize their truth. Faith captures reason, not by suppressing it, but by contradicting reason's achievements (p. 89) and by confronting them with declarations more in accord with our nature, and eliciting greater consent (p. 90). It negates reason yet wins its approbation in the form of faith that holds reason captive (p. 90).

Reason's critical functions are not annulled, but its dogmatic operations are taken hostage. After examining the revealed doctrines reason is 'compelled' to recognize their truth, in sharp contrast to the inconsistencies and contradictions of the mythical pagan projections which change with the mood and mentality of their devotees in different times and places.

There is at this point a noteworthy contrast between Steinheim's outlook and that of this reviewer. Both agree that logical consistency is a negative test that disqualifies speculative truth-claims; logically inconsistent and self-contradictory views are neither valid nor true. But whether revealed truth

compels not only actual recognition of formal validity, but also personal assent and appropriation as divine truth, may well depend upon the volitional hostility of the hearer. The Holy Spirit assuredly uses truth as a means of persuasion, and the case for biblical theism – the logical framework of compositional postulates – is as intelligible to an atheist and skeptic as to a polytheist. But an awareness of logical consistency is not of itself a salvific personal appropriation of revealed truth. Faith is a gift of God, a matter of supernatural grace, and not a human achievement.

Steinheim writes that in spiritual rebirth one's consciousness 'feels . . . compelled' to acknowledge the existence of what it had disputed *a priori*. Yet, more consistently, he says that 'man cannot escape the power of the syllogism' (p. 148, *ital. Sup*). But might that claim reflect something more Greek than biblical, namely, that if one knows the truth one will appropriate it? Does it adequately reflect the role of a renegade volition? Is it unthinkable that God might harden the heart and blind the eyes of a persistently seditious moral rebel?

Much as Steinheim's view provides a welcome corrective of recent existential alternatives, the adequacy of his definition of revelation must be questioned even by theologians who concur in his insistence that revelation is a mental act and that Scripture gives us revealed truths or doctrines. In his view, revelation confronts its human recipients always as totally novel. Any coinciding with our own consciousness would totally disqualify a revelation claim. 'The revelation, if not a fallacy or fraud, should teach us something entirely new about God and His works, it should instruct us about the way all things came into existence and about their inner connection' (pp. 101f.). On what basis, we wonder, does Steinheim gain this *a priori* knowledge of the content of revelation?

To be sure, the content of revelation must not be identified with our own 'higher religious consciousness'; information gained by our own intellectual ingenuity is not revelation (p. 137). Revelation must be corrective of our personal convictions as finite and wayward creatures. But Steinheim's

wholly justifiable repudiation of idealistic philosophies that regard man's mind as an aspect of the Absolute mind, and his proper insistence that special revelation is historical, needlessly cancels an ongoing role for universal revelation on the basis of original divine creation. In this respect Steinheim's approach somewhat anticipates Karl Barth's views, although Barth assigned to history and to Scripture a more tenuous relationship to revelation than does Steinheim. Yet, besides shunning natural religion and secular philosophical systems as 'the religion of reason,' Steinheim ignores also a general revelation in nature (Psalm 19) and also in the *imago Dei* that mankind universally bears, albeit in a sullied manner. Steinheim thinks revelation through nature would connect revelation with the lawfulness of nature at the expense of the freedom of the Creator (pp. 131, 135).

Steinheim rules out what was important to Calvin, that human belief in the living God is prephilosophical, and that while the Fall cancels the possibility of natural theology, it does not destroy true consciousness of the living God which preserves universal accountability to him. Steinheim rules out the doctrine of the Fall and original sin as a Christian paganization of the Torah in deference to the speculative notion of eternal and inert matter.

Steinheim holds that the earliest humans lacked any notion of God. Natural religion, as he sees it, was a response only to the forces of nature (pp. 177), which mankind soon deified in polytheistic respectfulness and then kept developing by reflecting – first internalizing this response in human consciousness, and then shaping a dualistic world view in which good and evil are in combat.

In Steinheim's exposition no contact point whatever seems to exist for special revelation in the mind of Abraham in whose time special revelation is held to originate. Although special revelation is indeed the disclosure of what human beings do not originate or imagine, it nonetheless, as the Protestant Reformers see, addresses its recipients as those who have creation-ties to the sovereign, holy Creator, and once it is objectively given becomes in Scripture a

permanently recognizable and cumulative content that does not on that account lose its revelatory nature.

Steinheim's presentation of Scripturally-attested revealed doctrine is not without notable inconsistencies. In contrast to the ancient Near Eastern religion, the Scriptural revelation of Yahweh's *word* and *will* in particularized detail has traditionally been considered distinctive of Hebrew religion. But Steinheim treats Torah law as non-revelatory. His dismissal of general revelation, already mentioned, runs counter to Amos's insistence that Israel's pagan neighbour-nations have revelatory light that renders them guilty. He rejects divine fore-ordination, but nonetheless insists on the divine spiritual election of Israel, and is certain of the final triumph of righteousness. He declares that revelation is silent on immortality (p. 201); it rests wholly on trust in God, he says, who created humanity in the divine image (p. 267). He does not grapple with such passages as Job 19:26 and Daniel 12:2, or the fact that the Pharisees as the theologically orthodox party in Paul's day held to the tradition of the resurrection of the body (Acts 24:15). The comment that immortality is not to be regarded as essential to virtue is beside the point, since Christianity teaches that moral behaviour is both intrinsically and instrumentally good. Moreover, Steinheim subscribes to the future eternal life of the righteous, but to the annihilation of the wicked.

Steinheim commendably stresses that the concern of revelation is not merely intellectual, for the whole meaning of life is at stake. Amid disavowal or distortion of its factuality, our culture has deteriorated to a level of contemptible degradation and gross ungodliness that threatens the eclipse of humane civilization. In its very history the world has evidence of what happens when a society approaches or withdraws from the claims of revealed religion in contrast to those on behalf of natural religion. The Hebrews became the carriers and champions of the most enriching truths known to mankind. But through disrespect and then contempt for their ancient faith they became strangers to their own history and entered into alliances with naturalistic and other

pagan alternatives. The speculative philosophies cannot escape an overarching determinism that erodes a sense of human responsibility.

Revelation calls for human transformation and spiritual rebirth. The revelation 'will either swallow philosophy or be swallowed by it' (p. 275). That revelation first and foremost conveys fundamental truths more than legislation; Moses taught the Hebrews to think of God as free Creator of the world *ex nihilo*. The Sabbath consequently was obligatory not as a legal institution but as 'a teaching device' reinforcing revelation's key truths about God and man. Yet doctrine is not an end-in-itself; it exhibits principles regulative of the creation and governs human purpose and practice, with a view to national life and the conduct of all mankind (pp. 287f.). The divine word will ultimately triumph as the world-religion: 'revelation in its pure, unadulterated original form will complete its triumph over paganism' (p. 273). The present resistance is due to contempt for its custodians (p. 274), to the accommodation of pagan beliefs and activities, and a utilitarian way of life by unrebored camp-followers given to cultural accommodation.

Mention should now be made of Steinheim's critique of Christianity, which he considers an illegitimate wedding of the Torah to rationalistic perversion, in short, an amalgam of revelation and paganism. Christianity, Steinheim thinks, opposes the unity of God by its trinitarianism, annuls the freedom of God in that its doctrine of original sin reflects indebtedness to pagan views that matter is evil, and denies human free will (pp. 213f.). Steinheim seems unaware of the distinction between free choice and free will, and does not seriously grapple with the consequences for a doctrine that stresses as does Judaism the salvific importance of consistent character and works, of the notion that man must at any and every moment be wholly free to do the opposite of what he does. The deviation of some Christian scholars from *ex nihilo* creation he considers a sign of Christianity's conspiracy with paganism, although one may cite Spinoza and other Jews as well to attest that Christianity is not alone in such decline.

Gratuitously Steinheim depicts Paul as

teaching that the Torah is a cause and consequence of evil (p. 18). The Christian doctrine of hell, he writes, is a pagan carryover inconsistent with a God of love (p. 260). Other misunderstandings might be mentioned.

Steinheim rightly criticizes mediating theological rationalists who hold that all biblical doctrines are implicit in consciousness, or that they reflect an inner manifestation of God that we are left to articulate by subjective inspiration, and who thereby make revelation a wax nose twisted in many ways, or exchange real revelation for a conveniently crafted alternative. He is hostile to early church fathers and to others who regard philosophy (e.g., Plato's or Aristotle's) as a preparation for revelation, or as an undeveloped and incomplete revelation – rather than clearly declaring speculative philosophy self-contradictory from the standpoint of revelation, and a denial of the real need of revelation. They concessively substitute vague and impermanent alternatives, he writes, for the Bible as the depository of God's revelation (p. 165). Yet Steinheim would not have had to look far in his own century to find Jewish scholars whose serious compromises of biblical theism treated the Torah much as some Christian scholars did the whole Bible. Routinely Steinheim relies on Pierre Bayle, the French sceptic, for indications of contradictions in religious and philosophical views, but he abandons the appeal where Bayle would in principle assail traditional Judaic beliefs.

In Steinheim's second and third volumes, from which Haberman includes excerpts, Steinheim voices respect for the religion of Christ but expresses contempt for 'paganized' Christianity. In principle orthodox Christians might agree with the distinction, although dissenting from the applications that Steinheim develops. The religion of Christ, he avers, is outlined in Mark's Gospel. Paganized Christianity, he says, is taught in systematic textbooks of Christian theology, which he describes as a mishmash called Christianity, 'a pollution of the pure concept of revelation' (p. 282). Do not call the latter revelation of the teaching of Christ, he says (p. 282); it leads not to Moses, but to the pagans. Yet this verdict rests on critical

theories about the narratives which, if consistently applied, would be equally devastating for the Old Testament. Is the heart of the religion of Christ and the simplicity of Mark's Gospel really reducible, we must ask, to what Steinheim identifies as the 'three pillars', important as they are, on which revealed religion must rest (p. 282)?

It is not surprising that Steinheim's references to the Protestant Reformers depict them as more allied in spirit with Tertullian than with Augustine: they rejected reason as the arbiter of revelation, he says (p. 117), whereas the Scholastics accepted revelation only on condition of its agreement with unaided reason (p. 118). An adequate Christian response to this appraisal of Christianity will not flee the demands of logic but will press them with greater consistency than does Steinheim.

Much of Steinheim affirms the authority of the Torah, he does not hesitate to compromise it in deference to theological selectivity, and therefore to philosophical compromise akin to what he elsewhere deplores. He rejects as pagan speculation (*à la Fichte*) a primordial revelation in Eden, because it requires a hostile definition of revelation. This confusion is not unrelated to his quite unsystematic treatment of the *imago Dei*, which Steinheim often invokes only in passing.

Steinheim grants that the Scriptural revelation demands a total rebirth and inner transformation, a new person reclaimed for God (p. 268). But he isolates this from its New Testament emphasis (e.g., in John 3) on a crucified Saviour typified by the Mosaic sacrifices and pledged by the prophets. Steinheim deplores, even caricatures, the Christian doctrine of the atoning suffering servant, as if justice 'requires a human sacrifice ... a god-man' who had to be slaughtered to 'satisfy' God's justice. 'On whose side is justice, where is mercy?' (p. 284) he asks. He cites Exodus 34:6–7 and Deuteronomy 5:9–10 as uniting divine justice and love without substitutionary atonement. A key element in his alternative is his regard for Hebrew ritual and ceremonial law, in contrast with doctrine, as part of historically-conditioned Jewish social and cultural history.

Steinheim not only detaches ceremonial

and ritual law from divine revelation, but in addition gives only qualified support to the Decalogue, declaring it primarily and essentially a proclamation of faith. The Sabbath, that is, is basically an ongoing reminder of creation. The Sabbath and the dietary laws are given universal significance, although Steinheim does not justify the latter on the utilitarian ground that they provide a sound system of hygiene but rather links them to the inner spiritual purification of observants. Particulars of Sabbath observance are not discussed. Here one cannot but contrast Steinheim's exposition of Hebrew revelation and law with that of Mendelssohn, who viewed commandments and ritual alike as divinely revealed as Sinai, but regarded the doctrines as insights of universal reason.

Steinheim's emphasis on revelation in terms of divine truths presages a two-dimensional discussion: one over the validity of claims for the singular uniqueness of Hebrew revelation, and the other over the legitimacy of the Christian claim that Jesus of Nazareth fulfils the Old Testament. Christianity affirms not merely a problem-

atical future immortality, but that by faith in the crucified and risen Christ penitent humans may assuredly share in eternal life *now* and in a beneficent bodily resurrection later. Steinheim's statement even of Hebrew core-beliefs is reductive. But what he writes is nonetheless of immense significance for Jew and Christian alike. The uniqueness of the Old Testament as objectively revealed doctrine, he insists, rests not on blind faith but has rational credibility. The alternatives fail the test of rational consistency, Steinheim stresses, whereas the content of the revelation-claim, heard on its own merits, co-opts all open-minded critics. That is a staggering claim, but Steinheim holds that only by a sacrifice of rational consistency can it be resisted. If today's humanistic knowledge-élite would once again accord revealed religion an academic hearing, Steinheim's work throws down a gauntlet too insistent to be ignored.

Dr. Carl F. H. Henry
Arlington, VA, U.S.A.

• Review Article

The Apostolic Origins of Priestly Celibacy

Christian Cochini. Ignatius Press, San Francisco, 1990.

Andreas J. Köstenberger, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, USA/Österreich.

SUMMARY

In this book, the Jesuit scholar Christian Cochini makes a case for the Roman Catholic Church's requirement of priestly celibacy, using fourth-century conciliar documents and the New Testament. Cochini's argument closely associates the celibacy requirement with the doctrines of Eucharist and priesthood, and is based on a belief in the continuity of Old and New Testaments in respect of the latter. He traces early patristic exegetical arguments for celibacy, including their appeal to the call of the apostles and the perpetual virginity of Mary.

Cochini's understanding of the continuity between the covenants is challenged, as is his exegesis of key texts.

RÉSUMÉ

Dans un ouvrage récent (1990), le théologien jésuite Christian COCHINI plaide en faveur de la règle du célibat des prêtres, dans l'Eglise catholique romaine; il invoque les conciles du IV^e siècle et le Nouveau Testament. Pour établir sa thèse, Cochini lie étroitement l'exigence du célibat aux doctrines de l'eucharistie et du sacerdoce, et, quant à celui-ci, affirme un rapport de continuité entre l'Ancien Testament et le Nouveau. Il repère dans la littérature patristique ancienne des arguments exégétiques en faveur du célibat, y compris la référence à la vocation des apôtres et à la virginité perpétuelle de Marie.

L'article conteste la conception que Cochini met en oeuvre de la continuité entre les Alliances, comme aussi son exégèse de textes-clés.

Die römisch-katholische Kirche verlangt den Zölibat von allen Priestern.¹ Der Ausdruck "Zölibat" kann wie folgt definiert werden: "die freiwillige Verpflichtung eines Mannes zur Ehelosigkeit aus religiösen Gründen durch die Leistung eines Eids."² Obwohl diese Verpflichtung zur Zeit weitgehend diskutiert wird, werde ich nicht direkt zu dieser Debatte Stellung nehmen.³ Auch werde ich nicht die Geschichte der

Zölibatsdebatte untersuchen.⁴ Die römisch-katholische Kirche behauptet, daß die Zölibatsverpflichtung im wesentlichen apostolischen Ursprungs ist und sie daher von frühester Kirchengeschichte her für Priester bindend war. Falls dieser Anspruch eines apostolischen Ursprungs für die römisch-katholische Zölibatsverpflichtung zurückgewiesen werden kann, würde dem Zölibat seine Basis entzogen. Die Frage, ob die römisch-katholische Kirche ihre Zölibatsverpflichtung ändern wird, ist zweitrangig im Vergleich mit der theologischen und historischen Basis für eine solche Verpflichtung.

Das *magnum opus* des italienischen Jesuiten Christian Cochini, *The Apostolic Origins of Priestly Celibacy*, wird vom eminenten Kirchengeschichtler Alfons Stickler als "die beste wissenschaftliche Arbeit (über den Priesterzölibat) von einem römisch-katholischen Gesichtspunkt" bezeichnet. Cochini versucht, Hinweise auf die Zölibatsverpflichtung in konziliaren Dokumenten vom vierten Jahrhundert n. Chr. mit der Person und dem Wirken Jesu Christi selbst in Verbindung zu setzen und so die Lücke dreier Jahrhunderte zu überbrücken. Cochini erkennt ganz richtig, daß die hauptsächliche Frage damit zusammenhängt, ob die römisch-katholische Zölibatsverpflichtung apostolischen Ursprungs ist und daher eine biblische Begründung hat.⁵

Der Fall, wie er von römisch-katholischen Theologen präsentiert wird, basiert auf einer Hermeneutik, die die Kontinuität von Altem und Neuem Testament unterstreicht. Weiters wird die Auffassung einer zweifachen Autorität für römisch-katholische Glaubensgrundsätze vertreten, demgemäß die Bibel und Kirchenlehre (Tradition) gleichermaßen für Dogmenbildung herangezogen werden.⁶ Im Falle der

Zölibatsverpflichtung sind drei Elemente eng miteinander verbunden: das römisch-katholische Dogma bezüglich des Sakramentes der "heiligen Kommunion," die römisch-katholische Auffassung des Wesens des Priestertums, und die römisch-katholischen Verpflichtungen für Priester, insbesondere den Zölibat.⁷

Wie erwähnt, betont römisch-katholische Hermeneutik die Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament. Folgerichtig wird das Wesen des Sakramentes der "heiligen Kommunion" in Kontinuität zum Opfersystem des Alten Testaments verstanden. Die Elemente der "Kommunion", insbesondere der "Leib" und das "Blut" Christi, sind analog zu den Opfertieren im levitischen System gesetzt.

Die römisch-katholische Betonung der Kontinuität zwischen den Testamenten hat auch Auswirkungen auf die Art und Weise, wie das Wesen des Priestertums aufgefaßt wird. Im wesentlichen werden römisch-katholische Priester als dem alttestamentlichen levitischen System entsprechend gesehen. Ihre hauptsächliche Rolle ist die Vermittlung zwischen Gott und den Gläubigen. Der wichtigste Dienst der Priester ist ihr Dienst am Altar, insbesondere die Feier der Sakramente, und hier wiederum insbesondere der "heiligen Kommunion."

Römisch-katholischem Dogma zufolge müssen die Inhaber eines solchen Amtes "zeremoniell unbefleckt" sein, sodaß sie Christus wirksam dem Glaubensvolk gegenüber darstellen und vertreten können, und damit sie einem heiligen Gott Opfer bringen können, die von ihm angenommen werden können. Damit ihre Gebete gehört werden und ihre "Sakramentsopfer" wirksam sind, dürfen Priester sich nicht mit Geschlechtsverkehr "beflecken." Daher wird der Zölibat für alle Priester in der Westkirche gefordert; die Ostkirche sieht den Zölibat oder Kontinenz für ihre Priester vor.⁸

Obwohl zeremonielle Reinheit ein wichtiges Erfordernis für Priester darstellt, betonen römisch-katholische Theologen, daß dieses Erfordernis nicht zum Selbstzweck werden soll. Der Zölibat wird vielmehr als direkt in Christi Leben und Person verwurzelt verstanden. Letztlich wird die Zölibatsverpflichtung christologisch be-

gründet und verteidigt. Ein zölibatäres Leben wird daher als integraler Bestandteil der Fleischwerdung und des Opfers Christi ausgelegt. Das römisch-katholische Priestertum muß, als Vertreter Christi, zölibatär sein, um effektiv in Christi Vermittleramt teilhaben zu können.⁹

Cochini gibt sowohl patristische als auch biblische Argumente für den apostolischen Ursprung des Priesterzölibats.¹⁰ Er räumt ein, daß es in den ersten Jahrhunderten n. Chr. verheiratete Priester gab, aber behauptet, daß von Anfang an Kontinenz von ihnen verlangt wurde (d. h., daß verheiratete Männer, nachdem sie zum Priester geweiht wurden, verpflichtet waren, dem ehelichen Geschlechtsverkehr mit ihrer Frau zu entsagen). Ein Dekret des Konzils in Karthago (390 n. Chr.) sah vor, daß verheiratete Personen in klerikalen Ämtern Kontinenz in ihren ehelichen Beziehungen befolgen mußten, weil dies *in apostolischer Tradition* begründet sei.¹¹ Der römisch-katholische Begriff der "Heiligung" lehrt, daß ein Mann, der zum Rang einer "heiligen Person" befördert wird, vom Rang der "gewöhnlichen Gläubigen" abgehoben werden muß, um seine "heilige Betätigung" ausüben zu können. In dieser Art und Weise werden Sakramentsdienst und sexuelle Enthaltsamkeit in Beziehung gesetzt.

Cochini nimmt weiters Bezug auf ein Dekret Siricius' (*Directa*, 385 n. Chr.), und *Cum in Unum* (386 n. Chr.), in denen Siricius' Erfordernis klerikaler Kontinenz mit paulinischer Lehre unterstützt wird (IKor 7,5, ITim, 3,2, Tit, 1,6). Cochini behauptet, daß das paulinische Erfordernis des *unius uxoris virum* (Ehemann einer Frau) im Lichte einer Kontinenzverpflichtung für verheiratete "Priester" interpretiert werden soll. Cochini argumentiert, daß eine monogame Ehe dadurch ein bedeutendes Erfordernis für den Kandidaten für das Priesteramt wurde. Falls er seiner irdischen Frau treu blieb, würde er auch seiner himmlischen Frau in Christus, der Kirche, treu bleiben können (vgl. Eph 5,21–33, insbesondere 25–27.)¹²

Bezüglich Paulus' Lehre in IKor 7,5 gibt Cochini folgende Stellungnahme. Paulus erlaubt Ehemann und Ehefrau zeitweilige sexuelle Enthaltsamkeit für den Zweck des

Gebetes. Diese Konzession etabliert das Prinzip der zeitweiligen sexuellen Enthaltsamkeit für den Zweck der geistlichen Aktivität. Cochini argumentiert *a minori ad maius*: falls *zeitweilige* sexuelle Abstinenz zweier Ehepartner für den Zweck *zeitweiliger* geistlicher Aktivität apostolisch gelehrt wird, kann nicht *dauerhafte* sexuelle Enthaltsamkeit von Priestern zur Erfüllung einer *dauerhaften* geistlichen Berufung *umso mehr* also apostolisch gelehrt angesehen werden?¹³

Cochini behauptet, daß sogar die Apostel Kontinenz einhielten, nachdem sie von Christus berufen wurden. Er verweist auf die Stelle, wo die Apostel behaupten, „alles“ für Christus zurückgelassen zu haben (Mt 19,27). Jesus selbst hatte von „Eunuchen für das Himmelreich“ gesprochen (Mt 19,12).

Letzlich kann Maria's „immerwährende Jungfräulichkeit“ als folgerichtige Notwendigkeit im Rahmen römisch-katholischer Lehre angesehen werden. Maria selbst war Vermittlerin zwischen Gott und den Menschen, wenn sie Geburt zum Retter der Welt gab. Wie, argumentiert römisch-katholisches Dogma, hätte Maria dieses Vermittleramt ausüben können, ohne die nötigen Erfordernisse perfekter Reinheit zu erfüllen?

Römisch-katholische Theologen weisen die Anschuldigung zurück, daß die Zölibatsverpflichtung die Bedeutung und den Rang der Ehe herabsetzt. Sie weisen darauf hin, daß die Ehe eines der sieben Sakramente der römisch-katholischen Kirche ist. Sie verweisen jedoch auf Jesu eigene Worte, daß es im Himmel keine Ehe geben wird (Mk 12,25). Die Ehe ist daher eine zeitgebundene Institution, während die priesterliche Beziehung mit der Kirche Christi ewig ist.¹⁴

Das römisch-katholische Zölibatserfordernis ist in Christi zölibatärem Leben selbst gegründet gesehen, ebenso wie in apostolischer Kontinenzpraxis (ehelicher Enthaltsamkeit). Die paulinischen Lehre bezüglich des „Ehemannes einer Ehefrau,“ und das paulinische Prinzip sexueller Enthaltsamkeit zur Ausübung geistlichen Dienstes werden ebenfalls angeführt. Die römisch-katholische Argumentationsweise basiert auf einer Hermeneutik bezüglich der Kontinuität zwischen Altem und Neuem

Testament, und dem Verständnis der Autorität der heiligen Schrift in Zusammenhang mit der Tradition der Kirche. Das Wesen der Sakramente, insbesondere der „heiligen Kommunion,“ das Wesen des Priestertums, und die Zölibatsverpflichtung sind integrale und gegenseitig abhängige Bestandteile römisch-katholischen Dogmas.

Die Grundlagen, die dogmensystematischen Zusammenhänge und die Schlußfolgerungen der römisch-katholischen Kirche bezüglich ihres Zölibatserfordernisses für Priester werden nun einer genaueren Untersuchung unterzogen.

Wir beginnen mit der römisch-katholischen Hermeneutik, die die Kontinuität zwischen den Testamenten betont und die Autorität von heiliger Schrift und Kirchentradition unterstreicht. Diese grundlegenden Fragen haben wichtige Auswirkungen auf die römisch-katholische Dogmenbildung, und daher auch die Formulierung des Zölibatserfordernisses für römisch-katholische Priester.

Während es Elemente der Kontinuität zwischen den Testamenten gibt, darf die Diskontinuität zwischen Altem und Neuem Testament in keiner Weise vermindert werden. Römisch-katholische Theologen zitieren Jesu Ausspruch, daß er nicht in die Welt kam, um den Alten Bund außer Kraft zu setzen, sondern um ihn zu erfüllen (Mt 5,17). Allerdings ist der Gegensatz hier nicht zwischen „außer Kraft setzen“ und „sich unterordnen,“ sondern zwischen „außer Kraft setzen“ und „erfüllen, sodaß das Gesetz die rechtliche Macht über einen verliert.“¹⁵ Jesus hat den Alten Bund nicht zerstört, sondern erfüllt. Aber seine Mission war damit noch nicht erfüllt. Vielmehr hat er einen Neuen Bund anstelle des Alten eingesetzt, der in wesentlichen Punkten vom Alten Bund abweicht. Wie römisch-katholische Theologen selbst einräumen (vgl. Mk 7,19), hat Jesus in der Tat viele Aspekte des Alten Bundes außer Kraft gesetzt. Was von größerer Bedeutung ist, Jesus hat das ganze alttestamentliche Opfersystem durch sein einmaliges, für immer gültiges Opfer am Kreuz außer Kraft gesetzt (vgl. Hebr 7,27). Man muß daher sehr vorsichtig sein, wenn man Parallelen zwischen den Testamenten anstellen

will. Wie erwähnt, sind es jedoch gerade diese Art von Parallelen, z. B. zwischen alt- und neutestamentlichem Priestertum, die die Grundlage der römisch-katholischen Zölibatslehre bilden.

Die Stelle und Autorität der Kirchen-tradition in der Dogmenbildung hat die Tendenz, die heilige Schrift in einer Art und Weise zu interpretieren, daß eine bestimmte Interpretation mit unfehlbarer Autorität ausgestattet wird, auch wenn die Original-stelle selbst verschiedene Interpretationen zuläßt. Dadurch wechselt das Schwerk-gewicht der Argumentation von der heiligen Schrift selbst zu der "heiligen Tradition." Menschliche Tradition muß allerdings immer an der heiligen Schrift selbst gemessen werden. Sogar ein Einverständnis der Kirchenväter kann fehlbar sein. Wenn Cochini daher historische Dokumente heranzieht, um die Praxis und das Erforder-nis des Zölibats zu belegen, mag er damit im Rahmen des katholischen Traditionsver-ständnisses Erfolg haben. Er wird aber kaum den Theologen überzeugen, der es für möglich hält, daß Mißverständnisse und Fehlentwicklungen in den formativen Entwicklungsphasen der Kirchengeschichte biblische Lehre verdeckt und verdrängt haben. Kurz gesagt: ein Theologe, der der Tradition einen untergeordneten Platz zur Bibel selbst einräumt, wird voraussichtlich zu anderen Schlußfolgerungen kommen als derjenige, der Tradition einen "heiligen" Standort im Rahmen der römisch-katholischen Dogmengeschichte gibt. Damit wird Cochini's Argument in gewisser Weise zur sichselbst-erfüllenden Prognose.

Ein Beispiel für diese Dynamik ist Cochini's Interpretation von IKor 7,5. Cochini berücksichtigt kaum die Umstände, die zu Paulus' Brief führten. Er scheint auch gewisse Qualifikationen, die Paulus bezüglich seiner Ausführungen macht, zu ignorieren. So beantwortet Paulus bestimmte Fragen der Korinther. Er mischt bindende Lehre (7,11–12) mit persönlicher Auffas-sung (7,12;25–6;40). Er betont, daß sowohl Ehe als auch Ehelosigkeit ein Geschenk Gottes sind (7,7).¹⁶ Paulus nimmt an, daß die Ehe die normale Berufung eines Christen ist (7,2).¹⁷ Weiters sieht der Apostel im wesentlichen einen eschatologischen

Bezugspunkt seiner Äußerungen (7,29–31). Sein Anliegen ist es, daß die Korinther — und alle Christen — im Lichte eschatologischer Realitäten leben sollen. Die äußere Form irdischer Dinge ist vergänglich, daher sollten wir uns auf himmlische Realitäten konzentrieren — einschließlich die geist-liche Bedeutung unserer ehelichen Beziehungen! Der Gedanke, daß Ehelosig-keit im allgemeinen einen Christen zu einer höheren Form von Spiritualität leiten kann, ist Paulus fern. Mittelalterliche klösterliche Askese oder fernöstliche Religionen mögen Enthaltensamkeit von irdischen Gütern *per se* als Tugend ansehen, aber nicht Paulus (vgl. auch 1Tim 4,3–5). Römisch-katholische Theologen mögen Paulus' Äußerungen in IKor 7,29–31 mit Bezug auf Keuschheit und Armut im zölibatären Sinne interpretieren. Aber lehrt er auch, daß Priester in diesem Leben nie weinen oder lachen dürfen (IKor 7,30)? Konsequente Exegese würde diese Interpretation verlangen.

Andere Argumente für den Zölibat können wie folgt beantwortet werden: Jesu Ausspruch bezüglich der "Eunuchen für das Himmelreich" (Mt 19,12) wurde im Zusammen-hang mit Fragen der Zulässigkeit der Ehescheidung gemacht (vgl. 19,3). Wenn Jesu Jünger aufgrund seines scheinbar harten Scheidungserfordernisses schockiert sind, sprudeln sie heraus, daß es unter solchen Umständen besser wäre, gar nicht zu heiraten (19,10). Jesus nimmt, in Bezug-nahme auf diese Stellungnahme seiner Jünger, Bezug auf bestimmte Personen, die freiwillig der Ehe entsagen mögen. Aber dieses Entsagen ist *freiwillig*, als Jesu Schluß-satz, "Wer das erfassen kann, der erfasse es" (19,12), klarmacht. Es ist daher unzuläs-sig, diese Bibelstelle in Bezug auf das Zöli-batserfordernis im römisch-katholischen Sinne anzuwenden. Auch ist Jesu Ausspruch nicht hinsichtlich einer *klerika-len* Ehelosigkeit im römisch-katholischen Sinne gemeint.¹⁸

Eine andere Stelle, die oft in Bezug zum römisch-katholischen Zölibat gesetzt wird, ist der apostolische Anspruch, "alles" für die Nachfolge Jesu verlassen zu haben (Mt 19,27–29, Mk 10,28–30, Lk 18,28–30). "Alles," so argumentieren römisch-katholische Theologen, beinhaltet eheliche

Beziehungen mit den Ehefrauen der Apostel, oder Ehe selbst. Es scheint wahrscheinlicher, daß die Apostel nach drei Jahren intensiver Nachfolge Jesu ihre familiären Verpflichtungen wiederaufnahmen. Paulus' Aussage in 1.Kor 9,5 scheint dies anzudeuten: "Haben wir nicht das Recht, eine gläubige Frau mitzunehmen, wie die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und wie Kephas?" Wir haben keinen guten Grund anzunehmen, daß die Personen, die Paulus erwähnt, kontinent gelebt haben.

Die Ehelosigkeit Jesu kann schwerlich als entscheidend für das Zölibatserfordernis angesehen werden. Schließlich heißt "Nachfolge Jesu" nicht Identifikation in jeder Art und Weise. Soll jeder Jünger Jesu, der es ernst um seine Nachfolge meint, an einem Kreuz sterben? Soll er keine Bücher schreiben, als Wanderprediger tätig sein, mit dreißig Jahren seine öffentliche Tätigkeit beginnen? Kann jemand anderer als Jesus selbst für die Sünde der Welt sterben? Oder soll jeder Christ vom Heiligen Geist im Leib seiner Mutter ohne Mitwirkung eines physischen Vaters gezeugt werden? Jesu "zölibatärer" Lebensstil könnte eine Reihe von theologischen Erklärungen haben. Daß der Herr durch sein Vorbild "priesterliche" Ehelosigkeit zum normativen Lebensstil seiner Nachfolger erklären wollte, ist bei weitem nicht die einzig mögliche Erklärung, noch ist es die beste. Falls die Ehelosigkeit (oder eheliche Enthaltksamkeit) ein so starkes Anliegen Jesu war, warum haben wir nicht einen klaren, eindeutigen Ausspruch Jesu zu diesem Thema? Es scheint vielmehr, daß die selbst-auferlegte Ehelosigkeit eine "Armut" ist, die viel Lebenserfahrung unmöglich macht, die im Falle eines verheirateten Nachfolgers Jesu zum Dienst seiner Mitmenschen verwendet werden könnte. Die Kontinenzbestimmung der Kirche des vierten Jahrhunderts (und der folgenden Jahrhunderte), weit davon entfernt, eine biblische Lehre im Sinne Gottes darzustellen, scheint vielmehr eine religiöse Verirrung und Perversion zu sein, die bestehende Ehen ihres zentralen Elements, vollkommener Vereinigung in körperlichem und geistlichem Sinne, beraubte.

Letztlich, was Marias "immerwährende

Jungfräulichkeit" betrifft, die oft in Zusammenhang mit dem Zölibat gesehen wird: wie andere Mariendogmen wird dieser Glaubensgrundsatz nicht in der heiligen Schrift gelehrt. Das Dogma scheint eher eine natürliche Folgeerscheinung anderer römisch-katholischer Dogmen zu sein als daß diese Interpretation die Frage des Wesens des Priestertums in Bezug auf seine Vermittlerrolle beantworten helfen kann.

Wir haben versucht, in obigen Ausführungen zu demonstrieren, daß römisch-katholische Schriftauslegung in Fällen wie 1.Kor 7 und 1.Tim 3,2/Tit 1,6 unzureichend ist. Gleichfalls reflektieren die römisch-katholischen Auffassungen des Abendmahls und des Wesens des Priestertums römisch-katholische Hermeneutik und Tradition, sie beruhen aber nicht in erster Linie auf biblischer Exegese. Das Abendmahl ist nirgendwo im Neuen Testament als "Opfer" bezeichnet. Christi Opfer ist als einzigartig und unwiederholbar präsentiert (Hebr). Daher brauchen wir heute nicht mehr levitenartige Priester, die das "Meßopfer" (im alttestamentlichen Sinne) darbringen. Weiters müssen die Bestimmungen bezüglich zeremonieller Reinheit des Priestertums modifiziert werden. Ein neutestamentliches "Levirat" anstelle des alttestamentlichen Priestertums wird in der Bibel nirgendwo gelehrt. In jeder Hinsicht ist daher das Zölibatserfordernis theologisch unnötig. Wie immer dieses Erfordernis auch historisch in der römisch-katholischen Kirche Fuß gefaßt hat, "priesterliche" Ehelosigkeit ist nicht im Einklang mit biblischer Lehre, noch ist es apostolischen Ursprungs.

¹ Bischöfe haben ebenfalls eine Zölibatsverpflichtung, da sie aus Priestern ausgewählt werden. Die wichtigsten römisch-katholischen Dokumente über den Zölibat sind *Presbyterorum Ordinis* (7. Dezember 1965), *Optatam Totius* (28. Oktober 1965), *Sacerdotalis Caelibatus* (Paul VI, 24. Juni 1967), *Novo Incipiente Nostro* (Johannes Paul II, 6. April 1979) und *Ultimis Temporibus* (30. November 1967). Ich werde nicht auf eine wenige Ausnahmen der allgemeinen Zölibatsverpflichtung eingehen, wie sie z. B. für einige Diakone bestehen. Mein Thema ist eine Kritik der römisch-katholischen Begründung für ihre Zölibatsverpflichtung. Die vatikanischen Dokumente, auf die in diesem Artikel bezuggenommen wird, sind die in der englischen Übersetzung von Austin Flannery, *Vatican Council II*, 2 vols. (Northport, NY: Costello Publishing Company, 1988 [2nd ed.] und 1982).

- 2 Die orthodoxe Kirche erlaubt verheiratete Priester, solange sie Kontinenz einhalten, d. h. von geschlechtlichen ehelichen Beziehungen Abstand nehmen. Es werden aber nur zölibatäre Priester zu Bischöfen ernannt (vgl. *Sacerdotalis Caelibatus*, in Flannery 2:296–97). Die Ostkirche hat Zölibat und Kontinenz beim Quinisext Konzil (Trullo) im Jahre 691 anerkannt (Christian Cochini, *The Apostolic Origins of Priestly Celibacy* (San Francisco: Ignatius Press, 1990), 429; Roman Cholij, *Clerical Celibacy in East and West* (Leominster, Herefordshire: Fowler Wright Books, 1988)). Allerdings basieren die römisch-katholische Zölibatsverpflichtung und die Kontinenzverpflichtung der orthodoxen Kirche auf den gleichen Grundsätzen. Hier werde ich mich daher auf die römisch-katholische Zölibatsverpflichtung beschränken.
- 3 Vgl. *Sacerdotalis Caelibatus* (24. Juni 1967) und *Ultimis Temporibus* (30. November 1967) in Flannery, 2:285–317 und 687–90. Bezüglich der zeitgenössischen Debatte, vgl. auch Joseph Blenkinsopp, *Celibacy, Ministry, Church* (New York: Herder & Herder, 1968), Thomas Bokenkotter, *Essential Catholicism — Dynamics of Faith and Belief* (New York: Doubleday, 1985), 268–72, Georg Denzler, *Das Papsttum und der Amtszölibat. Päpste und das Papsttum*, Vol. 5, I & II (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1973), Joseph Henry Fichter, *The Pastoral Provisions — Married Catholic Priests* (Kansas City, MO: Sheed & Ward, 1989), George H. Frein, *Celibacy: The Necessary Option* (New York: Herder & Herder, 1968), Charles A. Gallagher und Thomas L. Vandenberg, *The Celibacy Myth* (New York: Crossroad, 1988), Uta Ranke-Heinemann, *Eunuchen für das Himmelreich — Katholische Kirche und Sexualität* (München: Knaur, 1989), Edward Schillebeeckx, *Clerical Celibacy under Fire* (London/Sidney: Sheed & Ward, 1968), A. W. Richard Sipe, *A Secret World: Sexuality and the Search for Celibacy* (New York: Brunner-Mazel, 1990), Leo Waltermann, ed., *Über den Zölibat der Priester* (Köln: J. P. Bachem, 1970).
- 4 Siehe Cochini, *Apostolic Origins*, 18–46, bezüglich eines Überblicks über die Geschichte der Debatte im 19. und 20. Jahrhundert. Wie der Titel dieses Werks andeutet, kommt der Autor zum Schluß, daß der Priesterzölibat tatsächlich apostolischen Ursprungs ist. Ein Werk von einer wesentlich anderen Perspektive ist Peter Brown, *The Body and Society — Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988). Brown, ähnlich wie Cochini, untersucht die Praxis dauerhafter sexueller Enthaltsamkeit von der apostolischen Periode bis Augustinus. Er kommt zum Schluß, daß der klerikale Zölibat, obwohl er schließlich und endlich einige Anhänger fand, in einer wesentlich anderen Art und Weise praktiziert wurde, als er heute in der römisch-katholischen Kirche ausgeübt wird (xv). Brown hat ein unterschiedliches Verständnis von Kirchentradition als Cochini; er nimmt nicht von vornherein an, daß Tradition mit einer gewissen Autorität ausgestattet ist. Tradition kann irren. Vgl. auch Joseph Coppens, *Sacerdote et Célibat. Etudes Historiques et Théologiques* (Louvain: Editions Duculot, 1971) und Henry C. Lea, *The History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church* (New York: Russell & Russell, 1957).
- 5 In der langen Geschichte der römisch-katholischen Kirche waren es häufig kirchenpolitische und pragmatische Faktoren, die großen Druck auf dogmatische Fragen ausübten. Falls allerdings die Zölibatsverpflichtung nicht von der heiligen Schrift selbst abgeleitet werden kann oder sogar in Widerspruch zu biblischer Theologie stehen sollte, muß der Zölibat zurückgewiesen werden, unabhängig von kirchenpolitischen oder pragmatischen Überlegungen. Daher muß die römisch-katholische Rechtfertigung des Zölibaterfordernisses einer genauen Untersuchung unterzogen werden. Das Ergebnis dieser Untersuchung kann dann herangezogen werden, um die zeitgenössische Debatte zu informieren.
- 6 Vgl. *Dei Verbum* (2. Vatikanisches Konzil, in Flannery, 1:750–65), wo "Tradition" in der englischen Übersetzung immer mit einem großen "T" buchstabiert wird, und oft als "heilig" bezeichnet wird. Die Fußnoten sind halb Schriftzitate und halb Kirchenvätern und päpstlichen und konziliaren Dokumenten gewidmet, eine Tatsache, die die römisch-katholische Basis in Bibel + Tradition allzu deutlich unterstreicht. "Heilige Tradition und heilige Schrift (beachte die Reihenfolge) hängen daher eng zusammen ... Beide fließen aus dem gleichen göttlichen Urquell ... Daher bezieht die Kirche ihre Gewißheit über offenbare Wahrheit nicht von der heiligen Schrift allein. Sowohl heilige Schrift als auch Tradition müssen mit gleicher Verehrung betrachtet und behandelt werden" (eigene freie Übersetzung von Flannery, 1:755). "... im höchst weisen Räte Gottes sind heilige Tradition, heilige Schrift, und das Lehramt (Magisterium) der Kirche so verbunden, daß eine von ihnen nicht ohne die anderen bestehen kann" (756). Vgl. auch Cochini, *Apostolic Origins*, xiv, der die Evolution katholischen Dogmas mit dem Wachstum einer Saat zu einem Baum vergleicht, anfänglich unscheinbar, aber schließlich klarere Konturen annehmend, sodaß die unklaren Anfänge im Lichte späterer Entwicklungen interpretiert werden können. Er verweist auf Newman, der lehrte: "Die Frage ist, ob wir beim klaren Licht der vierten und fünften Jahrhunderte geleitet werden können, um die noch undeutlichen Konturen der vorangehenden Jahrhunderte zu erkennen" (*Apostolic Origins*, 17).
- 7 Vgl. Cochini, *Apostolic Origins*, 429–39.
- 8 Cochini behauptet, daß das Zölibat das eine Erfordernis ist, das vom levitischen Erfordernis der sexuellen Enthaltsamkeit während der Dauer ihren Altardienstes aufrecht bleibt (vgl. z. B. Zacharias in Lk 1,8–25). Während andere levitische Erfordernisse nicht mehr gültig sind, wurde sexuelle Enthaltsamkeit nicht nur beibehalten, sondern sogar *ausgedehnt*: von Enthaltsamkeit während der Dauer des Altardienstes (Levitiker) zu permanenter Enthaltsamkeit im Falle römisch-katholischer Priester, da sie ja andauernd den Altardienst versehen und in ihrer Vermittlerrolle zwischen Gott und dem Glaubensvolk tätig sind. Das Argument läuft *a minori ad maius* ("vom geringeren zum größeren"): falls Leviten vom Geschlechtsverkehr während ihres zeremoniellen Dienstes Abstand nehmen mußten, müssen sich nicht römisch-katholische Priester *umso mehr all ihr Leben* sexueller Beziehungen enthalten, als sie von Christus zu einem größeren, dauerhafteren Priestertum berufen worden sind? Vgl. D. Callam, "Clerical Continence in the Fourth Century: Three Papal Decretals," *Theological Studies* 41 (1980) 31, der spekuliert, daß zu einer Zeit, wo tägliche Meßfeiern üblich wurden, Kontinenz zum Zweck "zeremonieller Reinheit" eine unbedingte Notwendigkeit wurde. Er zieht den Schluß, daß Argumente für priesterliche Kontinenz hauptsächlich mit zeremoniellen Erfordernissen begründet wurden (35).
- 9 Vgl. Paul VI in *Sacerdotalis Caelibatus* (24. Juni 1967) über die christologische Bedeutung des Zölibats (Flannery, 2:290–92): "Das christliche Priestertum ... kann nur im Lichte der Neuheit Christi, des obersten Pontiffs und ewigen Priesters, verstanden werden. Er setzte das Priestertum als

eine Teilnahme an seinem eigenen einzigartigen Priesteramt ein. Der Diener Christi und Verteiler der Geheimnisse Christi schaut daher direkt zu ihm als Vorbild und höchstes Ideal auf ... Jesus war völlig geheiligt, um den Willen des Vaters zu tun ... Christus, der einzige Sohn des Vaters, wurde durch seine Fleischwerdung zum Mittler zwischen Himmel und Erde, zwischen dem Vater und den Menschen. Völlig in Einklang mit seiner Mission blieb Christus sein ganzes Leben lang zölibatär (ehelos), im Ausdruck seiner völligen Widmung zum Dienst an Gott und den Menschen. Diese tiefe Verbindung zwischen Zölibat und dem Priesteramt Christi wird reflektiert in denen, deren Ehre es ist, in der Würde und der Mission des Mittlers und ewigen Priesters teilzuhaben. Dieses Teilhaben wird umso vollkommener, je freier der heilige Diener von Bindungen an Fleisch und Blut ist ... Daher (sollen Priester) nicht nur am Priesteramt Christi teilhaben, sondern auch an seinem zölibatären Lebensstil.“ Das Argument kann wie folgt zusammengefaßt werden: Christus selbst ist das Ideal jedes Priesters. Er ist der perfekte Vermittler zwischen Gott und den Menschen. Jesu Ehelosigkeit ist nicht nur für ihn persönlich zur Erfüllung seiner Mission notwendig, sondern ist normativ für alle „Nachfolger“ in seinem Vermittleramt. Die Berufung zum Priester beinhaltet daher nicht nur Teilhaben an Christi Priesteramt, sondern auch Identifizierung mit ihm in seiner Lebensweise (d. h. dem Zölibat!).

- 10 Cochini verweist auf Papst Pius XI in *Acta Apostolicae Sedis* (1936) 25 und auf Papst Johannes Paul II in *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979) 406. Pius XI behauptet, daß die Zölibatslegislatur des vierten Jahrhunderts eine ältere und ähnliche Tradition voraussetzt. Johannes Paul II setzt den Priesterzölibat mit dem Beispiel des Herrn Jesus Christus selbst, der Lehre der Apostel, und der gesamten Tradition der Kirche in Verbindung.
- 11 Cochini argumentiert, daß sowohl das Konzil von Trent und Pius IV in seiner Antwort an die deutschen Prinzen das Konzil von Karthago zitiert haben (4). Das Konziliardokument besagt, daß „es gut und recht ist, daß die heiligen Bischöfe und Priester Gottes und die Leviten (d. h. diejenigen, die den Dienst der heiligen Sakramente versehen), vollkommene Kontinenz einhalten, damit sie befolgen, was die Apostel lehrten und was die Kirchenväter selbst hielten: daß alle Bischöfe, Priester, und Diakone, Hüter der Reinheit, von ehelichem Geschlechtsverkehr mit ihren Frauen Abstand halten, sodaß diejenigen, die am Altar dienen, vollkommene Keuschheit pflegen mögen“ (5).
- 12 Cochini zitiert Ambrosius und Epiphanius, die von 1Tim 3,2, und Tit 1,6 die Unzulässigkeit wiederverheirateter Witwer zur Priesterweihe ableiten (248). Aber vgl. das Dokument vom zweiten vatikanischen Konzil, *Presbyterorum Ordinis* (Flannery, 1:892): „Es stimmt nicht, daß vollkommene Kontinenz vom Wesen des Priesteramtes verlangt wird. Dies wird klar von der Praxis der frühen Kirche (1Tim 3,2–5 und Tit 1,6) und der Tradition der Ostkirchen, wo es neben zölibatären Priestern auch viele hervorragende verheiratete Priester gibt.“ Es scheint, daß das zweite vatikanische Konzil und

Cochini hier unterschiedlicher Auffassung sind. Vgl. auch D. Callam, „Clerical Continence in the Fourth Century: Three Papal Decretals“, 28, der Siricius (4. Jahrhundert n. Chr.) zitiert: „Aus diesem Grund [die Reinheit der Kirche Christi] sind wir Priester zur Kontinenz vom Tage unserer Weihe an verpflichtet ...“ Die Reinheit der „Braut Christi“ (d. h. der Kirche, vgl. Eph 5,27–7) wird hier in Zusammenhang mit der Kontinenz (or dem Zölibat) ihrer Diener gebracht.

- 13 Cochini, *Apostolic Origins*, 10, mit Hinweis auf Siricius' *Directa* (385 n. Chr.).
- 14 Siricius, der von Cochini als wichtiger Zeuge angeführt wird, wird von Peter Brown, *The Body and Society*, 358, wie folgt zitiert: „Für Siricius scheint die Angelegenheit klar gewesen zu sein: Dienst am Altar war nur für diejenigen bestimmt, die dauerhaft zumindest von einer der vielen 'Befleckungen' weltlichen Lebens befreit waren: Geschlechtsverkehr. Diejenigen, die vor Gott stehen, um die heilige Kommunion darzubringen, müssen Kontinenz praktizieren. Siricius zitiert Paulus' Brief an die Römer (Röm 8,8): 'Wer von Fleisch bestimmt ist, kann Gott nicht gefallen (Siricius, *Brief* 1.7.10: 1139A).“ Brown kommentiert einsichtsvollerweise, daß Siricius' Dekret eines der ersten, aber bei weitem nicht das letzte Beispiel in der Geschichte der römischen Kirche ist, wo Paulus' Begriff des „Fleisches“ als alles, was dem Geiste entgegengesetzt ist, auf sexuelle Aktivität bezogen wurde (358). Daher scheint das Argument, daß das römisch-katholische Zölibatserfordernis zumindest zum Teil von einem unbiblischen Gegensatz von Fleisch und Geist beeinflusst wurde, Unterstützung zu finden.
- 15 Vgl. D. A. Carson, *Matthew*, in Frank E. Gaebeline, ed., *Expositor's Bible Commentary*, Vol. 8, 143–4.
- 16 Daher scheint es unzulässig, eine Berufung (Ehelosigkeit) gegen die andere (Ehe) auszuspielen, und Ehelosigkeit sollte nicht zum unerläßlichen Erfordernis für eine bestimmte Klasse von Gläubigen (Priester) gemacht werden. Römisch-katholische Theologen argumentieren, daß niemand zum Zölibat gezwungen wird. Vielmehr werden Kandidaten zum Priestertum in ihrer Vorbereitung für die Priesterweihe ermutigt, „das Geschenk des Zölibats“ von Gott zu suchen. Gott, weil er gnädig und gut ist, werde ihnen diese Bitte sicherlich nicht versagen. Allerdings gibt es keine biblische Lehre, die besagt, daß alle „Priester“ oder vollzeitlichen religiösen Funktionäre zölibatär leben müssen (vgl. 1Tim 3,2 und Tit 1,6 und die obigen Ausführungen). Weiter verlangt die römisch-katholische Kirche durch ihr Zölibatserfordernis tatsächlich von allen, die im Rahmen ihrer Institution das Priesteramt ausüben, wollen, Ehelosigkeit. Das Priesterzölibat als freie „Wahl“ zu bezeichnen, wie es Paul IV in *Sacerdotalis Caelibatus* (Flannery, 2:300) und Johannes Paul II (356–7) tun, scheint daher den Tatsachen nicht völlig zu entsprechen.
- 17 Vgl. Werner Neuer, Mann und Frau in Christlicher Sicht (Gießen: Brunnen, 1981), 96–98; *Man and Woman in Christian Perspective* (Wheaton, IL: Crossway, 1991), 105–7.
- 18 Vgl. ebd., 89–90, 130.



Bargil Pixner
**Wege des Messias
 und Stätten der
 Urkirche**

Jesus und das Judentum im
 Licht neuer archäologischer
 Erkenntnisse. Hrsg. v. Rainer
 Riesner. *Studien zur Biblischen
 Archäologie und Zeitgeschichte,*
 Band 2

**420 S., mit zahlreichen Fotos,
 Skizzen und Landkarten, Pb.,
 DM 48,-, ISBN 3-7655-9802-X**

Das Buch folgt in seiner Gliederung
 weitgehend den Evangelien-
 berichten, bringt neueste
 archäologische Erkenntnisse zu
 den Stationen des Wirkens Jesu
 und der Urchristenheit. Ein
 allgemeinverständliches Fachbuch
 für Bibelleser und Israel-Reisende.

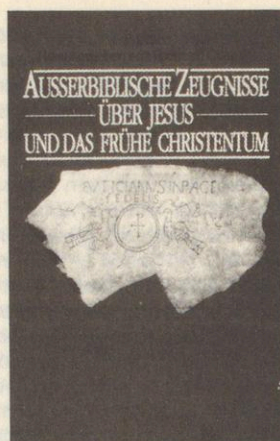
BARGIL PIXNER
 ist einer der
 besten Kenner
 der israeli-
 schen Topo-
 grafie.



Klaus Fiedler
Ganz auf Vertrauen
 Geschichte und
 Kirchenverständnis der
 Glaubensmissionen

**606 S., TVG-Monographien und
 Studienbücher, Pb. DM 74,-,
 ISBN 3-7655-9375-3**

Hudson Taylor (1832–1905) war
 nicht nur Gründer der bekannten
 „China Inland Mission“ (1865).
 Ohne es zu beabsichtigen, rief er
 eine ganz neue Missionsbewegung
 ins Leben. Weil er nie um Geld bat,
 sondern sich im Glauben auf Gott
 verließ, nannte man diese neuen
 Missionen „Glaubensmissionen“.
 Mit über zwanzigtausend
 Missionaren aus allen Erdteilen
 stellen diese Missionen einen
 beträchtlichen Teil der weltweiten
 evangelischen Missionare. In der
 Schweiz und in Deutschland gehen
 die meisten evangelikalen
 Missionen auf „Glaubens-
 missionen“ zurück, wie z.B.
 Allianzmission, Überseeische
 Missionsgemeinschaft, Liebenzeller
 Mission, Neukirchener Mission,
 Schweizer Allianzmission, Wycliff
 Bibelübersetzer, WEC International
 u.a. Der Autor stellt die frühe
 Geschichte dieser „Glaubens-
 missionen“ dar und untersucht ihr
 Gemeindeverständnis.



F.F. Bruce
**Außerbiblische
 Zeugnisse über Jesus
 und das frühe
 Christentum**

Herausgegeben von Eberhard
 Güting

**192 S., geb., DM 39,-,
 ISBN 3-7655-9366-4**

Alte, außerbiblische Quellen, die
 Jesus-Worte zitieren oder sich auf
 Christus oder die Christen
 beziehen, lassen interessante
 Rückschlüsse zu auf Jesus und das
 frühe Christentum. Hier werden die
 Texte im Wortlaut zitiert und
 fachkundig besprochen, ob sie nun
 von alten römischen Schriftzählern
 stammen oder aus dem Koran.
 Dabei geht es auch um Fragen der
 Zuverlässigkeit der Evan-
 gelienüberlieferung.

Ein besonderes Werk, das
 bisher wenig bekannte
 Hintergründe des Christen-
 tums beleuchtet

Mit ausführlichen
 Quellennachweisen

BRUNNEN VERLAG

6300 Giessen, Gottl.-Daimler-Str. 22, Postfach 5205, Germany

Book Reviews/Revue des Livres/ Buchbesprechungen

Projekt Weltethos

Hans Küng

Piper Verlag München, 1990; 192 Seiten

SUMMARY

This book is a collection of three separate lectures given in 1989–90. The first part of the book is a detailed survey of modern ecological problems, complete with statistics and other relevant data. Küng maintains that the world needs a new, basic consensus as to how to be responsible for the human environment. World religions have failed in this respect, but Christianity in particular has much to learn from other more 'nature-friendly' faiths. Küng's desire for a common ethic is certainly laudable, but his own approach is not sufficiently grounded in a biblical anthropology. This weakens his case and makes it difficult for Christians to follow him.

RÉSUMÉ

Ce livre réunit trois conférences différentes, prononcées en 1989–1990. La première partie du livre est un examen détaillé des problèmes écologiques modernes, complété par des statistiques et par d'autres données s'y rapportant. Küng soutient que le monde a besoin d'un nouveau consensus fondamental concernant sa responsabilité envers l'environnement. Les religions universelles ont échoué sur ce plan, mais le christianisme en particulier beaucoup à apprendre, des autres croyances plus 'bienveillantes envers la nature'. Le souhait de Küng quant à une éthique commune est certainement louable, mais son approche n'est pas suffisamment fondée sur une anthropologie biblique. Ceci affaiblit sa position et fait qu'il est difficile à des chrétiens de le suivre.

Wenn mit Hans Küng der weltweit z.Zt. sicher bekannteste deutschsprachige Theologe ein so anspruchsvolles Thema ('Weltethos') aufgreift, so erweckt dies naturgemäß hochgespannte Erwartungen.

Aus drei in verschiedenen Zusammenhängen entstandenen Beiträgen zusammengefügt (Vorräte beim UNESCO-Symposium in Paris Febr. 89 und dem World Economic Forum in Davos Febr. 90, sowie ein Arbeitspapier für ein 89 in Angriff genommenes Forschungsprojekt der Robert-Bosch-Stiftung) bietet das Buch, von einigen schwer vermeidbaren Doppelungen abgesehen, ein logisch aufgebautes Ganzes, in dem die Überschriften der drei Hauptteile zugleich die in ihnen entfalteten Thesen darstellen: A. Kein Überleben ohne Weltethos, B. Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden, C. Kein Religionsfrieden ohne Religionsdialog. Der mehr als die Hälfte des Buches einnehmende erste Teil setzt

ein mit einigen erschütternden statistischen Daten, die schlaglichtartig die Nöte und Gefahren der Welt heute vor Augen führen: Hunger, Überrüstung, Gewalt, soziale Ungerechtigkeit, Umweltzerstörung (20). Die so gekennzeichnete Situation ist zugleich die eines tiefgreifenden Epochenumbruchs, einer Wende von der Moderne zur sog. 'Postmoderne'. Letztere wird mit Begriffen wie posteurozentrisch, postimperialistisch, postsozialistisch und postkapitalistisch, postindustriell, postpatriarchalisch, postideologisch und postkonfessionell gekennzeichnet. Diese Wende schließt auch einen Wertwandel ein: Werte der Moderne wie Fleiß, Rationalität, Ordnung, Gründlichkeit, Pünktlichkeit und Leistung werden relativiert und mit neuen (?) Werten wie Imagination, Sensibilität, Emotionalität, Wärme und Zärtlichkeit kombiniert.

Als Antwort auf die eingangs aufgezeigten katastrophalen gesellschaftlichen und ökologischen Entwicklungen strebt die Postmoderne jenseits von Relativismus und Uniformität 'einen neuen Grundkonsens von integrierenden humanen Überzeugungen an' (44). Ein solcher Grundkonsens, ein solches 'Weltethos' als Ethos der Verantwortung für das Überleben von Welt und Menschheit ist, so Küng, heute unumgänglich. Dabei wird es entscheidend darauf ankommen, daß der Mensch nie Mittel zum Zweck ist, sondern selbst Ziel und Kriterium sittlichen Handelns (54). Um solchen humanen Grundkonsens zu erreichen, bedarf es aber, über alle weltanschaulichen Unterschiede hinweg, einer 'Koalition der Glaubenden und Nichtglaubenden' (58). Es ist 'für den Frieden unter den Völkern ... von allergrößter Bedeutung, daß religiöse Menschen ... es Nichtreligiösen ... zugestehen: auch sie können auf ihre Weise Menschenwürde und Menschenrechte vertreten und verteidigen' (60). Es gibt 'eine sittliche Autonomie des Menschen, die auch der christliche Glaube nicht aufhebt' (61). Andererseits hält Küng fest: Wirklich unbedingte Verpflichtung vermittelt nur die Religion, das 'vernünftige Vertrauen auf Gott' als die 'letzte-erste Wirklichkeit' (67). 'Nur die Bindung an ein Unendliches schenkt Freiheit gegenüber allem Endlichen' (77). Auch den Religionen geht es um das Wohl des Menschen, dies aber 'mit unbedingter Autorität' und 'in einer letzten Tiefe' geründet (81). Deshalb braucht es 'für ein gemeinsames Weltethos ... auch und

gerade des besonderen Engagements der verschiedenen Religionen.' Denn 'wer . . . wäre heute besser geeignet als die Weltreligionen, Millionen von Menschen für ein Weltethos zu mobilisieren?' (87). Einen exemplarischen Beitrag dazu vermag das Christentum zu liefern mit seiner etwa bei der Basler Kirchenversammlung Pfingsten 89 geübten Selbstkritik: In ihr wurde deutlich, daß das Christentum 'auf Veränderung des Menschen vom Zentrum her' zielt, auf eine 'Umkehr des Menschen, der Menschheit zum Absoluten' (92).

Der zweite Teil stellt sich dem Einwand, daß die verschiedenen Religionen in ihrer Gegensätzlichkeit erfahrungsgemäß eher den Weltfrieden stören als fördern. Küng nennt zwar auch Gegenbeispiele (100f), gesteht aber nachdrücklich zu, daß allerdings Friede unter den Nationen ohne Friede unter den Religionen nicht möglich und deshalb eine konstruktive Auseinandersetzung mit den Religionen der Welt um des Friedens willen 'geradezu überlebenswichtig' sei (102). Da sich der Streit unter den Religionen immer wider an der Wahrheitsfrage entzündet, ist ohne ihre Klärung auch kein Friede unter den Religionen möglich (104). Küng erörtert verschiedene 'Strategien' zur Klärung der Wahrheitsfrage, von denen er die ersten drei abweist: die 'Festungsstrategie' (Exklusivitätsstandpunkt), die 'Verharmlosungsstrategie' (jede Religion ist auf ihre Weise wahr) und die 'Umarmungsstrategie' (alle anderen empirischen Religionen repräsentieren vorläufige Teilaspekte der in der eigenen Religion endgültig zugänglichen Wahrheit) (105–108). Die vierte, seine eigene Strategie nennt Küng 'ökumenisch'. Sie zeichnet sich aus durch a) die selbstkritische Bereitschaft, die Grenzen zwischen Wahrheit und Unwahrheit auch durch die eigene Religion gehen zu lassen (109), und b) die Suche nach dem gemeinsamen Humanum in den Religionen als Wahrheitskriterium (114f, bgl. 121f). Mit dieser offenen Haltung gegenüber der Möglichkeit von Unwahrheit in der eigenen und Wahrheit in fremden Religionen ist Standfestigkeit bei der eigenen durchaus zu verbinden (123ff). 'Auch ich lehne Indifferentismus, Relativismus und Synkretismus ab, die jeglichen klaren Standpunkt vermissen lassen' (125). In dem Zusammenhang wendet Küng sich auch polemisch gegen den als 'brandneue Lehre' verkündeten Synkretismus von P. Knitter, der die Normativität und Finalität Jesu Christi aufhebe (125). In dem Zusammenhang wendet Küng sich auch polemisch gegen den als 'brandneue Lehre' verkündeten Synkretismus von P. Knitter, der die Normativität und Finalität Jesus Christi aufhebe (128). 'Für mich . . . gibt es nur die eine wahre Religion: das Christentum' (129). Diese Innenperspektive

schließt allerdings die Außenperspektive des Geltenlassens der Wahrheit in anderen Religionen nicht aus. 'Andere Religionen können, sofern sie der christlichen Botschaft nicht direkt widersprechen, die christliche Religion durchaus ergänzen, korrigieren und vertiefen' (129). Ein Dialog in solcher Haltung ist durch dreierlei gekennzeichnet: er ist 1. aposteriorisch (überläßt das Ergebnis des Gesprächs ganz dem Gesprächsverlauf selbst), 2. historisch (beachtet die historischen Zusammenhänge und gegebenenfalls Abhängigkeiten), 3. realistisch (gesteht auch anderen Standfestigkeit zu) und 4. selbstkritisch christlich (läßt sich gegebenenfalls von den anderen Religionen von Abweichungen von der eigenen zurückrufen) (132). Vorbild für solche 'ökumenische Strategie' ist das innerchristliche ökumenische Gespräch (133).

Der dritte und letzte Teil des Buches nimmt die Fragestellung des zweiten noch einmal auf, sie teilweise weiterführend. So versucht Küng hier für die geschichtliche Analyse der gegenwärtigen religiösen Situation den wissenschaftstheoretischen Begriff des Paradigmas fruchtbar zu machen: innerhalb der einzelnen Religionen kommt es immer wieder zu Umbrüchen, neuen Paradigmen dieser Religion, die sich aber nicht wie die Paradigmen etwa in der Geschichte der Naturwissenschaft, ablösen, sondern (z.T. in Konfessionen institutionalisiert) als rivalisierende Strömungen nebeneinander bestehen bleiben. Ähnliches gilt auch von den Religionen untereinander, besonders deutlich im Nach- und dann Nebeneinander von Judentum, Christentum und Islam (155ff). 'Diese Persistenz und Konkurrenz früherer religiöser Paradigmen im Heute dürfte eine der Hauptursachen der Konflikte innerhalb der Religionen und zwischen den Religionen sein.' (158) Eine Analyse dieser Zusammenhänge dürfte aber, meint Küng, wesentlich dem gegenseitigen Verständnis und damit dem Frieden dienen. Eine recht verstandene Friedenstheologie dürfte die Wahrheitsfrage nicht ausklammern: nicht synkretistische Einheitsreligion, sondern Eigenreform ist das Ziel: 'über Erneuerung (Transformation, 162) zur Eintracht (nicht Einheit), über Selbstkritik zur Toleranz' (164). 'Wir brauchen Religionen, die . . . sich in konstruktiver Proexistenz und friedensstiftender Kooperation bei lokalen und regionalen Konflikten üben.' (169). Dazu gehört 'allseitige Transformation in der gemeinsamen Suche nach der größeren Wahrheit' (169) bis hin zu 'spirituellem Dialog', in dem Angehörige verschiedener Religionen 'miteinander schweigen, meditieren . . . und sich um die Vertiefung des geistlichen Lebens . . . bemühen.' (170).

Das Buch Küngs ist, wie zu erwarten, auf großes Interesse gestoßen und hat, bis in den säkularen Buchhandel hinein, weite Verbreitung gefunden.

Die Fragestellung, wieweit nämlich die Religionen zur Gewinnung eines 'Weltethos' und damit zur Überwindung der schreienden Nöte der Gegenwart beitragen können, verdient diese Aufmerksamkeit zweifellos. Ob Gleiches auch von den angebotenen Lösungen gilt, wäre kritisch zu prüfen.

Richtig ist sicher, daß die Suche nach einem praktikierbaren ethischen Grundkonsens über alle weltanschaulichen Differenzen und religiösen Gräben hinweg sinnvoll und wünschenswert ist. Unsere weltanschaulich pluralen demokratischen Gesellschaften wären ohne solchen Grundkonsens nicht lebensfähig. Sicher ist auch, daß ein friedfertiger Umgang der Religionen miteinander einen wesentlichen Beitrag zum Weltfrieden darstellen würde und deshalb das Erlernen und Einüben eines solchen Umgangs miteinander ein dringend wünschbares Ziel ist.

Offen bleibt bei Küng allerdings die theologische Frage, warum jener ethische Grundkonsens eigentlich möglich ist? Hier fehlt eine eindeutig im Zeugnis von der Schöpfung als Gottes Werk gegründete biblische Anthropologie. Zu wenig deutlich wird gesagt, daß wir national und international, von einigen menschenverachtenden Diktaturen abgesehen, in allen demokratischen Gesellschaften längst von einem solchen Grundkonsens leben, wie er etwa in der Menschenrechtserklärung der UN formuliert ist, wir hierin also keineswegs erst am Anfang stehen, wie das fordernde Pathos des Buches leicht suggerieren könnte. Unbefriedigend bleibt, daß die Theonomie christlicher Ethik nur im allgemeinen religiösen Bewußtsein begründet wird (77), nicht speziell im Glauben an die Offenbarkeit der biblischen ethischen Normen etwa des Dekalogs, dieser Glaube im Gegenteil ausdrücklich historistisch relativiert wird (71f). Problematisch aber bleibt vor allem, wie das friedfertige Umgehen der Religionen miteinander praktisch gedacht ist. Küng versucht, um der größtmöglichen Akzeptanz seines Projekts willen, extreme Positionen zu vermeiden (164 oben u.ö.). Und doch überschreitet er m.E. vom christlichen Glauben her gesetzte Grenzen, wenn er etwa von der 'Proexistenz' der Religionen und gemeinsamen spirituellen Aktivitäten spricht. Wir sollten als Christen jedermann, selbstverständlich auch den Angehörigen anderer Religionen, in der von Jesus uns gebotenen Liebe begegnen und so 'Proexistenz' ihnen gegenüber üben. Aber die christliche Religion ist nicht für andere Religionen da, sondern kann ihnen gegenüber immer nur

weg von den Götzen hin zu dem einen lebendigen Gott rufen (Apg 14, 15; 17, 30).

Eben hier aber liegt der entscheidende Kritikpunkt: Küng kann so tolerant auf die Exklusivität des Evangeliums verzichten, weil sein Gottesverständnis, wenn ich recht sehe, letztlich nicht in biblischer, sondern in idealistischer Tradition steht. Gott ist für ihn, typisch idealistisch, 'das Absolute' (78.92.116.121.126), d.h. eine Grenzzidee, der man sich mehr oder weniger richtig gedanklich nähern kann. Der Gott der Bibel aber ist Person. Ihm kann man nicht partiell, sondern nur ganz und ausschließlich gehören und dienen. Bezeichnend für Küngs praktische Konsequenz aus seinem Gottesverständnis ist der Vorsatz, im Gespräch mit Andersgläubigen das Resultat des Gesprächs für sich selbst ganz dem Gesprächsverlauf zu überlassen (132). Bei einem sachlichen Erkenntnisprozeß mag ein solches Vorgehen eher seine Berechtigung haben. Nicht aber hier, wo es um ein persönliches Verhältnis eines Menschen zu Gott geht. Um es in einem Vergleich zu verdeutlichen: Als verheirateter Mann gehe ich der Begegnung mit anderen Frauen selbstverständlich nicht aus dem Weg, gehe vielmehr durchaus offen in eine solche Begegnung hinein – aber nicht grenzenlos offen, sodaß ich es dem Prozeß der Begegnung überließe, zu jedem beliebigen Ergebnis zu kommen, etwa auch dem eines Dreiecksverhältnisses. Es ist keineswegs zufällig, daß die Bibel die Treue Israels zu Gott mit ehelicher Treue vergleicht. Gemeinsame spirituelle Übung zusammen mit Andersgläubigen (170) aber ist, im gleichen Bild gesprochen, nichts anderes als Ehebruch.

Schließlich: noch einmal sei betont, daß biblisch gesehen ein ethischer Grundkonsens mit Nicht – und Andersgläubigen durchaus erreichbar, auch ein friedfertiger, offener Dialog zwischen Religionen durchaus wünschbar ist. Unbefriedigend ist aber doch, daß sich der Beitrag der Christenheit zur Überwindung der Not in der Welt – und mit dieser Fragestellung setzt das Buch ja ein – in Küngs Buch auf diese allgemeins menschlichen Möglichkeiten beschränkt. An einer Stelle scheint diese Engführung durchbrochen, wenn Küng davon spricht, daß 'echtes Christentum' auf die 'Veränderung des Menschen vom Zentrum her' ziele, auf 'meta-noia'. Aber diese Aussage bleibt vereinzelt und vage, vor allem durch die idealistische Beschreibung der metanoia als 'Umkehr zum Absoluten'. Biblische Umkehr ist aber mehr und anderes als bloße Verinnerlichung oder allgemein-religiöse Verankerung des Handelns. Sie ist Abkehr von den Götzen und Hinkehr zum lebendigen, wahren Gott, ihm zu dienen (1. Thess 1, 9). Sie ist Sterben des alten Menschen im Gericht Gottes über

menschliche Sünde und Auferweckt werden durch den Zuspruch der Vergebung. In solcher Umkehr allein kommt es zu einer inneren Veränderung, die dann auch wirklich weltverändernde Folgen hat, die nicht nur menschliche Träume realisiert, sondern Zeichen der in Christus gegenwärtigen Herrschaft Gottes setzt.

Helmut Burkhardt

EuroJTh (1992) 1:2, 184

0960-2720

Entering the Darkness: Christianity and its Modern Substitutes

Edward Norman

SPCK, London, 1991, 106pp., £6.99,
ISBN 0-281-04537-2

RÉSUMÉ

Critique aigüe des tendances courantes dans l'Eglise; affirme qu'un christianisme non-doctrinal et individualiste détruit la cohésion de la communauté chrétienne.

ZUSAMMENFASSUNG

Eine tiefgehende Kritik der gegenwärtigen Entwicklungen innerhalb der Kirche, in der behauptet wird, daß ein individualistisches und von der Lehre losgelöstes Christentum den Zusammenhalt der christlichen Gemeinschaft zerstört.

Edward Norman's book is an incisive critique of trends in the Church which are leading the people of God away from their primary concerns and responsibilities. He points out how deep secularisation has been, and how readily Christians have accepted the morality and priorities of the world. The traditional picture of a heaven for the few and a hell for the many who have refused to renounce worldly passions and desires has given way to a sanctified hedonism which privatises heaven, and allows everyone to imagine that he will go there regardless. The modern Church is a body unaware of the importance of doctrine, and without any clearly formulated teaching which could apply it to the concerns of today. Spiritual formation has become a matter for individual choice, and variety has been exalted as the way forward to true liberation. The fact that it has also produced the effective dissolution of a coherent Christian community is glossed over in

silence. His book may be dismissed by Church leaders today, but future ages may look back to it as a lone voice of truth in a voluble but essentially barren age.

Gerald Bray

EuroJTh (1992) 1:2, 184-185

0960-2720

***The Old Testament in Early Christianity*
E. Earle Ellis**

J.C.B. Mohr, Tübingen, 1991, 188p., Dm 78
(Wissenschaftliche Untersuchungen zum
Neuen Testament 54)

RÉSUMÉ

Exposé précieux de l'emploi de l'Ancien Testament dans le Nouveau; explique comment les auteurs du Nouveau Testament différaient de leurs contemporains juifs, et comment leur approche christocentrique les obligea à faire grand usage de la typologie.

ZUSAMMENFASSUNG

Eine wertvolle Darstellung des Gebrauches des AT im NT in der erklärt wird, wie sich die Verfasser des NT von ihren jüdischen Zeitgenossen unterscheiden und wie ihr christozentrischer Ansatz sie dazu verpflichtete, von der Typologie reichlich Gebrauch zu machen.

Dr. Ellis has given us a short but extremely valuable account of the way in which the OT is used in the NT, based largely on his extensive research into contemporary Judaism. He makes good use of the Qumran material to demonstrate how closely Jesus and his immediate followers adhered to standard Jewish notions of the OT canon, and the ways in which it could and should be understood. He demonstrates that the big difference between Christians and other Jews was that the former placed Jesus Christ at the centre of their hermeneutic. This in turn caused a shift in perspective which had serious eschatological implications. It also ensured that the NT writers would make considerable use of typology in their interpretation of the OT, and Dr. Ellis is concerned to demonstrate the relevance of this for the life of the Church in modern times as well as in the first century. In a study which is always cautious, always thorough and always conservative in its conclusions, he urges us to take NT interpretation of the OT as the basis for

our own understanding of Scripture, and to apply it more readily in our preaching and teaching ministry today.

Gerald Bray

EuroJTh (1992) 1:2, 185-186

0960-2720

Redating Matthew, Mark and Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem

John Wenham

Hodder & Stoughton, London, 1991, 319pp,
pb. £9.95

RÉSUMÉ

Ce livre explique que les trois évangiles dépendent d'un fonds commun de tradition orale, mais que Matthieu fut écrit en premier et Luc en dernier. Il plaide également en faveur de leurs auteurs traditionnels et les situe très tôt dans le 1^{er} siècle, datant Matthieu de 42, Marc de 45, et Luc de 55. Il se fonde sur des possibilités, qu'on ne peut pas toutes considérer comme probables. Ceci est particulièrement vrai de l'antériorité de Matthieu, en faveur de laquelle ses arguments ne sont pas assez développés. Néanmoins, il démontre que certaines hypothèses critiques reposent sur des données fragiles ou douteuses, et demandent à être réévaluées. C'est un travail impressionnant qui mérite une étude soignée des spécialistes.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser stellt die These auf, daß alle drei Evangelien aus einem gemeinsamen mündlich überlieferten Quellenmaterial stammen, wobei Matthäus zuerst und Lukas zuletzt geschrieben wurden.

Er argumentiert auch für die Glaubwürdigkeit der altkirchlichen Tradition bezüglich der Verfasserschaft und für eine Frühdatierung — Matthäus um 42 n.Chr., Markus um 45 n.Chr. und Lukas um 55 n.Chr. Seine These basiert auf Wahrscheinlichkeiten, von denen nicht alle überzeugend sind. Dies gilt besonders für die von ihm postulierte sehr frühe Datierung des Matthäus, was jedoch nicht ausreichend belegt wird. Er weist allerdings nach, daß einige kritische Thesen unsicher belegt sind und einer Überprüfung bedürfen. Dies ist ein beeindruckendes Werk, das wissenschaftliche Aufmerksamkeit verdient.

John Wenham is known to thousands of theological students for his textbook *The Elements of New Testament Greek*. Readers of his new book will find that they need to have read its predecessor in order to cope with the Greek quotations and synoptic tables liberally spread through its pages. Yet it is simply and clearly written with an attractive English style, and numerous summaries make the argument crystal clear. Wenham expresses his dissatisfaction with much that has been written on the origins of the synoptic Gospels (and he has read a great deal

about them), and argues for a theory that can only be pronounced radical. His book falls into three parts.

First, he discusses the interrelationships of the Gospels and argues that all three depend on a common fund of oral material as their basis; Matthew, however, was written first, and was known to Mark, and both of them were known to Luke who came last. This conclusion depends on arguing that Luke is dependent on Mark and not *vice versa*, that much of Luke and Mark (52 pericopes) have a common origin, and that Luke keeps to the sense of Mark in these passages (but not in others where they are approximately parallel but differ). From this it follows that Luke probably kept to the sense of his other sources, but the differences in sense between Luke and Matthew in much of the so-called Q material make it unlikely that Luke was dependent on Q (still less on Matthew, *pace* M. D. Goulder). Finally, it is argued that Matthew composed a Gospel in Hebrew and that Mark had knowledge of Matthew.

Second, Wenham discusses the external evidence for the composition of the Gospels and argues for the validity of the traditional ascriptions; he also argues that Peter went to Rome about 12 years after the crucifixion.

Thirdly, he discusses how the Gospels were composed, arguing for their basic dependence on oral tradition, and then considers their dates: Matthew c. AD 42; Mark c. AD 45; and Luke c. AD 55 (2 Cor. 8:18 being a reference to the Gospel). Wenham refers only briefly to a further interesting hypothesis that Luke was one of the Seventy and in fact the unnamed disciples who walked to Emmaus (see 'The Identity of Luke', *Evangelical Quarterly* 63, Jan. 1991, 3-44).

Wenham's book contains so much detailed argument that a proper exposition of his case and a reasoned reply to it is not possible in the restricted space available here. I cannot altogether avoid the impression that a good deal of the case is based on possibilities, some of which seem to me to be less than probable. To some extent he has produced a case which is unfalsifiable; thus if Luke used both Mark and oral tradition covering the same ground, then there is no way of telling whether or not he is actually dependent on Mark at any specific point. Further, on this hypothesis, the argument that Luke does not alter the sense of Mark somewhat loses weight, since Wenham seems to want to say that Luke was primarily dependent on oral tradition (Jerusalem catechesis) and only secondarily on Mark. Wenham leaves it vague whether Mark used Hebrew Matthew or Greek Matthew. On the whole he prefers the latter view, and argues that there was an

oral Greek tradition which was sufficiently well established to account for the fairly similar wording used by the translator of Matthew and by Mark. But here we find a problem. This sees an extraordinarily complex theory with redundant elements to explain a phenomenon which is more simply explained by Matthew's use of Mark. Here, then, is the problem: how do we choose between the two hypotheses? The Marcan hypothesis can be defended by a detailed examination of the text, such as various commentators have undertaken; the Wenham hypothesis needs an equally detailed defence to show that it is superior. But in the nature of things this book does not provide it, and I do not think that it has given even sufficient evidence to show that there are passages where it works better than its rival. In other words, much of what Wenham offers is a statement of possibilities that are not necessarily more plausible than other, rival possibilities.

There are also places where he offers hypotheses that seem quite unlikely. Where is the evidence that 'the former treatise' of Acts 1:1 refers more naturally to a previous work than to the preceding part of a two-volume work? And how can one translate Irenaeus the way Wenham (following Chapman) does on p. 241? How does 'writing a gospel' differ from 'handing down in writing' the things preached by Peter?

It is important to observe, however, that Wenham's book presents several hypotheses which are to some extent independent of one another, and therefore if some of them are dubious, it does not follow that the others automatically lapse also. At the same time, it shows that some generally accepted critical hypotheses rest on shaky evidence and need to be reassessed. All in all, it is an impressive work which deserves careful scholarly attention.

I. Howard Marshall

EuroJTh (1992) 1:2, 186-187

0960-2720

Let Justice Roll Down. The Old Testament, Ethics and the Christian Life

Bruce C. Birch

Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1991

RÉSUMÉ

Ce livre tente de rendre l'Ancien Testament plus accessible à l'Eglise d'aujourd'hui, en tant que source d'inspiration morale. Comme introduction générale, il est excellent, bien que sa méthode, fondée sur la 'critique canonique' de Brevard

Childs, présente des inconvénients. La seconde partie du livre, réservée aux questions éthiques, est excellente, en dépit de sa brièveté.

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Buch wird versucht, das AT als Quelle der Ethik für die heutige Kirche zugänglicher zu machen. Als allgemeine Einführung ist dieses Buch hervorragend geeignet, allerdings ist die auf der 'kanonischen Kritik' von Brevard Childs basierende Methodik des Verfassers problematisch. Der Schwerpunkt des zweiten Teiles liegt auf der Ethik und ist trotz seiner Kürze ausgezeichnet.

This book is written with the laudable intention of attempting to make the OT more available as a moral resource for the Church today. As a general introduction to the state of current scholarship on almost the whole range of OT literature, and a stimulus to a more thorough application of the richness of the sweep of the Bible to our context today, it is nothing short of excellent – Birch writes clearly and is extremely easy to read, which cannot be said of many OT scholars! There are several drawbacks to his work, but these will become apparent as we proceed.

In the Introduction, the author makes it clear that he is not attempting to write a book on OT ethics (despite the impression which may have been given by the title), but is writing from an avowedly pastoral standpoint, with the sole purpose of opening up the OT for Christians.

'Part One' of the book is then devoted to a statement of Birch's method, which is basically derived from Childs' 'Canonical' approach to the OT viz irrespective of the history of tradition, it is the final text which is authoritative for the Church, and so it is the final, canonical text which should be the focus of our studies. While this may seem attractive at first sight (especially when compared to the atomising excesses of previous generations), 'Canonical Criticism' has been rightly criticised at length elsewhere, and ultimately amounts to a less than satisfactory doctrine of scripture for the evangelical. This is clearly demonstrated in Birch's own words: 'Authority is not a property inherent in the Bible itself ... it is a recognition of the Christian community over the centuries of experience that the scripture is a source of empowerment for its moral life in the world.' (p.34) Birch stands in line with the current desire of critical orthodoxy to reclaim the Bible as a source of life for the Church (understandably!), and while, of course, we all welcome such a trend, the rationale and desirability of such a move is never adequately grounded. Even in his work on reclaiming the ethical material in OT narrative, which comes as

a much needed breath of fresh air, we are left wondering how the biblical narrative differs from any other serious literary work.

The second (and major) part of the book is taken up with 'The OT Story as Moral Resource'. Probably constrained by space, Birch concentrates on showing his readers how they might go about extracting moral principles from the OT, rather than actually extracting such guidelines himself, which may well be no bad thing. He traces the movement of God's dealings with man from Creation (Gen. 1–11) through Promise and Deliverance (Gen. 12–Ex. 15), Covenant, the Monarchy and via the Prophets to the Exile and Return, before concluding with a short chapter on Wisdom. It is here that the book comes into its own – every chapter is a pleasure to read, and the writer's obvious enthusiasm for the OT spills over throughout. In a few pages he gives an excellent, concise introduction to the subject and suggests areas today where we might apply the biblical teaching. While some of his exegetical observations will be found unacceptable to evangelicals, many are stimulating and helpful – e.g. his section on Exile theology as a distinct entity from Exodus thought, which is particularly appropriate to oppressed minorities today – and in general his whistle-stop tour of the OT is of great benefit to our grasp of the Bible.

Within the limits of his approach, Birch has produced a valuable and extremely usable volume, which provides an insightful and thorough introduction to the OT (although his extensive footnotes show a decided gap when it comes to much British scholarship). He has captured something of the dynamic of God's unfolding purpose for his people, and has made a worthwhile contribution to the ongoing task of putting the moral teaching of the OT within the reach of the Church.

Gary Millar
The Queen's College, Oxford

EuroJTh (1992) 1:2, 187–188

0960–2720

The Bible's Authority: A Portrait Gallery of Thinkers from Lessing to Bultmann
J. C. O'Neill

T. T. Clark, Edinburgh, 1991; 312pp., £12.50, paperback; ISBN 0–567–29189–8

RÉSUMÉ

Série de conférences sur les principaux biblistes allemands des deux derniers siècles. L'opinion de l'auteur est que des considérations philosophiques se trouvent au coeur du libéralisme allemand, mais qu'il s'est révélé presque impossible à

des hommes élevés avec la Bible de la rejeter comme la source de leurs croyances religieuses. Le tour philosophique du livre permet à des personnages comme Kant, Hegel et Nietzsche d'y figurer, tandis que des biblistes comme Lachmann, Weiss et Hengstenberg sont omis. Les travaux allemands plus récents sont également omis, ce qui rend le livre d'une utilité douteuse comme guide de la recherche actuelle.

ZUSAMMENFASSUNG

Dies ist eine Vortragsreihe über führende deutsche Theologen der letzten zwei Jahrhunderte. Der Verfasser vertritt die Meinung, daß philosophische Überlegungen dem deutschen Liberalismus zwar zugrunde liegen, aber daß es diesen mit der Bibel aufgewachsenen Männern unmöglich war, diese als Quelle ihrer religiösen Überzeugungen abzulehnen. Die philosophische Neigung des Buches führt dazu, daß Denker wie Kant, Hegel und Nietzsche vertreten sind, jedoch Theologen wie Weiss und Hengstenberg unerwähnt bleiben. Die neuere deutsche Theologiegeschichte wird ebenfalls nicht berücksichtigt und dadurch ist das Buch von zweifelhaftem Nutzen als Einführung in die gegenwärtige deutsche Bibelwissenschaft.

Anglo-German relations have always been a curious mixture of admiration and revulsion; in the British case, of admiration for the intellectual prowess and prodigious achievements of the German mind combined with revulsion at what is perceived to be the inhumanity and anti-democratic spirit in which these achievements have been applied to real life. This book, which started as a series of lectures in the University of Cambridge, is the latest in a long series of works which maintain this double prejudice. On the one hand, the author states that no-one but a German (understood in the wider sense of 'German-speaking person') has written anything of lasting value in theology in the last two hundred years, and he confines his study to 21 leading 'German' scholars. On the other hand, he concludes by saying that their methods and general approach have been seriously flawed, and will not stand the test of time as Biblical and theological scholarship. How is this double-think possible?

Dr. O'Neill takes as his starting-point the view that philosophical considerations lie at the heart of classical German Biblical scholarship. It was because most German intellectuals have been reared in a Protestant Bible-reading tradition that they have found it so hard to emancipate themselves from the sacred text, even when their ideas have been anything but Christian. He demonstrates how, time and again, scholars used the Bible as a means of expressing their own philosophical and political ideas, distancing themselves in the process from all that was conservative or orthodox in the old Germany. For some, this break with the past was an intellectual but not an emotional possibility, and so we find

university professors prepared to defend credal orthodoxy against radical opponents even when their own beliefs were virtually identical with the views they were condemning!

There is no doubt that nineteenth-century Germany was undergoing a traumatic shift from late feudalism to modern statehood, and that the position of the Church was such as to guarantee it a leading rôle in this transformation. Some scholars, like Ewald, defended the old order to the death, but most came to terms with the new world power which emerged after 1870. A few, like Harnack, even became its leading prophets, and nearly went down with the ship when it finally ran aground. The twentieth century has produced great names, like Barth and Bultmann, but their influence has been less dramatic than was that of their lesser known predecessors.

Because of the philosophical bias of the book, thinkers like Kant, Hegel and Nietzsche are given a place, whilst Biblical scholars like Lachmann, Weiss and the conservative Hengstenberg are only mentioned in passing. Because of this, we cannot call this book a history of Biblical interpretation so much as a history of Bible-based intellectual development. This in turn makes the choice of thinkers rather questionable in places, since pride of place is inevitably given to those with 'original' ideas. Yet it is impossible to understand German Biblical criticism without Wrede or Bousset, neither of whom is included, and to stop with Bultmann leaves too much still unsaid. What about Pannenberg, Hengel, Moltmann, Jüngel or even Küng? Mere mention of their names shows how much we have moved on since the 1940s, and it surely is only fair to the Germans to show how their own tradition of scholarship has shown itself to be capable of inner renewal.

On the wider question of the permanent value of most of what is discussed in these pages, it is hard not to be sympathetic to the author's point of view. Will future generations look back to the period 1750–1950 as one of great theological creativity? Or will this age be relegated to the status now usually reserved for the period 1300–1500 – a barren period of endless scholastic wrangling which may yield riches to those patient enough to wade through the massive volumes of theological output but which is unlikely ever to fire the popular imagination in the way that the subsequent Reformation did? We cannot yet answer this question, but the rapidity with which one view has replaced another, and the degree to which these thinkers detached themselves from the longer historical tradition of theology lead us to suppose that their ultimate survival must be problematic!

Gerald Bray

EuroJTh (1992) 1:2, 188

0960–2720

Anglicans in Germany

Paul Schniewind

Waltershofstrasse 16, D–7801 Umkirch,
1988; 200pp., DM 32 or £12

RÉSUMÉ

L'ouvrage passe en revue les Eglises anglicanes en Allemagne jusqu'en 1945. Il fait mesurer au lecteur l'ampleur des contacts entretenus autrefois, surtout au sein de l'aristocratie, et quels effets désastreux ont découlé de la 1^{re} Guerre mondiale pour les relations personnelles entre les peuples européens. Aujourd'hui encore, la plupart des Eglises anglicanes en Allemagne sont liées aux bases militaires et sont coupées de la vie ordinaire. Le livre constitue un document intéressant sur une époque révolue, et des liens que le C.E.E. essaie de restaurer sur des bases nouvelles et plus démocratiques.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses Buch erfasst die anglikanischen Gemeinden in Deutschland bis 1945. Es gibt dem Leser Einblick in das Ausmaß dieser Kontakte, vor allem innerhalb der Aristokratie und in die verheerenden Auswirkungen des Ersten Weltkrieges auf die Aufrechterhaltung enger persönlicher Beziehungen zwischen den europäischen Völkern. Bis heute sind die meisten anglikanischen Gemeinden in Deutschland an militärische Stützpunkte angebunden und haben keine Berührungspunkte mit dem normalen Leben. Das Buch ist eine interessante Dokumentation einer vergangenen Zeit, welche die Europäische Gemeinschaft auf modernerer und demokratischerer Basis wiederherzustellen versucht.

This book is a catalogue of Anglican churches in Germany up to 1945. It gives the reader a good idea of how extensive these contacts were, especially among the aristocracy, and of how disastrous the First World War was for maintaining close personal relationships among European peoples. Even today, most English churches in Germany are tied to military bases and not linked to ordinary life. The book is an interesting record of an age which has passed away, and which the European Community is trying to restore on a new and more democratic basis.

Gerald Bray

EuroJTh (1992) 1:2, 188–189

0960–2720

Two Testaments, One Bible

David Baker

Apollos (IVP), Leicester, 1991; 302pp., £14.95,
ISBN 0–85111–422–9

RÉSUMÉ

Ce livre est une version amplement révisée et mise à jour de la

première édition (1976), qui était une thèse de doctorat à peine retouchée. L'auteur a supprimé, cette fois, une grande partie des éléments secondaires, et il a pris en compte les travaux récemment publiés. Il a aussi restructuré la seconde partie pour en faire plus clairement un exposé théologique de l'interprétation de l'Ancien Testament dans le contexte du Nouveau. La nouvelle édition est le manuel idéal pour des étudiants demandant de l'aide dans l'approche de ce sujet complexe mais d'importance cruciale.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses Buch ist eine umfassend revidierte und aktualisierte Fassung der ersten Ausgabe (1976), die ihrerseits eine kaum abgeänderte Doktorarbeit war. Der Verfasser hat einen Großteil der Sekundärliteratur gestrichen und seine Forschung aktualisiert. Er hat weiterhin den zweiten Teil des Buches neu gegliedert, um deutlicher herauszustellen, daß es sich hier um eine theologische Darlegung der Interpretation des AT im Kontext des NT handelt. Diese neue Ausgabe ist ein ideales Lehrbuch für Studenten, die Orientierung bei diesem komplexen, jedoch entscheidend wichtigen Thema suchen.

This book is an extensively revised and updated version of the first edition (1976), which was a scarcely revised doctoral thesis. The author has now removed a good deal of secondary material, and updated his research. He has also restructured the second half of the book, to make it more clearly a theological exposition of OT interpretation in a NT context. The new edition is an ideal textbook for students who require guidance in approaching this complex but crucially important subject.

Gerald Bray

EuroJTh (1992) 1:2, 189–190

0960–2720

Chrześcijański Wschód a Kultura Polska (The Christian East and Polish Culture)

Ryszard Luźny ed.

Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin, 1989, 398pp., 4000 Pz.

RÉSUMÉ

Ce recueil d'essais, par les membres de l'Université catholique de Lublin, traite des relations entre les Slaves orthodoxes d'Europe de l'Est et la Pologne. Il s'attache en particulier à la question de l'Eglise uniata, Eglise catholique de rite grec. Les quatre chapitres principaux du livre examinent les problèmes ecclésiastiques et théologiques, les influences linguistiques, les domaines de la littérature et des arts. Un esprit d'œcuménisme positif se ressent tout au long de la lecture, et ce doit être fort bienvenu dans une région du monde où un tel esprit ne s'est guère affirmé dans le passé. Les spécialistes qui étudient les

relations entre les Eglises de l'Est et de l'Ouest apprendront beaucoup de ce livre; il contient un court index et un résumé de chaque contribution en allemand, à l'intention des lecteurs étrangers.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Aufsatzsammlung von Mitgliedern der Katholischen Universität Lublin behandelt das Verhältnis zwischen den östlichen orthodoxen Slaven und Polen wobei die Unierte oder Griechisch-Katholische Kirche besondere Berücksichtigung findet. Die ersten vier Kapitel des Buches untersuchen ekklesiologische und theologische Fragen, sprachliche Einflüsse, Literatur und Kunst. Der Geist positiven Ökumenismus ist durchgehend spürbar, was besonders in einem Teil der Welt zu begrüßen ist, in dem dies in der Vergangenheit nicht so war. Spezialisten für die kirchlichen Beziehungen zwischen West und Ost dürften von diesem Buch eine Menge lernen, das als Hilfe für den ausländischen Leser auch einen kleinen Index und eine kurze Zusammenfassung jedes Artikels bietet.

This collection of essays by members of the Catholic University of Lublin is the fruit of a symposium held there from 12–14 October 1983 on the theme of the relationship between the Eastern Orthodox Slavs and Poland, both historically and at the present time. For many centuries the Kingdom of Poland contained important territories which were Orthodox in religion, and it was on Polish soil that large-scale conversions to Catholicism took place in the years after the so-called Union of Brest-Litovsk in 1596. This union allowed the former Orthodox to keep their liturgical and canonical traditions, as long as they accepted the Pope as head of the church. The result was the creation of a Uniate, or 'Greek Catholic' Church, which was suppressed in the Soviet Union from 1946 until the end of 1989.

The contributors to this symposium cover many different aspects of East–West church relations, as these have affected Poland. There are four main parts to the book, which look at these in turn. The first covers ecclesiastical and theological questions, the second concentrates on linguistic influences, the third deals with literature and the fourth is devoted to art.

The first section concentrates heavily on Uniate history, dealing in particular with relations between that community and Polish nationalism in the past two centuries. But there is also an important article by Iryda Grek-Pabisowa and Irena Maryniakowa which outlines the history of the Old Believers, a dissident Russian Orthodox group, in Poland. This is accompanied by an equally fascinating article by Eugeniusz Iwaneic, which studies burial inscriptions used by the Old Believers in Poland up to the present time. These are important indicators of the faith they professed,

and how they saw themselves in relation to the Catholic and Orthodox communities around them.

The linguistic section examines the use of Eastern orthodox terminology in Polish, an important indicator of deeper religious influences emanating from that quarter. The general conclusion is that Poland owes far more to the Eastern tradition than it has been prepared to recognise.

The section on literature ranges from a study of Christmas carols on the Polish-Ukrainian border (another indication of cultural and religious syncretism) to the way in which the classic Russian authors, Gogol, Turgenev and Dostoyevsky, have been read by Poles. The latter is a particularly interesting article, because it reflects Polish attitudes towards Russians in general, and holds out the hope that relations between the two nations may improve now that ecumenism has entered the Polish church. There is even a study on references to Polish Catholicism in Soviet Russian literature. It turns out that these have been quite frequent, and have set the tone for the Russian approach to Polish nationality and culture. In the current climate, the author hopes that these references may help to bring the two traditional enemies closer together. Oddly though, given that most Poles can understand Russian without much trouble, the quotations, including the poetry, are translated into Polish and not quoted in the original language at all!

Finally, the section on art deals with the tradition of iconography in Poland, the existence of which is another clear sign of eastern influence. Given the growing interest in this subject, it is perhaps a pity that more space was not devoted to it, since popular art is often the surest indication of the real beliefs and traditions of a people.

The Catholic University of Lublin is to be congratulated on producing such a handsome and interesting collection of essays. The spirit of a positive ecumenism is evident throughout, and is to be greatly welcomed in an area of the world where it has not been especially prominent in the past. Specialists in East-West church relations will learn a good deal from this book, and the editors have made the task easier by providing an index, as well as a short résumé at the end of each chapter in German! Perhaps this too is symbolic, and demonstrates a desire for reconciliation not only with the traditional enemy to the East, but with the traditional enemy to the West as well!

Gerald Bray

EuroJTh (1992) 1:2, 190-191

0960-2720

***Philosophical Theology of Austin Farrer*
Brian Hebblethwaite and Edward
Henderson (eds.)**

T. & T. Clark, Edinburgh, 1990; 281pp.,
£19.95; ISBN 0 567 09528 2

RÉSUMÉ

Cette série d'études concerne la théologie philosophique d'Austin Farrer. Elles défendent la thèse selon laquelle Dieu agit dans le monde, et soulignent que toute théologie sérieuse a besoin d'une métaphysique.

ZUSAMMENFASSUNG

Es handelt sich um eine Reihe von Aufsätzen, die die philosophische Theologie Austin Farrers behandeln. Sie stellen eine interessante Verteidigung der Anschauung vom göttlichen Eingreifen in die Welt dar und unterstreichen die Notwendigkeit einer Metaphysik für jede ernsthafte Theologie.

The topic of divine action appears to be growing in popularity among theologians and philosophers; it is certainly a serious and important one, as the editors make clear in their introduction to this varied but interesting collection. The inspiration by Austin Farrer of its contents is not plenary, but it is marked, particularly by the rather gnomic things he had to say about double agency in *Faith and Speculation* and elsewhere. Richard Harries introduces the essays with a brief portrait of Farrer as a theologian.

It is not perhaps surprising that this reviewer found the more philosophical contributions to be of most interest. Notable among them is a purgative, therapeutic piece by William Alston 'How to Think about Divine Action'. Anyone who believes that talk of God's action must be analogical ought to read Alston, who conclusively shows that such a view rests on two unwarranted assumptions, that bodily movement is part of the meaning of 'action' and that (even if it were) it is impossible to ascribe actions to God literally. 'Even if meanings of human action terms are infected with elements that prevent them from being applied to God, simply shear off those elements and see what is left. It may be that what is left is something that can be intelligibly applied to God, and in the application of which we succeed in saying what we set out to say when we talk about God's action.'

Of the remaining essays, two or three are useful surveys of literature. David Burrell offers a largely exegetical study of Aquinas on divine action; David Brown, who continues his habit developed in *The Divine Trinity* of referring to miracles as interventions, explores the un-

promising Farrerian idea of revelation as the communication of images, and stresses the importance of what he calls natural symbols. I found this over-elaborate and unconvincing. The essays by Forsman, on identifying reference to God, McLain and Tracy (on narrative theology) all had interesting things to say. Diogenes Allen brilliantly summarises Farrer's views on divine action, and the place in them of faith and spirituality, and briefly explores further the place of faith in the recognition of God's activity, laying emphasis upon the overall coherence of the objective and the subjective or receptive features of the Christian faith.

Finally, Jeffrey Eaton, recognising the disdain that liberation theology has for metaphysical

theology, nevertheless insists that if it is to be a *theology* it must have some developed view of divine activity. He proceeds to claim that this lies (unilluminatingly enough) in the idea of God as one who cooperates with us. To try to make a connection between Austin Farrer and liberation theology is carrying the claim of inspiration a little far, I think.

The volume concludes with a curiosity; although it has no index of its own it has indexes to no less than eight other works, Austin Farrer's main writings. These have been prepared by Diogenes Allen – clearly a labour of love.

Paul Helm

University of Liverpool

Instructions to Authors of Articles

The following are brief instructions but intending authors are encouraged to write to the Associate Editor Dr. J. Gordon McConville, Wycliffe Hall, 54 Banbury Road, Oxford, OX2 6PW, U.K. Articles offered for publication as Reports, Review Articles or Main Articles should follow the style of published material and be submitted in two copies. All such material will be subject to refereeing before acceptance. Referees may recommend alterations, and upon acceptance contributors will normally be expected to provide copy on disk (full details from the Publishers and Editors upon application), as well as two typed or printed copies.

Submission of manuscript. Contributions are welcomed in French, German or English; contributions in other languages (especially Spanish and Russian) will be considered for occasional publication.

Abstract. All final copy must be accompanied by a summary of approximately ten per-cent of the wordage.

Author affiliations. A suitable note of the author's position, in no more than 25 words, should be included at the end of the manuscript.

Instructions to Book Reviewers

Full instructions to reviewers will be included together with each book sent out for review.

Book reviews are normally solicited by the Reviews Editor. However, the Editors are anxious to add to the panel of those who review books for *The European Journal*. Those who wish to help in this capacity are asked to send their name, address and some indication of their suitability and background to Rev. Dr. Gerald Bray, Oak Hill College, Chase Side, Southgate, London, N14 4PS, U.K.

In addition we are grateful for information regarding books which readers consider should be reviewed in the journal.

Directives aux auteurs des articles

Les remarques suivantes sont de brèves directives et il est conseillé aux auteurs intéressés d'écrire au rédacteur associé Dr. J. Gordon McConville, Wycliffe Hall, 54 Banbury Road, Oxford, OX2 6PW, U.K. Les articles soumis pour être publiés entant que rapports, articles de critique ou bien articles de fond doivent être préparés en deux exemplaires selon le style des articles déjà publiés. Tous les textes seront l'objet d'une étude par nos conseillers qui peuvent recommander des changements. Les auteurs sont priés de fournir une copie sur disquette (tous renseignements à ce sujet seront fournis par les éditeurs et rédacteurs sur simple demande) ainsi que deux copies dactylographiées ou imprimées.

Soumission de manuscrit. Des soumissions de textes en français, allemand ou anglais sont acceptées; des soumissions dans d'autres langues, en particulier espagnol ou russe seront considérées pour être publiées de temps à autre.

Résumé. Toute copie définitive doit être soumise avec un résumé d'environ dix pour cent du texte.

Notes sur l'auteur. Un bref commentaire sur la situation de l'auteur ne comprenant pas plus de 25 mots, doit figurer à la fin du manuscrit.

Directives pour les critiques

Des instructions détaillées seront envoyées aux critiques avec chaque ouvrage à considérer.

La revue de livres est normalement sollicitée par le rédacteur chargé de la critique. Cependant, les éditeurs souhaiteraient élargir le comité des critiques qui font la revue des livres pour le journal. Ceux qui seraient intéressés à participer dans ce contexte sont priés d'envoyer leur nom au Rev. Dr. Gerald Bray, Oak Hill College, Chase Side, Southgate, London, N14 4PS, U.K.

D'autre part, nous aimerions aussi recevoir de nos lecteurs des renseignements sur des ouvrages qui devraient être considérés pour la revue des livres dans cette publication.

Hinweise für Autoren

Die folgenden Hinweise dienen Autoren als Richtlinien. Artikel, sind bei Dr. J. Gordon McConville, Wycliffe Hall, 54 Banbury Road, Oxford, OX2 6PW einzureichen. Die zur Publikation angebotenen Artikel müssen, egal ob Bericht, Rezension oder Aufsatz, dem Stil des schon veröffentlichten Materials entsprechen. Sie müssen in zweifacher Ausführung eingereicht werden. Alle Artikel werden redaktionell durchgesehen und gegebenenfalls mit der Bitte um Überarbeitung zurückgegeben. Wird ein Beitrag angenommen, werden eine Kopie auf Diskette und zwei gedruckte oder getippte Ausfertigungen erbeten (nähere Einzelheiten beim Verlag/Herausgeber).

Sprachen. Die Beiträge sollen in Französisch, Deutsch oder Englisch verfaßt sein. Artikel in anderen Sprachen, vor allem in Russisch oder Spanisch, können gelegentlich auch übernommen werden.

Zusammenfassung. Allen Artikeln muß für den Druck eine Zusammenfassung beigelegt werden (etwa zehn Prozent des Wortumfangs).

Zur Person des Autors. Eine Notiz zur derzeitigen Tätigkeit des Autors sollte am Ende des Manuskripts stehen, nicht mehr als 25 Wörter.

Hinweise für Buchrezensenten

Eine Anleitung für Buchbesprechungen wird mit jedem zur Rezension vorgesehenen Buch zugesandt.

Rezensionen erfolgen normalerweise auf Anfrage der Redaktion. Die Zahl der Rezensenten soll noch erweitert werden. Wer in diesem Bereich mitarbeiten kann, wird gebeten, Name, Anschrift und kurze Angaben zur Person bezüglich der Eignung für die Aufgabe an folgende Adresse zu schicken: Rev. Dr. Gerald Bray, Oak Hill College, Chase Side, Southgate, London, N14 4PS.

Anregungen von Lesern hinsichtlich Büchern, für die sie eine Besprechung als wichtig erachten, werden dankbar angenommen.

CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES / INHALT

Editorials / Editoriaux / Leitartikel

Sacrificium Intellectus
Henri Blocher

99

Articles / Articles / Artikel

The Use of Scripture in Ethics
Le Recours à l'Écriture en Ethique
Der Gebrauch der Heiligen Schrift in
der Ethik
Jochem Douma
(Netherlands/Pays-Bas/Niederlande)

105

Ethical Decisions in the Old Testament
Les Choix Ethiques dans l'Ancien Testament
Ethische Entscheidungen im Alten Testament
Chris Wright
(United Kingdom/Royaume Uni/Grossbritannien)

123

The Doctrine of the Trinity in Augustine's *De Civitate Dei*
La Doctrine de la Trinité dans la *Cité de Dieu*
Die Lehre von der Dreieinigkeit in Augustinus *De Civitate Dei*
Gerald Bray
(United Kingdom/Royaume Uni/Grossbritannien)

141

Ethik und Markt: Theologische und ökonomische Grundbemerkungen
Ethics and the Market: Basic theological and economic considerations
Ethique et marché: considérations théologiques fondamentales sur l'économie
Werner Lachmann
(Germany/Allemagne/Deutschland)

151

Review Article:
S. L. Steinheim: *The Revelation According to the Doctrine of Judaism: A Criterion*
Carl F. H. Henry
(U.S.A./États-Unis/Vereinigte Staaten von Amerika)

163

Review Article:
Christian Cochini: *The Apostolic Origins of Priestly Celibacy*
Andreas J. Köstenberger
(U.S.A./Austria/États-Unis/Autriche/Vereinigte Staaten von Amerika/Österreich)

173

Book Reviews / Revue des livres / Buchbesprechungen

Hans Küng: *Projekt Weltethos*
HELMUT BURKHARDT

181

J. C. O'Neill: *The Bible's Authority*
GERALD BRAY

187

Edward Norman: *Entering the Darkness*
GERALD BRAY

184

Paul Schniewind: *Anglicans in Germany*
GERALD BRAY

188

E. E. Ellis: *The OT in Early Christianity*
GERALD BRAY

184

David Baker: *Two Testaments, One Bible*
GERALD BRAY

188

John Wenham: *Redating Matthew, Mark and Luke*
I. HOWARD MARSHALL

185

Ryszard Łużny: *Chrześcijański Wschód a Kultura Polska*
GERALD BRAY

189

Bruce C. Birch: *Let Justice Roll Down*
GARY MILLAR

186

B. Hebblethwaite, E. Henderson: *Austin Farrer*
GERALD BRAY

190