

N12<507422118 021

UB Tübingen

Thiel
EUROPEAN
JOURNAL OF THEOLOGY

JOURNAL
EUROPÉEN DE THÉOLOGIE

EUROPÄISCHE
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT



III(1994):1

ISSN 0960-2720

Editors / Rédacteurs / Herausgeber

J. Gordon McConville

(General Editor / Rédacteur en chef / Herausgeber)

Lecturer in Old Testament, Wycliffe Hall, Oxford, U.K.

Daniel Schibler

(Associate Editor / Rédacteur associé /

Stellvertretender Herausgeber)

Theological Secretary, Swiss Bible Society

Stephen Williams

Review Editor / Rédacteur chargé des recensions /

Rezensionsbeauftragter

United Kingdom / Royaume Uni / Grossbritannien

Eberhard Hahn

Review Editor / Rédacteur chargé des recensions /

Rezensionsbeauftragter

Germany / Allemagne / Deutschland

Editorial Board / Comité de rédaction/ Redaktion

Alexei Bichkov

Russia / Russie / Russland

Henri Blocher

(Chairman/Président/Vorsitzende)

France / France / Frankreich

Gerald Bray

United Kingdom / Royaume Uni / Grossbritannien

Helmut Burkhardt

Germany / Allemagne / Deutschland

Nigel M. de. S. Cameron

U.S.A. / États-Unis / Vereinigte Staaten von Amerika

Peter Kuzmič

Croatia / Croatie / Kroatien

Klaas Runia

Netherlands / Pays-Bas / Niederlande

Oskar Skarsaune

Norway / Norvège / Norwegen

Editorial Advisers / Conseil consultatif / Redaktionsbeirat

Torleiv 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 Martínez

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 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 (IBRR); publié par l'American Theological Library Association, 820 Church Street, 3rd Floor, Evanston, Illinois 60201. On peut aussi obtenir les Index directement 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 recensions 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,
P.O. Box 300, Carlisle,
Cumbria, CA3 0QS U.K.
by BPCC Periodicals Ltd, Exeter.

ISSN 0960-2720

European Journal of Theology

CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES / INHALT

Editorial / Editorial / Leitartikel

Gordon McConville

3

Articles / Articles / Artikel

Is the Law Abolished According to Eph. 2:15?

9

La loi est-elle abolie d'après Eph 2.15?
Ist das Gesetz nach Eph 2,15 überholt?

Peter Balla

(Hungary/Hongrie/Ungarn)

Eschatology and Hermeneutics

17

Eschatologie et Herméneutique

Eschatologie und Hermeneutik

Klaas Runia

(Netherlands/Pays-Bas/Niederlande)

Revelation and Reconciliation: a Tale of Two Concepts

35

Offenbarung und Versöhnung

Révélation et Réconciliation

Stephen Williams

(United Kingdom/Royaume Uni/

Grossbritannien)

Gottes Wort—unsere Ant-Wort:

Sprachtheologische und sprachphilosophische Aspekte der Verkündigung des Evangeliums

43

God's Word—our Response

La Parole de Dieu

Heinzpeter Hempelmann

(Germany/Allemagne/Deutschland)

The Spirituality of Klaus

Bockmuehl: His Practice and Teaching on Listening to God

61

La spiritualité de Klaus Bockmühl. Son
Enseignement et sa pratique de l'écoute
de Dieu

Die Spiritualität in Lehre und Leben

Klaus Bockmühls

Arthur Dicken Thomas, Jr.

(U.S.A./États-Unis/Vereinigte Staaten
von Amerika)

Book Reviews / Recensions / Buchbesprechungen

Andrew Comes: *Divorce and Remarriage: Biblical
Principles and Pastoral Practice*

81

PHIL HILL

Ian G. Barbour: *Religion in an Age of Science*

83

RICHARD STURCH

Richard A. Burridge: *What are the Gospels? A
Comparison with Graeco-Roman Biography*

84

ALEXANDER LOVEDAY

Ken Gnanakan: *Kingdom Concerns: A Theology of
Mission Today*

86

DEWI HUGHES

Raymond Brown: *The Message of Deuteronomy: Not
by Bread Alone*

88

J. G. MILLAR

N. M. de S. Cameron, ed.: *Universalism And The
Doctrine of Hell*

89

TONY GRAY

N. T. Wright: *The New Testament and the People of
God: Christian Origins and the Question of God, vol. 1*

90

D. A. CARSON

David Burnett: *The Spirit of Hinduism, A Christian
perspective on Hindu thought*

93

DEWI HUGHES

**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 £25.00

Payment: cheques, Eurocheques, Credit
Card details should be sent to Paternoster
Periodicals, P.O. Box 300, Carlisle,
CA3 0QS UK.

Réglement par Euro-chèques ou par carte de
crédit doit être envoyé à Paternoster
Periodicals, P.O. Box 300, Carlisle,
CA3 0QS UK.

Deutschland

Brunnen Verlag GmbH, Gottlieb-Daimler-
Str. 22, D-35398 Giessen, 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

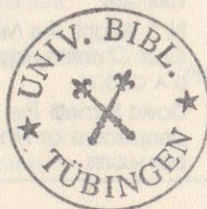
3 year NKr 420.00

USA

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

1 year \$45.00

2 year \$81.00



**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 Chenes, B-1170,
Bruxelles

Čechy (CS)

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

Croatia / Hrvatska

Dr. Davorin Peterlin, S. Krautzeka 76, 51000
Rijeka

Danmark (DK)

Carsten Vang, Menighedsfakultet, Katrine
bjergvej 75, DK-8200 Århus N

Finland / Suomi (SF)

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

Hellas (GR)

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

Magyarország (H)

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

Ireland (IRL)

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

Nederland (NL)

Pieter Lalleman, Schuttevaer 37,
NL-7908 DB Hogeveen

Norge / Noreg (N)

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

Polska (PL)

Rev. Edward Czajko, ul. Sienna 68/70, 00-825
Warsawa

Portugal (P)

Alan Pallister, Rua Capitao Dorio, 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
Fjugesta

Suisse / Schweiz / Svizzera

Prof. Dr. J. Heinrich Schmid, Junkerstrasse 16
CH-9500 Wil.

2A 8543

Gordon McConville, (General Editor/Rédacteur en chef/Herausgeber)

• Editorial

The aim of EJT/JET/ETZ is to provide a forum for evangelical thinking across Europe. It has been our privilege already to publish papers from Christians in a large number of European countries, north and south, east and west. The story continues in the present issue, with articles from the Netherlands, Germany, Hungary and Wales, together with one from the USA, which takes as its subject the European evangelical statesman Dr. Klaus Bockmuehl. (The article is published with grateful thanks to *Crux*, the journal of Regent's College, Vancouver, where it appeared first). By providing such a forum, it is hoped to foster fellowship across the various divides in our continent.

That, of course, is an ambitious aim in the circumstances, for the conditions in which the different churches carry on their regular witness could hardly vary more dramatically. Indeed, it could be said that the churches in Europe are divided most tragically by sheer disparities of resources. Our fellowship, if it is real, must somehow touch this situation.

No doubt many individual initiatives and partnerships are under way. However, the needs are great, and one of the problems is the flow of information. EJT/JET/ETZ could be one of the means of exchanging such information, and I hope that readers will take advantage of the opportunity.

In this issue we want to highlight two situations, rather different from each other, but each taking important initiatives in the light of new opportunities. The first is the Theological-Missionary Seminary in Banska Bystrica, in the Slovak Republic. Its Director, Dr. Ludovit Fazekas, writes:

The Theological-Missionary Seminary (TMS) has been founded by the Association of the Evangelical Churches in Slovakia, the Assemblies of God, the Baptist Union, the Free Evangelical Church, the Methodist Evangelical Church and the Brethren, in co-operation with the New Eastern Europe for Christ and AD 2000 Missions. The founding date was 22nd January, 1993. Nineteen students have been admitted for the first semester, September 1993-February 1994, with three full-time and seven part-time teachers and a secretary.

TMS has become part of the Pedagogical Faculty of the University of Mathias Bel in Banska Bystrica as one of its Chairs. It is

expected to become an independent faculty of the university after some time.

The seminary is independent and free in matters of faith [The Confession of Faith is based on that of the Evangelical Alliance], in the appointment of teachers, the admission of students, the reception of workers and in economic decisions.

The address of TMS is:

Katedra Teologicko-misijneho seminara,
Pedagogickej fakulty UMB
Zvlenska cesta 6
974 01 BANSKA BYSTRICA, SLOVAKIA.

From the Hungarian Reformed Church in Romania we hear of the foundation of the Sulyok Istvan Reformed College, whose aim is to provide an opportunity of higher education to the Hungarian population of Romania. The enterprise is important to the life of that community in general and to the Reformed Church in particular. Subjects include German Language and Literature, Law, Economics, English and Social Work. The College also serves as a seminary, which teaches students not only from the Reformed Church, but also Baptists, Lutherans and Unitarians (and for non-theological subjects, Roman Catholics). From the prospectus:

Roughly half the 36 hour week is devoted to theological training leading to a degree in Religious Education; the other half is spent on secular subjects, Social Work, Law or German. The degree takes five years to complete and we look forward to the graduation of our first intake in 1996.

The Romanian State has promised recognition of our qualifications, but provided no financial assistance.

Though the work of the college is well under way, there are formidable resourcing difficulties to overcome. Despite the new freedoms in Romania, opportunities for ministry remain severely restricted because of these problems. Bishop László Tökés writes:

Were it not for the moral and spiritual support of our fellow-churches from abroad, our situation would be even worse than it was before 1989. And the same could be said of our fellow-churches within Romania.

We can barely support the poor, the sick and the disadvantaged. We have great difficulty in ministering to the one hundred or so scattered churches within our district. The publication of books and newspapers has fallen behind schedule and is continually interrupted. Theological training is a problem. We lack pastors. Out of 255 parishes, between 50 and 60 are vacant.

The needs here are obviously very diverse. We focus, however, on the College, whose address is:

Sulyok Istvan Reformed College
str Antonescu nr 27
3700 Oradea
ROMANIA
(40) 991 32508 (Phone)
(40) 991 31710 (Fax)

Donations to the work of the College can be made:

c/o East European Fund of Deposit (Egyházi
Léteti Alap)
Central European International Bank Ltd
PO Box 170
1304 Budapest,
Hungary
Account no. 03 22 66 – 262
Mark donations 'Sulyok Istvan Reformed
College'.

The Apostle Paul in his work of preaching of the gospel insisted that the churches meet each other's needs. Writing to some early European Christians he says: 'I do not mean that there should be relief for others and pressure on you, but it is a question of a fair balance between your present abundance and their need' (2 Cor 8:13–14). Recession in the

wealthier countries has created economic gloom, even for some of the churches there. But there is a question of perspective, and much is at stake for our Christian brothers and sisters in the lands of new opportunity.

EJT/JET/ETZ and FEET/AETE/GEET

Members of the above organization of evangelical scholars will have received with their current mailing a special offer regarding subscription to the journal (e.g. a 2-year subscription to the journal, beginning Jan 1993 or 1994, for £22, reduced from £27.80). We are glad of the connection with FEET/AETE/GEET which makes this offer possible. The organization has been of considerable assistance to the journal in its early days, and we hope that in time the two enterprises might feed each other in a number of ways.

The next conference of FEET/AETE/GEET takes place at the Neues Leben Zentrum, Raiffeisenstr 2, 5231 Wölmersen, near Altenkirchen in Germany's Westerwald on 12–16 August 1994. Its subject is:

Salvation and the Plurality of Religions
Das Heil und die Pluralität der Religionen
Le salut et la pluralité des religions

The speakers are: Henri Blocher, Johann Bouman, Martin Goldsmith, Peter Cotterell, Howard Marshall, Neils Olav Breilik.

Cost DM 300 (DM 330 for single room) to Account no. 33300.01 Volksbank Giessen, and inform the Treasurer, Herr Gert Hain, Kart-Broll-Str 7, D-35619 Braunfels, Germany.

Editorial

Le but du Journal Européen de Théologie est d'offrir un lieu d'expression à la pensée évangélique à travers l'Europe. Nous avons déjà eu le privilège de publier des articles de chrétiens d'un grand nombre de pays européens, tant au nord et au sud qu'à l'est et à l'ouest. Nous continuons dans le présent numéro avec des articles provenant des Pays-Bas, d'Allemagne, de Hongrie, du Pays de Galles, auxquels s'ajoute un article venant des USA qui nous parle de l'homme d'Etat européen évangélique que fut Klaus Bockmuehl. (Nous remercions la revue du Regent's College de Vancouver, *Crux*, qui a publié cet article, de nous autoriser à le reproduire ici). Nous espérons, par le moyen de ce lieu d'expression commun, favoriser la communion fraternelle à travers les frontières

de notre continent.

Il est évident que notre objectif est ambitieux dans les circonstances actuelles, car les conditions dans lesquelles les différentes Eglises poursuivent leur oeuvre de témoignage ne pourraient guère devenir plus dramatiques. En fait, on pourrait dire que les Eglises d'Europe sont divisées d'une manière tragique en raison d'énormes inégalités dans leurs ressources. Notre communion, si elle est réelle, doit d'une certaine façon remédier à cette situation.

Sans doute de nombreuses initiatives individuelles ont été prises et le partenariat s'organise. Cependant les besoins sont grands et la circulation des informations constitue l'un des problèmes. Le Journal Européen de Théologie pourrait être un

des moyens d'échanger des informations et j'espère que les lecteurs profiteront de cette possibilité.

Dans ce numéro, nous voulons attirer l'attention sur deux situations assez différentes l'une de l'autre, mais où, dans chacune d'elles, des initiatives importantes ont été prises dans le cadre de nouvelles possibilités. La première concerne la Faculté de Théologie Missionnaire de Banska Bystrica, en République Slovaque. Son Directeur, Ludovit Fazekas, écrit:

La Faculté de Théologie Missionnaire (Theological-Missionary Seminary-TMS-) a été fondée, le 22 janvier 1993, par l'Association des Eglises Evangéliques de Slovaquie, les Assemblées de Dieu, l'Union Baptiste, l'Eglise Evangélique Libre, l'Eglise Evangélique Méthodiste et les Frères, en coopération avec le mouvement 'New Eastern Europe for Christ' et la mission AD 2000. Pour le premier semestre, de septembre 1993 à février 1994, dix neuf étudiants ont été admis avec trois professeurs à plein temps, sept à temps partiel et une secrétaire.

Le TMS fait partie de la section pédagogique de l'Université Mathias Bel de Banska Bystrica et est une chaire de cette Université. Il est prévu qu'il devienne dans quelque temps une faculté indépendante de cette Université.

La faculté de théologie est indépendante et libre pour tout ce qui concerne sa position doctrinale (la confession de foi est basée sur celle de l'Alliance Evangélique), la nomination des professeurs, l'admission des étudiants, l'emploi du personnel, et pour toutes les décisions d'ordre financier.

L'adresse de cette faculté est:

Katedra Teologicko-misijného seminára
Pedagogickej fakulty UMB
Zvlenská cesta 6
974 01 BANSKA BYSTRICA
SLOVAQUIE

Nous apprenons de l'Eglise Réformée Hongroise de Roumanie la fondation du Sulyok Istvan Reformed College, dont le but est d'offrir la possibilité d'un enseignement supérieur à la population hongroise de Roumanie. L'entreprise est d'importance pour la vie de cette communauté en général et pour l'Eglise Réformée en particulier. Les matières enseignées sont la langue et la littérature allemandes, le droit, l'économie, l'anglais et le travail social. Cet établissement possède aussi une section théologique ouverte aux étudiants venant non seulement de l'Eglise Réformée mais aussi aux Baptistes, aux Luthériens et aux Unitariens (et, pour les matières non théologiques, aux Catholiques).

Nous lisons sur le prospectus:

La moitié des trente six heures de la semaine environ est consacrée à la formation théologique préparant à un diplôme en sciences religieuses; la seconde moitié est réservée aux autres matières: travail social, droit, allemand. Cinq ans sont nécessaires pour obtenir le diplôme et nous remettrons des diplômes à notre premier contingent d'étudiants en 1996.

L'Etat Roumain a promis de reconnaître nos qualifications mais n'a fourni aucune aide matérielle.

Quoique le travail de cette école soit bien en route, il y a d'énormes difficultés à surmonter pour trouver les ressources nécessaires. En dépit des nouvelles libertés accordées en Roumanie, les possibilités d'exercer le ministère demeurent très restreintes à cause de ces problèmes. L'Evêque László Tökés écrit:

S'il n'y avait le soutien moral et spirituel des Eglises amies à l'étranger, notre situation serait même pire qu'avant 1989. Et on pourrait dire la même chose de nos Eglises soeurs en Roumanie.

Nous pouvons à peine venir en aide aux pauvres, aux malades, aux défavorisés. Nous avons la plus grande difficulté à assumer notre ministère auprès de la centaine d'Eglises disséminées dans notre district. La publication des livres et des revues est toujours en retard par rapport à ce qui avait été planifié, et constamment interrompue. La formation théologique est un problème. Nous manquons de pasteurs. Cinquante à soixante de nos deux-cent-cinquante-cinq paroisses sont vacantes.

Ici les besoins sont évidemment très divers. Nous attirons cependant votre attention sur l'école dont voici l'adresse:

Sulyok Istvan Reformed College
str Antonescu 27
3700 Oradea
ROUMANIE
Téléphone (40) 991 32508
Fax (40) 991 31710

Les dons à son intention peuvent être adressés à:

c/o East European Fund of Deposit (Egyhazi Leteti Alap)
Central European International Bank Ltd
P.O. Box 170
1304 BUDAPEST
HONGRIE
Compte N° 03 22 66-262
avec la mention 'Sulyok Istvan Reformed College'

Lorsque l'Apôtre Paul annonçait l'Evangile, il insistait pour que les Eglises répondent aux besoins les uns des autres. Ecrivant à des chrétiens de pays qui allaient devenir l'Europe, il dit: 'Car il s'agit, non de vous exposer à la détresse pour le soulagement des autres, mais de suivre une règle d'égalité; dans la circonstance présente, votre abondance pourvoit à leur indigence, afin que leur abondance pourvoie pareillement à votre indigence; de la sorte il y aura égalité.' (2 Cor 8.13-14). La récession dans les pays les plus riches a créé une morosité économique, y compris dans certaines Eglises de ces pays. Mais c'est une question de perspective et beaucoup de choses entrent en jeu pour nos frères et soeurs chrétiens dans ces pays où s'offrent de nouvelles possibilités.

Le Journal Européen de Théologie et l'Association Européenne de théologiens évangéliques

Les membres de cette association auront reçu dans leur courrier une offre spéciale d'abonne-

ment au journal (un abonnement de deux ans au journal, à partir de janvier 1993, ou de janvier 1994, au prix de £22.- au lieu de £27.80). Nous sommes heureux que les liens avec l'AETE permettent de faire cette offre. L'association a été d'une grande aide au journal à ses débuts et nous espérons qu'à l'avenir, les deux entreprises pourront s'entraider de différentes manières.

La prochaine conférence de l'AETE aura lieu au: Neues Leben Zentrum, Raiffeisenstrasse 2, 5231 WÖLMERSEN, près d'ALTENKIRCHEN en Allemagne, du 12 au 16 août 1994. Elle aura pour thème:

Le Salut et la pluralité des religions.

Les orateurs seront: Henri Blocher, Johann Bouman, Martin Goldsmith, Peter Cotterell, Howard Marshall, Neils Olav Breilik.

Prix de séjour: DM 300.- (DM 330.- pour une chambre individuelle), à verser au compte n° 33300.01 Volksbank Giessen, en informant le trésorier: Herr Gert Hain, Kart-Broll Strasse 7, D-35619 BRAUNFELS, Allemagne.

Leitartikel

Die EJT/JET/ETZ hat sich zum Ziel gesetzt, ein Forum für evangelikales Denken in ganz Europa zu bieten. Schon jetzt hatten wir das Vorrecht, Artikel von Christen aus einer umfangreichen Anzahl von europäischen Ländern von Nord bis Süd, von Ost bis West, zu veröffentlichen. Dieser Trend setzt sich auch in dieser neuen Ausgabe fort, mit Beiträgen aus den Niederlanden, Deutschland, Ungarn und Wales, zusammen mit einem Artikel aus den USA, dessen Thema sich dem europäischen evangelikalen Theologen Dr. Klaus Bockmühl widmet. (Wir veröffentlichen diesen Artikel dank der großzügigen Zustimmung von *Crux*, der Zeitschrift des Regent College, Vancouver, in der dieser Beitrag ursprünglich erschienen ist). Wir hoffen, daß dieses Forum die Beziehungen über die unterschiedlichen Trennlinien unseres Kontinents hinweg fördert und stärkt.

Unter den gegebenen Umständen ist dies natürlich ein ehrgeiziges Unterfangen, denn die Umstände, in denen die Kirchen in den unterschiedlichen Ländern ihr christliches Zeugnis ausleben, könnten nicht unterschiedlicher und dramatischer sein. Man könnte darauf hinweisen, daß die Tragik der Unterschiede zwischen den Kirchen Europas vor allem darin begründet liegt, daß eine grundlegende Disparität bzgl. der zur Verfügung stehenden Ressourcen besteht. Unsere

Gemeinschaft, wenn sie denn wirklich ist, muß dieser Situation in irgendeiner Weise Rechnung tragen.

Ohne Zweifel bestehen schon viele individuelle Initiativen und Partnerschaften. Doch die Nöte sind groß, und eines der Probleme ist der mangelnde Informationsfluß. Die EJT/JET/ETZ könnte ein Mittel zum Informationsaustausch sein, und ich hoffe, daß viele Leser diese Möglichkeit wahrnehmen.

In dieser Ausgabe möchten wir zwei Projekte ins Rampenlicht stellen, die jedes auf seine Weise eine wichtige Initiative im Licht der neuen Möglichkeiten darstellt. Das erste ist das Theologisch-missionarische Seminar (TMS) in Banska Bystrica in Slowenien. Der Direktor, Dr. Ludovit Fazekas, schreibt:

Das Theologisch-missionarische Seminar (TMS) wurde von der Vereinigung der evangelikalen Kirchen in Slowenien, den Gemeinden Gottes (Assemblies of God), der Baptistischen Union, der Freien Evangelischen Kirche, der Methodistischen evangelikalen Kirche und den Brüdergemeinden gegründet, in Zusammenarbeit mit New Eastern Europe for Christ und AD 2000 Missionen. Das Gründungsdatum war der 22. Januar 1993. Für das erste Semester vom September 1993 bis

Februar 1994 wurden neunzehn Studenten zugelassen, mit einer Belegschaft von drei vollzeitlichen und sieben teilzeitlichen Lehrkräften, sowie einer Sekretärin.

Das TMS wurde Teil der pädagogischen Fakultät der Universität Mathias Bel in Banska Bystrica. Wir erwarten, daß es nach einem gewissen Zeitraum eine eigenständige Fakultät der Universität wird.

Das Seminar ist unabhängig in Glaubensfragen [das Glaubensbekenntnis beruht auf dem der Evangelischen Allianz], ebenso wie in der Berufung des Lehrkörpers, der Zulassung von Studenten, der Aufnahme von Mitarbeitern und in wirtschaftlichen Entscheidungen.

Die Adresse des TMS ist:

Katedra Teologicko-misijneho seminara,
Pedagogickej fakulty UMB
Zvlenska cesta 6

974 01 BANSKA BYSTRICA; SLOVAKIA

Das zweite Projekt liegt in Rumänien. Von der Ungarischen Reformierten Kirche in Rumänien erfuhren wir von der Gründung des Sulyok Istvan Reformed College, das eine Hochschulbildung für die ungarische Bevölkerung Rumäniens ermöglichen soll. Dieses Unternehmen ist ein wertvolles Projekt für diese Volksgemeinschaft im Allgemeinen und für die Reformierte Kirche im Besonderen. Der Lehrinhalt beinhaltet unter anderem Deutsch als Fremdsprache, deutsche Literatur, Jura, Wirtschaftswissenschaften, Englisch und Soziologie. Das College dient auch als theologisches Seminar, in dem nicht nur Studenten der Reformierten Kirche, sondern auch Baptisten, Lutheraner, Unitarier und (für nicht-theologische Fächer) katholische Studenten zugelassen sind. Aus dem Werbeprospekt:

Ungefähr die Hälfte der 36 Vorlesungsstunden pro Woche ist der theologischen Ausbildung gewidmet, mit dem Ziel eines Abschlusses in Religionswissenschaft/Theologie; in der anderen Hälfte werden Fächer wie Soziologie, Jura oder Deutsch unterrichtet. Die Mindeststudienzeit bis zum Studienabschluß ist fünf Jahre, und wir freuen uns auf unsere ersten Absolventen im Jahre 1996.

Der rumänische Staat hat uns die Anerkennung unserer Abschlüsse zugesagt, aber keine finanzielle Unterstützung gewährt.

Obwohl der Studienbetrieb schon voll aufgenommen wurde, sind immer noch ungeheure Unterhaltsschwierigkeiten zu überwinden. Wegen dieser Probleme bleiben die Möglichkeiten kirchlicher Arbeit weiterhin äußerst beschränkt, trotz der neuen Freiheiten in Rumänien. Bischof László Tökés schreibt:

Ohne die moralische und geistliche Unterstützung unserer ausländischen Geschwisterkirchen wäre unsere Situation noch schlechter als vor 1989. Und das Gleiche könnte man über die anderen Kirchen in Rumänien sagen.

Wir können die Armen, Kranken und Benachteiligten kaum noch versorgen. Nur unter größten Anstrengungen können wir die rund hundert Kirchen unseres Kirchenbezirks geistlich mittragen. Die Veröffentlichung von Büchern und Zeitungen ist hinter den Zeitplan zurückgefallen und wird kontinuierlich unterbrochen. Die theologische Ausbildung ist ein Problem. Uns fehlen Pastoren. Von 255 Pfarrstellen sind zwischen 50 und 60 vakant.

Die Nöte in Rumänien sind breit gefächert. Trotzdem möchten wir unsere Hilfe auf das College konzentrieren. Die Adresse ist:

Sulyok Istvan Reformed College
str Antonescu nr 27
3700 Oradea
RUMÄNIEN
Tel.: (40) 991 32508
Fax.: (40) 991 31710

Hilfsspenden für das College bitte an
c/o East European Fund of Deposit (Egyházi
Létiti Alap)
Central European International Bank Ltd
PO Box 170
1304 Budapest
UNGARN
Bankkonto Nr. 03 22 66 - 262
mit Vermerk 'Sulyok Istvan Reformed College'.

In seiner Verkündigung des Evangeliums hat der Apostel Paulus immer wieder darauf bestanden, daß die Kirchen sich gegenseitig in ihren Nöten helfen. In seinem Brief an einige der ersten europäischen Christen schreibt er: 'Ihr sollt nicht selbst Mangel leiden, damit anderen geholfen wird. Aber im Augenblick habt ihr mehr als die anderen. Darum ist es nur recht, daß ihr denen helft, die in Not sind. Wenn ihr dann einmal in Not seid und sie mehr haben als ihr, sollen sie euch helfen. So kommt es zu einem Ausgleich zwischen euch' (2. Kor. 8, 13-14). Die Rezession in den reicheren Ländern hat eine wirtschaftliche Krise hervorgerufen, welche sogar in einigen der dortigen Kirchen spürbar wird. Aber es dreht sich hier auch um die richtige Perspektive, und für unsere Geschwister in diesen Ländern mit ihren neuen und großartigen Möglichkeiten steht viel auf dem Spiel.

EJT/JET/ETZ und FEET/AETE/GEET

Die Mitglieder der oben genannten Gemeinschaft evangelikaler Wissenschaftler haben mit der letzten Postzustellung ein spezielles Angebot für die Subskription unserer Zeitschrift erhalten. Wir freuen uns über die enge Beziehung mit der GEET, die uns diesen Sonderpreis erlaubt. Die GEET hat unsere Zeitschrift in ihrem Anfangsstadium in beachtlichem Ausmaße unterstützt, und wir hoffen, daß wir uns als Organisationen mit der Zeit gegenseitig weiterhelfen können.

Die nächste GEET Konferenz findet im Neues

Leben Zentrum, Raiffeisenstr. 2, 5231 Wölmersen nahe Altenkirchen im Westerwald vom 12–16 August 1994 statt. Das Thema lautet

Das Heil und die Pluralität der Religionen

Die Hauptreferenten sind: Henri Blocher, Johann Bouman, Martin Goldsmith, Peter Cotterell, Howard Marshall und Neils Olav Breilik.

Tagungsbeitrag DM 300.- (Einzelzimmer DM 330.-), bitte überweisen an Konto-Nr. 33300.01 Volksbank Giessen, und den Schatzmeister, Herrn Gert Hain, Karl-Broll-Str. 7, D-35619 Braunfels, Deutschland, informieren.

- **Is the Law Abolished According to Eph. 2:15?**
- ***La loi est-elle abolie d'après Eph 2.15?***
- ***Ist das Gesetz nach Eph 2,15 überholt?***

Peter Balla, Edinburgh.

RÉSUMÉ

Il s'agit là d'une contribution au problème de l'attitude des premiers chrétiens vis-à-vis de la loi de l'Ancien Testament. Certains d'entre eux pensaient-ils qu'elle n'était plus valable pour eux?

La réponse à cette question ne dépend pas de l'identité de l'auteur de l'Épître aux Ephésiens.

Le contexte d'Eph 2.15 ne suggère pas que nous devons nous attendre à un point de vue négatif sur la loi dans ce texte. Le verset 12 est très important pour nous permettre de comprendre le verset 15. Il rappelle aux chrétiens issus du paganisme tout ce dont ils étaient privés avant de connaître Christ, à savoir les privilèges du peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance.

La triple expression 'la loi des commandements avec ses ordonnances' n'a aucun parallèle dans la littérature biblique ou extra-biblique de l'époque. Il n'est pas vraisemblable que ce soit un pléonasme.

Nous devons comprendre Eph 2.15 dans son contexte. Celui-ci suggère que ce n'est pas la loi de l'Ancien Testament dans son ensemble qui est abolie, mais seulement les éléments de cette loi qui séparaient les Juifs des non-Juifs. Il s'agit surtout des règles cérémonielles. D'autres éléments de la loi, comme par exemple les dix commandements, gardent leur validité pour les chrétiens d'origine païenne. Pour préserver l'unité de l'Eglise, les chrétiens d'origine juive sont invités à abandonner quelques-unes de ces 'ordonnances'. Mais les chrétiens d'origine païenne peuvent encore beaucoup apprendre de l'exemple du peuple du Dieu de l'Ancien Testament.

Il est nécessaire d'effectuer un travail exégétique sur plusieurs passages-clés (et souvent difficiles) pour obtenir des appuis fiables pour notre vision d'ensemble de l'enseignement biblique. On ne peut pas se fonder sur le texte d'Eph 2.15 pour contester l'unité de la théologie du Nouveau Testament.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Untersuchung widmet sich der Frage, ob manche in der frühen Kirche die alttestamentliche Gesetzgebung als nicht mehr gültig betrachteten.

Die Antwort auf diese Frage ist unabhängig davon, wer den Epheserbrief verfaßt hat.

Der Kontext von Eph 2,15 legt nahe, keine negative Einstellung zum Gesetz in unserem Abschnitt zu erwarten. Besonders wichtig für das Verständnis von Eph 2,15 ist Vers 12. Hier werden die hellenistischen Christen daran erinnert, was ihnen vorenthalten war, ehe sie zu Christus fanden: nämlich die Vorrechte des alttestamentlichen Gottesvolkes.

Die dreiteilige Aussage 'das Gesetz der Gebote in Satzungen' ist ohne Parallele in

biblischer und zeitgenössischer außerbiblicher Literatur. Es ist unwahrscheinlich, daß es sich dabei um einen Pleonasmus handelt.

Eph 2,15 muß in seinem Kontext verstanden werden. Und dieser legt nahe, daß es sich hier nicht um das gesamte alttestamentliche Gesetz handelt, sondern nur um die Teile der Gesetzgebung, die Juden von Nicht-Juden unterschieden. Dabei handelt es sich vor allem um die kultischen Anweisungen oder Satzungen, während andere Teile des Gesetzes, wie zum Beispiel die Zehn Gebote, auch für Christen hellenistischer Herkunft weiter Gültigkeit besitzen. Um der Einheit der Kirche Willen werden die Judenchristen aufgefordert, einige ihrer Satzungen aufzugeben. Auf der

anderen Seite können hellenistische Christen viel vom Beispiel des alttestamentlichen Gottesvolkes lernen.

Um einen eindeutigen Befund über die gesamtbiblische Haltung zu dieser Fragestellung zu erhalten, muß noch mehr

exegetische Arbeit über viele, meist schwierige, Schlüsselpassagen geleistet werden. Eph 2,15 kann nicht als Beweismaterial gegen die Einheit neutestamentlicher Theologie verwendet werden.

By abolishing in his flesh the law of commandments and ordinances ... (RSV)

1. Introduction

In academic circles there is a growing tendency to challenge the unity of the theology of the New Testament. The discussion is based on certain major texts. Scholars have to work in an argumentative circle (or, rather, spiral): one looks at the evidence in detail; then one builds up a general picture; then one goes back to the individual parts of the evidence to understand it better in the light of the whole picture. This process has to be repeated many times. However, my impression is that one temptation of scholars is that of cementing their picture and not being open to re-examine parts of the evidence on which they have built their picture.

It is a substantial challenge for New Testament theology if the thesis can be proved: there is no unity in the New Testament because there are views in the New Testament antithetically opposing each other.

One example is the question of the relationship between the law and the gospel in the New Testament. Scholars point to passages which seem to prove that the orthodox early church had opposing views about the validity of the OT law for Christians. In the opinion of some Christians the New Testament gospel meant that the OT law was not valid any longer.

There are many passages brought into the discussion. One of these is Eph. 2:15. If it can be shown that the OT law is abolished according to Eph. 2:15, then it stands in antithetical contrast to, for example, Matt. 5:17, where Jesus is reported to have said:

Think not that I have come to abolish the law and the prophets; I have come not to abolish them but to fulfil them (RSV).

So let us examine the question afresh: Is the Law abolished according to Eph. 2:15?

2. Authorship of Eph.

For the sake of arguing from other parts of the Pauline corpus it would be important to decide the question: Who is the author of Eph.? I do not think it essential to decide it here. One group of scholars holds the view that Eph. was written by a disciple of Paul. Others maintain the traditional view that Eph. was written by Paul. One has to acknowledge the right to bring in arguments from Pauline theology even if one holds the disciple theory, and be open to compare the theology of Eph. with the theology of letters which are generally regarded as Pauline. The comparison then may contain similarities as well as differences.

3. The immediate context of Eph. 2:15: vv. 14–18

Eph. 2:15 is part of a long sentence: vv. 14–16. Therefore, to find an answer to our question in this paper, we have to look at the exegetical problems of the immediate context, vv. 14–18. Then, subsequently, vv. 14–18 must be interpreted in the context of vv. 11–13 and 19–22.

It is generally agreed that vv. 14–18 form a unit.¹ These verses stand out from their surrounding context. The main characteristics which set apart vv. 14–18 as a unit are its form, its theme and its vocabulary.

Vv. 14–16 form one sentence. It begins with a short main clause which is followed by three participial clauses which enlarge on the predicate. Two of the participial

clauses are introduced by 'and'. The third, which interests us most in this paper: v. 15a, has no connecting word. Schlier argues that the absence of 'and' here indicates that this clause complements and explains the preceding one.² Vv. 15b and 16 contain two subjunctive verbs. At the end of both these final clauses there is a short participial clause. Schnackenburg thinks this complex structure to be the creation of the author of the epistle.³ V. 17 is a combination of references to Isa. 52:7 and 57:19. V. 18 may be regarded as a summary of the unit. The 'we' style in vv. 14 and 18 marks the boundaries of the unit as opposed to you in vv. 13 and 19. I suggest that 'you' in v. 17 may be due to the fact that it is a Jewish Christian who writes here addressing Gentile Christians (see also v. 11).

The whole section of vv. 14–18 has one theme: he is our peace.⁴

Some words occur only here in the epistle (e.g.: two of three words used in the description of the law in v. 15: *nomos*, law; and *dogma*, ordinance). Some are rare in the New Testament (e.g. *dogma* only 6 times in the New Testament, but only here and possibly in Col. with reference to the OT law).

It is significant that theologically important notions are briefly mentioned but not explained, e.g. peace, wall, enmity, body, cross, spirit. This calls for hypothetical reconstruction of the background of these verses. For example, Schlier marshals passages from Rabbinic and Gnostic literature where 'wall' between 'two spheres', 'enmity' occur.⁵ Schlier's thesis is that Jewish material was used by groups having gnosticising tendencies. Eph. fights against gnosticising Judaism. As Schlier himself acknowledges that his examples are later than the New Testament, I do not enter into discussion with his thesis.

In as much as we can emphasise the unity of verses 14–18, we can also affirm that it fits into its immediate context. We have to note that words and topics related to those of this unit also occur in the passages which precede and follow vv. 14–18: 'flesh' in v. 11; 'far' and 'near' in v. 13—'alienated from the commonwealth of Israel' in v. 12—'no longer strangers' in v. 19; 'blood' in v. 13; 'Spirit' in

v. 22; 'without God' in v. 12—'dwelling place of God' in v. 22.

It is also to be noted that the name of Jesus Christ does not occur in vv. 14–18. The personal pronoun in the third person singular occurs in all of these verses, very pointedly as the first word in v. 14, with the exception of v. 17 which contains references to the OT in its larger part.

The variety of expressions with a similar meaning and the complexity of the structure of vv. 14–16 may raise the possibility of changes, glosses in the text. Together with the fact that Jesus is not mentioned by name in vv. 14–18, these phenomena may suggest that vv. 14–18 form a unit originally not belonging to the chapter.

However, all these phenomena may be due to the style of the author of Eph.; he chooses his vocabulary carefully in order not to use simplistic language. Because of the fact that vv. 14–18 are related to their context by ideas and also by grammar ('he' at the beginning of v. 14 refers to 'Christ' at the end of v. 13) I suggest that we regard vv. 14–18 as an integral part of the chapter.

If we accept this working hypothesis as a starting point then it is worth looking at the wider context that surrounds vv. 14–18, in order to gain help for the interpretation of our crucial passage.

4. The significance of the preceding section: Eph. 2:11–13

a. *Far and near*

In v. 11 the readers are addressed as Gentiles. They have to compare their present situation with that of the past. In the present they are 'near' (v. 13). In the past they were 'far'. The antithesis is most likely based on Isa. 57:19 which verse is referred to in Eph. 2:17. It is interesting that in the Isa. passage those who are 'far' as well as those who are 'near' are Israelites. In Isa. 57:19 it is not said that those who are far would become people who are near (unlike in Eph. 2:13). Most probably the Jews in the diaspora and those who are at home in Jerusalem are addressed. They all have sinned (Isa. 57:17), but God offers them peace.

Schlier mentions that later 'far' and 'near' have expressed an antithesis between

Proselytes and Israelites and also between non-Jews and Jews. He refers to Nu R 8 (149^d) where the Gibeonites are those who are 'far' and Isa. 57:19 is quoted in application to them.⁶

Robinson pointed to Deut. 4:7 to show that Jews felt privileged over against other nations in that the Jews had God 'so nigh unto them'.⁷ I note that in the same context the law is mentioned as a reason for Israel to feel distinguished among the nations (Deut. 4:8).

We may say that the author of Eph. has in mind a unified church made up of Gentile Christians together with Jews who are in the right relationship with God, because they repented from their sins (Isa. 57:15). Both these groups are now near to God.

b. Comparison between Jews and Gentiles

My key argument is that the past of the addressed Gentiles is described in comparison with the benefits it meant to be a Jew. Commentators discuss the elements of the comparison but they usually cannot see the significance of it. In this comparison the Jews are referred to in positive terms. It almost seems as if the writer would say: Look what privileges you have lost by not having belonged to the chosen people. Robinson argues in support of this view: 'The Jew, and the Jew alone, was nigh to God. And hence it followed that to be nigh to the Jew was to be nigh to God ...'.⁸

The only negativeness in this section about the Jews is the reference to made by hand which is generally understood in contrast to things made by God.

Schlier argues that law is not mentioned in the list of the privileges of the Jews. He affirms that: 'The principle of life for Israel is the promise and not the Law'.⁹ [Die Verheißung und nicht das 'Gesetz' ist das Lebensprinzip Israels]. Against this affirmation I would indicate Rom. 9:4 where in a similar list of Jewish privileges the giving of the law is mentioned. Schnackenburg can even see a reminiscence of Rom. 9:4 here.¹⁰ ['eine Reminiszenz an Röm 9:4'].

I suggest that v. 12 is a positive argument in the hand of the author: the benefits of Israel are real benefits. One can only feel sorry if one does not share those benefits.

The fact that the law is not mentioned here does not mean that the law was not a benefit.

c. Why is this comparison here?

It is striking how tentative a justification commentators can bring for the inclusion of vv. 11–13 before our crucial section. For example, Schnackenburg suggests the theme of the author is 'the right relationship, the unity between Jewish and Gentile Christians in the church'; and 'the understanding that Gentile Christians should have toward Jewish Christians'¹¹ ['das rechte Verhältnis, die Einheit von Juden-und Heidenchristen in der Kirche und das Verständnis der Heidenchristen für die Judenchristen']. Gnika notes that churches in Asia Minor toward the end of the first century had almost exclusively members of Gentile origin. Thus the argumentation in this section is a theoretical one: it deals with a basic, general issue. God had chosen Israel previously. Now God has chosen the Gentiles. This election does not change the promise character of the previous election. Now Gentiles can better understand their present situation if they consider in retrospect what were the characteristics of a chosen people.¹²

These reasons are plausible ones. However, I think that the reason for the inclusion of this comparison here may be the view of the author about Israel. About this view my suggestion may be summarised tentatively as follows. There is a part of Israel which understood and followed God's will in the right way. They repented from their sins, consequently God had promised peace to them. They had privileges in the past (see Eph. 2:12); Christ (as a promise in the past); commonwealth (i.e. the fellowship of the chosen ones); covenants of promise (the plural probably referring to the covenants of Noah, Abraham, Moses etc); hope (for eternal life); and God (the only one true God, and a relationship with Him based on what God himself revealed to them).

Following the development which had evolved after the time of Isa. 57:19, the author of Eph. calls these Jews those who are near. These benefits were valid in the past and are still valid for Jews in the time of the epistle. These Jews, who have a right

relationship with God, are now Christians. The author of Eph. is most likely one of them. They share these benefits with Christians of Gentile origin.

To sum up what I have found up to this point: The context would not lead us to expect a condemnation of the Law as such. We must now look at the words themselves in v. 15.

5. The expression for 'Law' in v. 15: 'the law of commandments contained in ordinances' (AV)

a. Is it a pleonasm?

Scholars' opinion on this issue may be divided in two groups. One group thinks that the three-part term simply means law, because, as Lincoln put it, this 'lengthy formulation is characteristic of the style of Ephesians'.¹³ The other group takes *en dogmasin* (in ordinances) as a qualification: the phrase limits the meaning in which the law is thought of here. For example, Mitton unfolds the meaning of the three components of the phrase as follows: 'The whole Mosaic law consisted of broad commandments (like the Ten Commandments), and these were then elaborated in numerous precise regulations (the oral tradition of the Pharisees)'.¹⁴

Although my own view about v. 15a is in line with that of this latter group of scholars, I have to note that the term which is crucial for this interpretation, *en dogmasin* (in ordinances), does not occur in manuscripts P⁴⁶ and vg^{ms}. Nor have I found any place in the LXX, Philo, Josephus and the New Testament where *dogma* would qualify the law in a similar way to Eph. 2:15.¹⁵

The term 'law of commandments' does not occur in this genitival form in the LXX, in Philo, in Josephus or in the New Testament. The two expressions are mentioned together e.g. in Ex. 16:28; 24:12; Josh 22:5; 2 Kings 17:13, 34; Ps. 118:34, 35; Sir 32:23f (not in Philo, Josephus and in the New Testament). Dan 3:29 has a genitival connection, but the other way round: 'commandments of the law'.

The term *dogma* does not occur in the Pentateuch. It appears in 3 and 4 Macc, Dan (Theod.), Philo and Josephus frequently. Very often it refers to imperial decrees (in this sense in the New Testament in Lk. 2:1;

Acts 17:7; Heb. 11:23 text. var.). According to Bauer (-Arndt-Gingrich-Danker, 1979², p. 201), it refers to the Mosaic law e.g. in 3 Macc 1:3; Philo Gig 52; Leg All 1:54f; Josephus C. Ap. 1:42.

It seems that although *dogma* (ordinance) was not used in connection with the Mosaic law in the Pentateuch, it could be used in that connection in the first century A.D. Thus it may have been available for the author of Eph. as a term in the context of the Mosaic law.

Because of the fact that the author of Eph. often uses synonyms and long structures it is worth looking for possible parallel constructions. I have found that in all cases where a noun, a noun in the Genitive, and a noun with the preposition in follow each other, one can say that: the three nouns are not synonyms; or, even if the meanings are related, there is a qualified, new meaning of the structure as a whole. Thus the phrases, which occur in a similar construction, are not pleonasm (see e.g. 1:17; 2:7; 4:19; 5:26).

b. Is the law good or bad here?

Westcott affirms that the Law was abolished, annulled, but he can refer to positive matters in relation to the law:¹⁶ 1) the law brought 'into clear light' the twofold enmity which was brought about by the Fall: enmity among men and enmity toward God; 2) the Law was an imperfect symbol of the will of God-Christ 'went behind' the Law and fulfilled the will of God; 3) the Law 'was fulfilled, and taken up into something wider and deeper'. Gnilka argues that the law of the Jews resulted in an Apartheid: non-Jews had no confidence in the Jews—and Jews had a certain scepticism toward the Gentiles. The author of Eph. interpreted the picture of a 'cosmic wall' as a 'wall of the law' [Gesetzesmauer]. The law caused separation on the side of the Jews. This separation has resulted in enmity. The law has caused another enmity: enmity toward God [Feindschaft mit Gott]. The death of Jesus is the end of the law.¹⁷

In arguing for this understanding of Eph. 2:15a Gnilka refers to Rom. 10:4 in the same sense: 'end of the law'. Rom. 10:4 is often referred to by those who hold that Eph. 2:15 says the law as such, i.e. the whole OT law is

abolished. Here, however, R. Badenas has in my opinion recently shown rather convincingly that *telos* in Rom. 10:4 is not likely to mean 'end', but rather: 'goal'.¹⁸

In spite of the suggestions that the law is mentioned here in negative terms, I suggest from the closer context that the law may be thought of as a part of the privileges the Jews had and which the Gentile Christians are reminded of as among the things they had missed before they came to accept Jesus Christ (v. 12).

From the wider context of Eph. I also argue that it is not likely that the law is spoken of here in completely negative terms. Lincoln mentions an argument (which he thinks does not rule out his negative view about the law) which supports the probability of my non-negative reading of the law here. In Eph. 6:2 the author of Eph. refers to one of the Ten Commandments in a clearly positive sense 'for secondary support for his own paraenesis': 'the first commandment with a promise'.¹⁹

6. Is the law abolished according to 15a?

a. Context

As we have seen, the uniqueness of the three part term in connection with the law make its impossible to argue for its meaning from parallel material. I suggest that we should understand what v. 15a means by attempting to find its relationship to the context.

For example, an exegetical remark based on the context may strengthen my thesis. This concerns the term 'middle wall of partition' (AV) in v. 14. On the one hand, we know that the dividing wall in the Jerusalem Temple was a material, visible manifestation of the separation between Jews and Gentiles. It was not simply a wall: it had a deep symbolic meaning. On the other hand, we have a reference to a temple in Eph. 2:21: the addressees of Eph. are to grow into a temple. Thus I suggest that the dividing wall may also be that of the temple. The author affirms that there is nothing to separate Jews and Gentiles in the church of Christ. They can grow together into a new temple which does not have a middle wall of partition between them.

b. *katargeo*, 'abolish'

This term is never applied by Paul directly to the law, but only 'to the effects the law has upon people not yet saved' ['auf die Wirkungen des Gesetzes im unerlösten Menschen'] (e.g. Rom. 7:5f).²⁰ In Rom. 3:31 Paul opposes the view that the law would be abolished. M. Barth also points to Rom. 7:22; 13:8–10 to argue against the view that Eph. 2:15 would mean the 'invalidation of the revelation given to Moses on Mount Sinai'.²¹ These remarks are only helpful if one holds the view that Paul wrote Eph., and that Paul was not inconsistent.

2 Cor. 3 may present a difficulty. In v. 7 the glory on Moses' face is referred to as *katargoumenen*, fading. In v. 11 the neuter of the same term is not explained in other words. Even if it refers to the service of the letter, i.e. the law, there is a comparison between something glorious and something even more glorious. I cannot exegete 2 Cor here. I think, however, that the law is not simply spoken of in negative terms there.

Robinson has pointed out an interesting textual variant in Eph. 2:15 which is not reported in Aland²⁶: *katartisas*, 'repairing' in D₂^{*}. He calls it an interpretative change.²² This 'change' probably means that a scribe did not like the strong word 'abolishing'. He may have thought that the law was good in its true meaning, but its usage needed 'repairing'.

The Greek verb, *katargeo*, may not necessarily have the strong meaning: 'abolish'. Westcott pointed to 1 Cor 13:11: things which are valid for the child pass away only in the sense that the child develops in a man ('I gave up', RSV, from the same verb, *katargeo*, as in Eph. 2:15: 'abolish').²³

c. In what sense is the law abolished according to v. 15a?

Let us summarise the major answers of scholars to this question.

1. Abbott in the first ICC series held that the law in Eph. 2:15 is the law of Moses in general.²⁴ It is interesting to know that Professor E. Best will argue for this interpretation in his forthcoming commentary in the second ICC series.²⁵ Recently, Lincoln has revived this interpretation. Lincoln argues that 'the division between Jews and

Gentiles was produced by the law as such, by the very fact that Israel possessed the Torah, and so in order to remove the divisiveness Christ has to deal with its cause—the law itself.²⁶

2. Macpherson held against this view that it is the 'ceremonial law' which is abolished according to Eph. 2:15. He affirmed that 'in ordinances' expressed the idea that the precepts of the Mosaic law 'were imposed by external authority'. Macpherson argued: 'If the apostle had intended the law generally, he would simply have called it the law ...'.²⁷ This is a simple argument in itself. However, the style of the author and the context suggest for me that Macpherson may be right: the three part term does not mean the law as such, but the law with certain qualifications.

Schnackenburg argues from the context that those parts of the law are abolished which erected a wall between the Jews and the Gentiles: circumcision, laws of purification, and laws in connection with meals.²⁸

Mitton holds a similar view. His list of the aspects in which the law is abolished also includes: methods of slaughter of animals, sabbath behaviour.²⁹

Although Col. 2:16ff is a very difficult passage, and there is a controversy among scholars with regard to the question about its background, it is worth mentioning that Robinson thinks the author of Eph. uses parallel language to that of this Col. passage. Col. 2:14 mentions *dogma* in the plural. Col. 2:20 uses the same root in a verbal form. According to Robinson, the author of Eph. asks of those who seemed to wish to return to a modified system of external prohibitions: 'Why are ye still ordinance-ridden?' And at the same time he explains his meaning by examples of such ordinances: 'Touch not, taste not, handle not'.³⁰

M. Barth mentions two further possible interpretations (with disapproval):³¹

3. 'Eph. 2:15 may well allude exclusively to those additional rabbinic teachings which were added as a "fence" around the law after the formation of Israel's Bible'.

4. 'The formula "the law ... the commandments ... in statutes," may serve the purpose of identifying the law with a sentence of death. In this case only a specific

function of the law is meant: its role in bringing knowledge and an increase of sin, and in inflicting a curse and death upon man'.

7. Conclusion

We have seen that there is no parallel for the three-part term for the law. There must be a reason for using this term instead of a simpler one. We can only make sense of the sentence if we try to make sense in its relation to the context. The context suggests that only that aspect of the law is abolished which made it impossible for Jews and Gentiles to become one fellowship. This cannot simply be the divisive function of the law, as M. Barth³² suggests in his fifth interpretation, but probably does include the invalidation of regulations which separate Jews from Gentiles.

To conclude, I agree with the view of those who hold that it is not the whole Mosaic law which is abolished according to Eph. 2:15, but only those regulations which separated the Jew from the non-Jew (points 2–3, possibly 4 in the preceding section). These regulations were not valid for the Gentile Christians. Those Jews who became Christians (like the author of Eph.) felt that they are one with the Gentile Christians. This one-ness asked them to give up those of their laws which marked them off from other nations.

However, Eph. 2:15 expresses a truth which had to be accepted willingly. If there were some Jewish Christians who were not willing to give up circumcision for the sake of fellowship with Gentile Christians that does not mean that this interpretation of Eph. 2:15 is not possible. Eph. 2:15 states something which is expected from Jewish Christians: a decision they may make in their maturity.

On the other hand, the abrogation of the separative regulations of the law did not mean that the Gentile Christians did not have anything to learn from their Jewish brothers and sisters. They could rejoice in sharing many privileges with the Jews. We have listed some (see v. 12); here we point repeatedly to the Ten Commandments.

I hope I have been able to show that Eph.

2:15 does not say that the OT law as such is abolished for Gentile Christians. It cannot be used as a strong evidence for supporting the view that there were Christians in early 'orthodoxy' who thought the OT law was not valid for them. This is, of course, only one of the passages in the debate. The question of the law and the gospel is only one of many which are in connection with the problem of the unity of the theology of the New Testament. This paper only aimed to keep us alert. We have to turn to well known key passages with a certain freshness and openness again and again, so that our wider understanding the New Testament may be based on solid foundation.

- 1 Eg. Westcott, B. F.: *Saint Paul's Epistle to the Ephesians: The Greek Text with Notes and Addenda* (London: Macmillan and Co., Limited, 1906) 36; Schlier, H.: *Der Brief an die Epheser: Ein Kommentar* (Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1965⁵, orig. 1957) 122.
- 2 Op. cit., 122, 125.
- 3 Schnackenburg, R.: *Der Brief an die Epheser* (EKK X, Zürich: Benziger Verlag, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982) 107.
- 4 Schlier, 123; many scholars share this view of the unity of theme.
- 5 Op. cit., 127ff.
- 6 Op. cit., 122.
- 7 Robinson, J. A.: *St Paul's Epistle to the Ephesians: A Revised Text and Translation with Exposition and Notes* (London: Macmillan and Co., Limited, 1903) 61.
- 8 Ibid.
- 9 Op. cit., 120.
- 10 Op. cit., 110.

- 11 Op. cit., 109.
- 12 Gnllka, J.: *Der Epheserbrief*. (Herders theol. Komm. zum NT X/2; Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder) 1983³ (orig. 1971) 134.
- 13 Lincoln, A. T.: *Ephesians*. (Word Biblical Commentary, vol. 42; Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 1990) 142.
- 14 Mitton, C. L.: *Ephesians*. (New Century Bible; London: Oliphants 1976) 106.
- 15 Search on the Ibycus system at New College, Edinburgh.
- 16 Op. cit., 37.
- 17 Op. cit., 140f.
- 18 Badenas, R.: *Christ the End of the Law: Romans 10.4 in Pauline Perspective* (Sheffield: JSOT Press, 1985).
- 19 Op. cit., 143.
- 20 Schnackenburg, 115.
- 21 Barth, M.: *Ephesians: Introduction, Translation, and Commentary on Chapters 1-3*. (The Anchor Bible; Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1984⁸, orig. 1974), 287.
- 22 Op. cit., 288.
- 23 Op. cit., 37.
- 24 Abbott, T. K.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*. (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1897), 64f.
- 25 I am indebted to Professor E. Best for this reference in a conversation in New College, Edinburgh, Spring 1993.
- 26 Op. cit., 142.
- 27 Macpherson, J.: *Commentary on St. Paul's Epistle to the Ephesians*; (Edinburgh: T. & T. Clark, 1892) 216ff.
- 28 Op. cit., 115.
- 29 Op. cit., 106.
- 30 Op. cit., 64.
- 31 Op. cit., 288f.
- 32 Op. cit., 291.

- **Eschatology and Hermeneutics**
- **Eschatologie et Herméneutique**
- **Eschatologie und Hermeneutik**

Klaas Runia, Kampen.

RÉSUMÉ

L'eschatologie est un des chapitres les plus difficiles de la théologie systématique. Une des questions importantes est la suivante: comment interprétons-nous le langage eschatologique employé dans la Bible? L'auteur traite d'abord de la prophétie dans l'A.T. et du langage qu'elle utilise. La prophétie biblique n'aborde pas seulement l'avenir, mais aussi le présent et le passé. Dans les trois cas, le prophète s'adresse principalement à ses contemporains.

Ensuite il faut noter que des éléments d'eschatologie apocalyptique apparaissent progressivement dans la tradition prophétique. Cela se produit aux époques de crises nationales en Israël. Les croyants se demandent si Dieu est toujours le Seigneur souverain. Les premiers messages apocalyptiques proclament que l'histoire s'oriente vers un but final universel. Les auteurs apocalyptiques plus récents ajoutent beaucoup d'autres éléments. Le message relatif à l'avenir vise cependant toujours à influencer l'action présente. Le message n'est jamais censé fournir un diagramme des événements futurs (cf. Hal Lindsey, entre autres). Parfois l'avenir immédiat et l'avenir lointain s'entremêlent dans le même oracle. On peut aussi signaler le phénomène dit de la 'perspective restreinte'.

Le langage utilisé est celui de l'époque du prophète, y compris le langage poétique ou figuré. Peu à peu une imagerie cosmique se dessine en rapport avec le 'Jour du Seigneur'. Le Trito-Esaïe parle d'un monde nouveau, mais

il ne s'agit pas encore d'un monde parfait. Ce dernier apparaît comme un élément nouveau dans le message eschatologique du N.T. à propos des fins dernières. Parfois le thème du paradis est employé, mais pas dans le sens d'une simple restauration de l'ancienne création.

Naturellement, la question de l'interprétation du livre de Daniel est aussi abordée. Ce livre est nettement apocalyptique, mais certains éléments de la littérature apocalyptique plus tardive ne s'y trouvent pas.

On rencontre aussi un langage apocalyptique dans quelques textes du N.T. L'auteur s'intéresse en particulier à des images comme celle de la dernière trompette ou celle de la nuée. Devons-nous y voir des 'projections' ou des 'extrapolations'? (Hendrikus Berkhof). Ou devons-nous plutôt penser en termes de la séquence promesse-accomplissement devenant une nouvelle promesse-accomplissement . . . etc?

La dernière partie de l'article est consacrée au livre de l'Apocalypse. Diverses méthodes d'interprétation sont mentionnées (prétériste, historiciste, futuriste, par 'parallélismes'). L'auteur préconise cette dernière, en suivant la voie tracée par W. Hendriksen. Le langage de l'Apocalypse a ses particularités propres, en raison de son insistance sur la nature chaotique de l'histoire, sur la totalité de l'histoire, etc. Les images sont très vigoureuses. Jean utilise, entre autres, les techniques de l'accumulation, du contraste violent, du langage secret.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Themenbereich Eschatologie gehört zu den problematischsten Teilbereichen der systematischen Theologie. Eines der Hauptprobleme ist: Wie lesen und

interpretieren wir die eschatologische Stilsprache in der Bibel? Zuerst wird der Bereich der alttestamentlichen Prophetie mit seiner spezifischen Sprachbildung untersucht.

Prophetie beschränkt sich nicht nur auf Aussagen über die Zukunft, sondern behandelt auch Gegenwart und Vergangenheit. In allen drei Fällen wendet sich der Prophet zuallererst an seine eigenen Zeitgenossen.

Als nächstes wird festgehalten, daß innerhalb der prophetischen Tradition allmählich Merkmale apokalyptischer Eschatologie entstehen. Dieser Vorgang findet vor allem in Zeiten nationaler Krisen in Israel statt. Die Gläubigen sehen sich mit der Frage konfrontiert, ob Gott auch dann noch der souveräne Herr in Israel ist. Frühe apokalyptische Aussagen betonen, daß Geschichte sich auf eine universale Endzeit zubewegt, während spätere Apokalyptiker weitere Besonderheiten hinzufügen. Wichtig ist jedoch, daß die jeweilige Botschaft immer dazu dienen soll, das Verhalten der Rezipienten in der Gegenwart zu prägen. Die apokalyptische Botschaft ist nie als eine wörtliche Vorhersage zukünftiger geschichtlicher Ereignisse gemeint (vgl. dagegen Hal Lindsey und andere). Manchmal werden nahe und ferne Zukunft in derselben Aussage eng miteinander verwoben, und auch das Phänomen der 'eingeschränkten Perspektive' verdient Beachtung.

Die prophetische Sprache ist jeweils die zeitgenössische Sprache des Propheten. Diese Aussage gilt auch für den poetischen und übertragenen Sprachgebrauch. Langsam entwickelt sich eine kosmische Metaphorik im Zusammenhang mit dem 'Tag des Herrn'. Trito-Jesaja spricht von einer neuen Welt, die jedoch noch keine vollkommene Welt ist. Diese

ist auch das neue Element in der eschatologischen Botschaft des Neuen Testaments in Bezug auf die Endzeit. Manchmal werden paradiesische Bilder verwendet, doch diese sprechen nicht einfach von einer Restoration der alten Schöpfung.

Selbstverständlich wird auch das Buch Daniel behandelt. Dieses Buch ist eindeutig apokalyptischer Natur, aber einige der Merkmale späterer Apokalyptik fehlen.

Auch in einigen Teilen des Neuen Testaments begegnet uns apokalyptische Sprachbildung. Besondere Aufmerksamkeit in diesem Zusammenhang wird Metaphern wie den 'letzten Trompeten', etc. gewidmet. Handelt es sich hier um 'Projektion' oder 'Extrapolation' (Hendrikus Berkhof)? Oder sollen wir von einem Schema: Verheißung–Erfüllung ausgehen, das zu einer neuen Verheißung und Erfüllung, etc. voranschreitet?

Im letzten Teil des Artikels wird die Offenbarung des Johannes behandelt. Dabei werden verschiedene Interpretationsmodelle vorgestellt (präteristische, historistisch, futuristisch, 'Parallelismus'). Der Autor schließt sich dem letzten Ansatz an, darin dem Vorbild von W. Hendriksen folgend. Die Sprache in Offenbarung hat ihre eigenen Besonderheiten, was vor allem in der Betonung des chaotischen Wesens und der Totalität geschichtlicher Ereignisse begründet liegt. Es wird eine sehr kräftige Metaphorik verwendet. Unter anderem verwendet Johannes sprachliche Stilmittel wie extreme Kontraste, Anhäufung und Verhüllung.

Some years ago I. Howard Marshall wrote an article in which he called eschatology a 'slippery word'.¹ The term is used in so many different ways that it has almost become meaningless. But it is not only the term that suffers from this slipperiness; the same applies to its content. This is largely due to the fact that Christians, including theologians, often read biblical messages about the future without giving proper attention to the question of hermeneutics. Biblical eschatology has its own, in some ways quite peculiar, thought patterns and consequently also its own peculiar language. But how should we read and interpret this

language? We shall first examine the difference between prophecy and apocalyptic.

Prophecy

It is not necessary here to investigate the whole phenomenon of prophecy. It may suffice to mention some aspects that are of primary importance for a correct understanding of the difference between prophecy and apocalyptic.

Many people have a very one-sided view of prophecy. As soon as they hear the word prophet they think of someone who predicts the future. Now, it cannot be denied that the

future plays an important role in the proclamation of the biblical prophets, but it is by no means the determinative aspect of their message. Generally speaking, a prophet is someone who speaks to his contemporaries on behalf of God. In doing this he lets God's light shine on the history of God's people. All aspects of this history may be part of his message: the past, the present and the future. It goes without saying that his primary interest is in the *present*. His chief aim is to call the people of his own day away from their sins in order that they may serve God again in their worship and their daily life. But precisely with a view to the present prophets often speak of the *past* too. It is interesting to note that in the Jewish canon some of our so-called historical books (Joshua, Judges, Samuel and Kings) belong to the prophetic section of the canon, the *Nebiim*! These books do not present the usual national history of a small nation in the ancient Near East, but they look at the past Israel in the light of God's covenant with Israel, his redeeming actions and his purposes. But this reflection of the past serves one purpose only: to make the *contemporaries* of the prophet conscious of God as a living reality. The real focus is not on the past but on the *present*!

The same applies to the prophets' speaking of the *future*. Actually, the future plays a much greater part in prophecy than in the Torah, in the so-called historical books and in the wisdom literature. That does not mean that in earlier times there was no interest in the future. From the very beginning Israel's faith always contained the element of expectation and hope. The patriarchs were awaiting the day that their descendants would settle in the promised land; later on, their descendants, having been enslaved in Egypt for a very long time, escaped with only one hope in their hearts: to arrive in the land that God had promised to the fathers; after the entry into and the occupation of the land, they trusted that God would keep them there and bless them forever; afterwards God confirmed this expectation in the promise He gave to David: 'I will raise up your offspring after you . . . and I will establish his kingdom. He shall build a house for my name. And I will establish his throne forever' (2 Sam.

7:12, 13). The people founded their hope for the future on these and similar promises and on the acts of redemption God had performed in the past. In the proclamation of the prophets, however, a change takes place. Although at times they still speak of the past, their interest in the future seems to be greater. Increasingly they begin to look forward to new acts of God. The basic reason for this change of perspective is that in their days Israel time and again breaks the covenant and follows other gods. The prophets lose all confidence in Israel's keeping of the covenant. More and more they begin to speak of judgment and doom. God hates not only the worship of other gods (Amos 5:26; 8:14), but also the empty ritualistic worship in the temple (Amos 5:21–27; 9:1–4) and the social injustice perpetrated against the poor and helpless (Amos 2:6; 4:1; 5:10–12). Therefore God will punish them and, if they do not repent, he will send them into exile. We hear these warnings in all the pre-exilic prophets, but it is of no avail. The people do not repent and the exile does become a reality. During the exile the prophets speak of a new future, of the restoration of the nation in the promised land. For his own name's sake (Is. 48:11; Ezek. 36: 22–25) God will redeem his people and a remnant will return. God will renew the covenant and its promises (Jer. 31). Post-exilic prophets such as Haggai (2:6–9) and Zechariah (1–8), and still later Trito-Isaiah (56–66) and Zechariah (9–14) repeat the same promises.

Apocalyptic

Gradually we see various features of *apocalyptic eschatology* emerge. It is clearly surfacing in Trito-Isaiah, but elements of this kind of eschatology are also present in other parts of the prophetic books, such as Is. 24–27; Ezek. 38ff. (Gog and Magog); the beginning of the book of Joel (with its description of a plague of locusts); and in the visions of the second part of Zechariah and of the book of Daniel. In some of these passages eschatology takes on cosmic dimensions and the message about the future is portrayed in cosmic language. Apparently there is a gradual transition from prophecy to apocalyptic and so also a gradual change

in language and imagery. Paul D. Hanson² and others have demonstrated that this apocalyptic eschatology is not an entirely new phenomenon, but rather an *internal development* within the prophetic tradition of Israel. At first the apocalyptic message is not yet pseudonymous; rather, it is anonymous. There is not yet a developed angelology. Apart from Daniel there are no *vaticinia post eventum*. The temporal dualism of two ages is emerging, but the spatial dualism of heaven and earth is not yet apparent.³

Obviously, apocalyptic has its origin in the situation of crisis faced by Israel in the centuries after the exile. After the return to the land of the fathers city and temple have been restored. But it is by no means evident that the people have learned their lesson, for besides the worship of Yahweh there is still idolatry (cf. Is. 57:5ff.; 65:3f.; 66:3, 17) and there is still much social injustice (cf. 56:11; 57:1; 58:3ff.; 59:3f.). Apparently the return from the exile has not been 'the all-transforming turning-point to salvation that the message of Deutero-Isaiah might have led people to expect'.⁴ It is therefore no wonder that the true believers have great difficulty in understanding God's way with his people. Apart from short intervals they remain subject to foreign heathen powers. God's covenant promises, given by exilic prophets and reiterated by post-exilic prophets, remain largely unfulfilled. God's saints suffer deeply from this silence of their God. They are the children of the 'remnant', but why does Yahweh not redeem them? Or is the world perhaps ending in destruction and will they share in this destruction? Is God really the sovereign Lord? It is these and similar questions that are answered by the apocalyptic writers. They try to show that there is order in spite of the apparent disorder; that God is King and that his plans will be fulfilled; that even though this world, this history and this earthly existence do not provide a perspective of true salvation, salvation is assured, for at the end of history God will put all things right in an act of redemption that transcends history. Apocalyptic therefore is not in disharmony with prophecy; rather it takes the prophetic tradition one step further by 'its vision of history

moving towards a universal culmination and of God as the Lord of the totality of history'.⁵

Later on apocalyptic thinking develops and many other features are added, such as special revelations, symbolism, pessimism, the shaking of the foundations, determinism, dualism, pseudonymity, rewritten history, etc.⁶ But even this full-grown apocalyptic is still an 'heir of prophecy'. We see this in the book of Daniel, which is also part of the later development. I realize that there is much controversy about the date of writing. Does it belong to the sixth century (the general conservative position) or to the second century (the critical-historical approach)? I am inclined to follow Richard J. Bauckham who suggests 'the possibility of a developing Daniel tradition, which has its roots as far back as the exile in Jewish debate with and participation in mantic wisdom, developed in the Eastern diaspora and finally produced Daniel apocalypses on Palestinian soil in the time of Antiochus Epiphanes'.⁷ This view also explains the ambiguous nature of apocalyptic. On the one hand, there is a very close relationship to the non-Jewish environment with considerable borrowing from it in the form of revealed secrets, symbolism, literary forms, etc. On the other hand, there is a clear connection with exilic and post-exilic prophecy, in particular Deutero- and Trito-Isaiah.

It is striking that the apocalyptic writers do not call themselves prophets. They are conscious of the fact that the prophetic voice has fallen silent (cf. Baruch 85:3; 1 Macc. 4:46). In this silence they act as the *interpreters of the prophets* for their own age, and they take the transcendent eschatology of the post-exilic prophets a step further.⁸ In the New Testament some apocalyptic features reappear. John the Baptist is in many respects an apocalyptic figure. According to the Gospels Jesus at times also uses apocalyptic language.⁹ When Paul speaks of the parousia of Christ (1 Thess., 2 Thess. and 1 Cor. 15) he again uses apocalyptic language.

Interpretation

But how should we interpret the prophetic and apocalyptic message about the future of

Israel and the world, and about God's future actions? As we have seen already, the interest in the future is not merely for the sake of the future itself; the real point of concern is the *present situation of the hearers or readers*. Amos makes this quite clear: 'Therefore, thus I will do to you, O Israel; because I will do this to you, prepare to meet your God, O Israel' (4:12; cf. also Matt. 25:13). In our interpretation of prophecy and apocalyptic we always have to start from the intention of the original author and from what he wanted to communicate to *his* hearers or readers. Prophecy, also in the form of prediction, always served 'to influence the present action'.¹⁰

For this reason it is altogether wrong to read the pronouncements about the future as a kind of blueprint of future history or as history written beforehand. Such an interpretation is nearly always part and parcel of a fundamentalist and literalist approach to Scripture. A very clear example is found in the books of Hal Lindsey.¹¹ He collects all the eschatological passages of Scripture (of both OT and NT), combines various elements from various passages and thus tries to make a comprehensive and complete picture of the last phase of world history (which in his opinion has already arrived). With great precision he identifies the world powers of today: the Soviet Union (which in the meantime has ceased to exist!), Red China and the European Economic Community ('the ten horns of the beast'—but in the meantime the community has been expanded!). He finds indications of nuclear explosions and radioactive fall-out in these centuries-old pronouncements ('fire, smoke and brimstone'). The deadly sting of the locusts stands for the nerve gas sprayed from the tails of helicopters! Etc.

It is hardly necessary to deal at length with this type of interpretation. I restrict myself to a few comments. 1) This view fully ignores the basic character of biblical eschatology, namely that the pronouncements on the future are primarily directed at the *contemporaries* of the prophet or apocalyptic writer. What would be the use of references to political or martial realities of our twentieth century to the prophet's contemporaries in the eighth or seventh century

BC or in the first century AD? 2) Speaking of the far future prophetic pronouncements are always general and deliberately vague. Only sometimes when prophets deal with the near future does their proclamation become very concrete and specific (cf. for instance, Ahijah in 1 Kings 11:29–32 and Elisha in 2 Kings 7:1ff., 16–20). But even then the details given are usually few. *The fact that it will happen is more important than the way in which it will happen.* 3) In the case of a prophetic promise or an announcement of judgment regarding the near future the oracle often contains conditional elements, the fulfilment being dependent on the people's response to God. 4) As to the far future the prophet always restricts himself to a few general statements. He is not a fortune-teller or diviner, but a messenger who speaks on behalf of God and who relates only what God has shown him. Therefore his message looks more like a modern surrealistic painting than a Rubens or a Rembrandt or a Gainsborough. With a few long and powerful strokes of his brush the artist draws the outline of his painting. What he wants to communicate is quite clear, as long as the spectator does not look at it from too close, for in that case he may miss the message altogether. And it is this message that matters, not the details. To some extent all this also applies to apocalyptic, although here the picture may at times be rather detailed. In one of his books D. S. Russell uses the illustration of a photograph. 'As in photography, so also in the apocalyptic vision, when the focus is on eternity the immediate foreground lacks clarity and definition. Apocalyptic encompasses everything from creation to consummation, but because its focus is fixed on that consummation contemporary event lacks precision.'¹²

Another special feature of prophecy is that sometimes the near and the far future are intermingled in the same message. Apparently the two aspects were indistinguishable for the prophet himself. This phenomenon is often called 'restricted perspective'.¹³ Caird speaks of a 'bifocal vision'. 'With their near sight they foresaw imminent historical events which would be brought about by familiar human causes; for example, disaster was near

for Babylon because Yahweh was stirring up the Medes against them (Isa. 13:17). With their long sight they saw the day of the Lord; and it was in the nature of the prophetic experience that they were able to adjust their focus so as to impose the one image on the other and produce a synthetic picture.¹⁴ To use an illustration: I clearly remember that shortly after my arrival in Australia in the fifties I drove through one of the suburbs of Melbourne and at some distance saw the outline of a huge cathedral. I was surprised, because I did not expect such a cathedral in a suburb. But driving on I soon discovered that there were two different churches. For a time they had been in line with each other and looked like one huge church building! Thus in the Old Testament there is not yet a clear distinction between a first and a second coming of the Messiah. The coming of the Messiah is sometimes portrayed with the features of both suffering and glory. Likewise in the New Testament we see that in Jesus' prophetic discourse (Matt. 24, Mark 13, Luke 21) the picture of the destruction of Jerusalem and that of the parousia at times almost fade into one another.

Language

Again our starting point should be that the author speaks primarily to *his* contemporaries and that he does it as *their* contemporary. Therefore he speaks in the language of his own time, in the thought patterns of that time and in images that are known to and understandable to people of that time. The speech of the prophet is further coloured by his own experiences and his own surroundings. This also applies to what he says about the future. He can express his vision or inspiration only in the language and images of his own day. The eschatological and messianic kingdom of peace (Is. 11:6–9) is described by the peaceful co-existence of animals, well-known at that time. The future restoration of Israel (in Ezek. 40–48) is described in the form of the temple and of ceremonies attached to the worship in the temple.

Prophecy frequently employs figurative and poetic language. At times it is poetry of the highest quality. In his opening oracle

Amos says: 'The Lord roars from Zion, and utters his voice from Jerusalem; the pastures of the shepherds mourn, and the top of Carmel withers' (1:2; cf. Joel 3:16). Predicting the Lord's coming in judgment Micah says: 'The mountains will melt under him and the valleys will be cleft, like wax before the fire, like waters poured down a steep place' (1:4; cf. Hab. 3:6). Sometimes they draw their pictures from ancient times and even use 'mytho-logical' images.

Awake, awake, put on strength,
O arm of the Lord;
awake, as in days of old,
the generations of long ago.
Was it not thou that didst cut Rahab in pieces,
that didst pierce the dragon?
Was it not thou that didst dry up the sea,
the waters of the great deep;
that didst make the depths of the sea a way
for the redeemed to pass over? (Is. 51:9,10)

This is beautiful poetry, but the poetic language does not obscure the message. It is as clear as crystal: God will redeem his people, for his divine power never weakens. Isaiah continues: 'The ransomed of the Lord shall return, and come to Zion with singing.'

Russell calls the literary form of apocalyptic one 'of poetry of a vivid and highly imaginative kind'.¹⁵ But it is always of such a kind that the contemporary hearers/readers are able to understand the tenor of the message. Everyone would understand that a shepherd (2 Sam. 5:2) and a horn (Dan. 7:24) stand for kingship, that 'singing hills' (Is. 44:23) symbolize unspeakable joy and that 'falling stars' (Dan. 8:10; Matt. 24:29; Rev. 8:10) portend threatening events that will cause such an upheaval that the world seems to perish.

We see cosmic language gradually arise in connection with the 'Day of the Lord'. It is not yet present in the first occurrence in Amos 5:16–18. The universal character of this day of judgment is stressed in Is. 2:12ff., but here too cosmic language is still absent. In Zephaniah, who has been called 'the prophet of the day of the Lord', some traces of cosmic language become noticeable (cf. 1:7ff., 14ff.; 2:2,3; 3:8). The post-exilic prophet Joel increasingly uses cosmic terms. Speaking of the coming Day of the Lord he not only calls it 'a day of darkness and gloom, a day of

clouds and thick darkness' (2:2), but also mentions portents in the heavens and on the earth: blood and fire and columns of smoke; the sun shall be turned to darkness, and the moon to blood, before the great and terrible Day of the Lord comes (2:30, 31).

When prophets (and apocalyptic writers as well) deal with the consummation of history the images increasingly acquire cosmic dimensions. Tristo-Isaiah even speaks of a new creation. 'I create new heavens and a new earth; and the former things shall not be remembered or come into mind (Is. 65:17). In the next chapter the final redemption is expressed in similar terms: 'As the new heavens and the new earth which I will make shall remain before me, says the Lord, so shall your descendants and your name remain. From new moon to new moon, and from sabbath to sabbath, all flesh shall come to worship before me' (66:22, 23; cf. Jer. 31:34–36). The majority of the exegetes are of the opinion that, in spite of the cosmic language employed ('create', 'new heavens and a new earth'), these promises do not yet speak of a consummation that transcends history. Although it is a new world, compared with the past (cf. 66:23), it is not yet a perfect world, for sin has not yet disappeared and death has not yet been conquered. We see that in the description of the new world: 'No more shall be in it [Jerusalem] an infant that lives but a few days, or an old man who does not fill out his days, for the child shall die a hundred years old, and the sinner a hundred years old shall be accursed' [another translation reads: 'he who fails to reach a hundred will be considered accursed'] (65:20).

In the New Testament these cosmic images return. In Jesus' prophetic discourse as recounted in the Synoptic Gospels we hear of earthquakes (Matt. 24:7), of the darkening of sun and moon and of stars falling from heaven (24:29). 2 Peter speaks of the heavens passing away with a loud noise and of elements being dissolved with fire (3:10). In particular in the book of Revelation cosmic language plays a great part (e.g., 6:12–17; 8:5). It is quite possible that the original authors took such cosmic language rather literally—although this always remains a debatable point when poetic language is concerned. However this may be, such

literalism is definitely no longer possible for people of this day and age. We know (a fact unknown in biblical times) that stars cannot fall upon the earth. But this does not really matter, for the cosmic language was not designed to give a graphic representation of future events or of a new world in the far future, but was meant to stress the supernatural and super-historical nature of the consummation.¹⁶ The last chapters of Revelation clearly intimate that the consummation will transcend history. The new heaven and new earth of 21:1 are not a continuation of the old heaven and the old earth, albeit raised to a higher level, but the first heaven and the first earth have passed away. The new order not only transcends the present, but the eschatological deliverance is from the present sinful and decaying order into a new, sinless, and eternal order. Both sin and death have disappeared. 'There shall no more be anything accursed' in the new Jerusalem (22:3). 'God himself will be with men; 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' (21:3,4). Indeed, God makes all things new (21:5)!

The language of paradise

In portraying the future the prophets at times recur to the language of paradise. In Is. 51:3 and Ezek. 36:35 the eschatological reality is compared with the garden of the Lord or the garden of Eden. In other passages the promised reality is depicted by means of imagery that is reminiscent of paradise (Is. 11:6–9). In the Revelation of John both the word and the imagery of paradise return again (2:7; 22:1, 2).

This kind of terminology in the prophetic writings has sometimes led to the idea that the *Endzeit* will be a restoration of the *Urzeit*. In particular in Lutheran eschatology this idea has played an important part. But it fails to do justice to the prophetic language and imagery. To the prophets paradise was the point of departure, not of arrival. Undoubtedly the idea of restoration contains an important element of truth. In the consummation God will most certainly also restore

his original creation, but at the same time he will bring it to a fulfilment that far surpasses the original starting point. The Reformed theologian Herman Bavinck stated with regard to the future of man: 'The *status gloriae* will not be a mere restoration of the original *status naturae*, but a reformation that transforms all *potentia* into *actus*.'¹⁷ The same is true of all of creation. The new earth is not a mere renewal of the existing earth, but a 'transformation' will take place. Nature too will be elevated and all its *potentia* too will be transformed into *actus*.

Prophetic language makes this quite clear. Our present history began in a garden. The picture of the consummation, however, is not a tidied-up, neatly trimmed garden, but a city: the new Jerusalem. There God does not visit man occasionally (as in Eden), but he dwells in the midst of his people. 'Behold, the dwelling of God is with men' (Rev. 21:3). When in this context the imagery of paradise is used, it is not just a repetition of the old images, but the imagery is elevated to a higher plane. Again we read about the tree of life, but the riches of the new imagery by far surpass that of the original. In the new Jerusalem there is the river of the water of life (cf. the four rivers in Gen. 2:10) and the tree of life is on either side of this river. Some take it as a single tree, which has diverged into two branches.¹⁸ Others take the word as a collective and think of whole rows of trees alongside the river¹⁹ (cf. also Ezek. 47:12). But whatever interpretation one chooses, it is quite evident that this picture goes far beyond that of the original tree of life (Gen 2:9): the new tree gives twelve kinds of fruit, yielding its fruit every month; and the leaves of the tree are for the healing of the nations.

The Book of Daniel

In writings of the apocalypticists the imagery becomes much more vivid and intricate than in the prophetic writings. We read of strange animals or beasts, of mysterious numbers, of a schematic division of history into empires or other phases, of angels blowing their trumpets, of a war in heaven: Michael and his angels fighting against the dragon and his angels; etc. At times the imagery is so

foreign to us that we are not even able to understand it.

The book of Daniel is unquestionably of an apocalyptic nature. Apocalyptic elements already appear in the first 'historical' part, where we read of the strange dream of king Nebucadnezzar and its interpretation by the 'wise' man Daniel (ch. 2). The four visions in the second half of the book are fully apocalyptic. Many of the features that subsequently appear to be part and parcel of apocalyptic literature are already present here. At the same time there is a distinct relationship with OT prophecy, in particular as to the fundamental idea that God is the Lord of history and that there will be a consummation of history, brought about by God himself. Fundamental in this view is the notion 'that, when that consummation comes, there will be a judgment which will make manifest who are at God's side and who are at enmity with God.'²⁰ But the book is also different from later apocalyptic writings. However rich the imagery may be, there is yet a certain restraint. Many details that are common to later apocalyptic writings are absent. There is no description of the day of judgment and of all that precedes it. There is no indication of what the new kingdom will be like. There is no depiction of heaven or hell. Even some of the features which characterize late prophetic teaching about the consummation and which are present again in later apocalyptic writings are missing here. Eric Heaton mentions the following: the prophets' cosmic imagery (cf. Is. 2:12–21; 13:9–11; 24:21–23), their great battle scenes (cf. Zeph. 1:15f.; Ezek. 38, 39; Joel 3:9–17), their lurid descriptions of the fate of the wicked gentiles (cf. Zech. 14:12; Ezek. 39:12f.; Is. 34:1–4), their highly-coloured pictures of the final Kingdom as a Golden Age of peace, righteousness and prosperity (cf. Is. 2:2–4; 11:6–8; 65:17–23), and even their usual interest in the messianic leader of the New Age (cf. Zech. 3:8; 9:9–10; Mic. 5:2f; Is. 11:1ff; Jer. 23:5ff.).²¹ In other words, the apocalyptic elements in Daniel are comparatively moderate. For this reason one has to be very cautious in one's interpretation. At any rate, the book should not be read as a time-table for the remainder of history. There is no need to seek profound

meaning in each one of the symbols or numbers employed. Here too one should constantly remember that the book primarily addressed the author's own contemporaries, his fellow-believers, whom he wanted to comfort and encourage in the days of oppression and persecution. The main thrust is quite evident: *God is the Lord of history*. Although a fierce battle is raging between the kingdoms of this world and the Kingdom of God, and the saints of the Most High are persecuted, the visions Daniel receives make it abundantly clear that one day God will intervene on behalf of his people. When that day will be, he does not know. The numbers he freely uses are not meant to calculate the exact date of the divine intervention, but they are used to underline the thought that the time is fixed and short. Once again we meet with the phenomenon of 'limited perspective'. Images of the contemporary oppressor are telescoped into the future and the oppressor assumes proportions of what afterwards is called the antichrist (cf. 8:9–14, 23–25; 11:29–41). The main message, however, is one of comfort for the persecuted saints. In his first night vision Daniel sees: 'Behold, with the clouds of heaven there came one like a son of man, and he came to the Ancient of Days and was presented before him. And to him was given dominion and glory and kingdom, that all peoples, nations, and languages should serve him; his dominion is an everlasting dominion, which shall not pass away, and his kingdom one that shall not be destroyed' (7:13–14). This is the heart of the book: 'The saints of the Most High shall receive the kingdom, and possess the kingdom for ever, for ever and ever' (7:18). For ever, for ever and ever!

The New Testament

Speaking about the future, the New Testament also employs much imagery. This is not surprising, for it is the only way to speak about a future that is unknown. So we read about trumpets (the last trumpet, 1 Cor. 15:52; angels that blow the trumpet, Rev. 8 and 9); about clouds (The Son of man shall come on the clouds of heaven, Matt. 24:30; 26:64); about a great banquet or a marriage feast (the parable in Matt. 22:1–14: the

marriage supper of the Lamb, Rev. 19:9); about a city with streets of pure gold and gates of pearl (Rev. 21); etc. Each time the question arises: to what extent should one take it literally? As to the streets of gold and the gates of pearl everyone realizes that there is no need to take these images literally; they speak of the overwhelming glory of the New Jerusalem. But what about the trumpets and the clouds? Are they meant literally?

Here too our starting point should be that the author primarily addresses his own contemporaries and always speaks against the backdrop of the Old Testament. What meaning would terms such as trumpets and clouds have had for people in Jesus' or Paul's or John's day? To those who knew their Old Testament *trumpets* were well-known instruments, which usually were related to religious or national ceremonies. The first and perhaps most awesome occurrence of the word, however, is definitely figurative. We read of a 'very loud trumpet blast', when the Lord descends on Mount Sinai and Israel is privileged to experience the divine Presence. Apparently this Presence is accompanied by 'a tropical thunderstorm, with great flashes of lightning and peals of thunder, trumpeting and echoing from peak to peak'.²² Later on, Moses has two silver trumpets made. By means of them the people are called to gather at the entrance of the tent of meeting (Numb. 10:3), but in days of war they are also blown as an alarm (10:5ff.). The most common usage is reserved for the feastdays. 'On the day of your gladness also, and at your appointed feasts, and at the beginnings of your months, you shall blow the trumpets over your burnt offerings and over the sacrifices of your peace offerings; they shall serve you for remembrance before your God: I am the Lord your God' (10:10). Blowing the trumpet apparently has a multiple purpose: it may be a call into the presence of God, but also a call of alarm or to war; it may speak of salvation (on the day of Atonement), but also of pending judgment (cf. Joel 2:1); it always indicates that something important is going to happen. In the Book of Revelation trumpets are blown by seven angels (chs. 8 and 9). Undoubtedly, the trumpets here have the function of alerting people to the approaching divine

judgment (cf. Joel 2:1). When Paul speaks of the 'last trumpet' he also wants to say that something great and new and final is going to happen: 'The dead will be raised imperishable and we [who are still living] shall be changed' (1 Cor. 15:52). The emphasis is on the symbolic meaning of the trumpet and there is no reason to think of a literal trumpet; no more than in the case of the angels in Rev. 8 and 9.

Clouds play a part in the proclamation of Christ's return. This image too has to be seen and interpreted against the background of the Old Testament. At Sinai God is present in a cloud (Ex. 19:9; 24:16; 34:5; cf. also 16:10). The cloud covers the tent of meeting and the glory of the Lord fills the tabernacle (40:34). During all their wanderings in the desert the cloud of the Lord is upon the tabernacle by day (40:38; cf. 13:21). When the temple is dedicated by Solomon a cloud fills the house of the Lord (1 Kings 8:11). God reveals himself to Ezekiel in a great cloud with brightness round about it (Ezek. 1:4). Obviously, in the Old Testament the cloud is a phenomenon that accompanies the theophany. In the New Testament we encounter this cloud again in the narratives of the transfiguration and the ascension (Mark 9:7ff. and Acts 1:9). Once again the cloud is an intimation of God's hidden and yet real presence in the world. It is therefore not surprising that they are also mentioned in connection with the Second Coming of Christ: he shall return 'on the clouds'. Berkhof puts the question: Are they 'real' clouds? His own reply is: they are the 'most real' clouds imaginable, the clouds of the history of salvation, of Moses and Solomon and of the ascension. Naturally, they are not ordinary clouds; they are *the* clouds of *heaven*, but they do represent feelings that ordinary clouds evoke in people.²³ I wonder whether in this way Berkhof does not create a false contrast. The people of Israel in olden days and the disciples on the Mount of Olives must have seen something that to them looked like a cloud. On the other hand, Berkhof is undoubtedly right when he sees a surplus value in these clouds, the surplus value of the history of salvation and of the divine Presence.

Berkhof's interpretation is related to the

methodology he applies to the Jewish and Christian expectation of the future. He sees Israel's eschatology as the confession of God's faithfulness '*projected* on the screen of the future' (17/7). Likewise he regards the proclamation of the future in the New Testament as the unfolding and consummation of what is already present in Christ and in the Spirit. This present reality will one day reach its goal, in the face of sin, sorrow and death (19). After his discussion of resurrection, second coming, judgment and eternal life he calls them all 'projections on the screen of the future' of our present-day experiences with God in Christ and the Spirit (65). In his dogmatics *Christian Faith*,²⁴ following Karl Rahner, he uses the term '*extrapolation*' rather than 'projection'. 'Eschatology can only be in the form of an extrapolation from experiences of God which we acquire in our world and history' (522). In fact, this was the way in which eschatology evolved in both OT and NT times. Due to the first coming of Christ the NT knows of 'the tensional unity of present and future', whereby the latter is derived through extrapolation from the former (523).

I believe there is a great deal of truth in this idea of extrapolation. Indeed, what we already have in Christ and in the Spirit is a promise and an adumbration of the fullness that is still to come and that will be ours in the consummation. Paul calls Christ the 'first fruits' of those who have fallen asleep (1 Cor. 15:20, 23) and concerning the gift of the Spirit he says that it is the 'earnest', the down-payment (made by God), the guarantee of our full possession of salvation (2 Cor. 1:22; 5:5; Eph. 1:14). As a matter of fact, this is the way the entire Bible deals with the future. We see it clearly in the double phenomenon of promise and fulfilment in the Bible. The fundamental promises do find their fulfilment in history, but time and again the fulfilment itself becomes a new promise of greater things to come. There appears to be a basic pattern in the history of salvation. It can be represented in the following manner: A—B—C—D—E. A is the promise given to Abraham. B is the first fulfilment in the exodus and the entry into Canaan, a fulfilment that becomes a promise for further and greater fulfilment (cf. Heb.

4). C is the new fulfilment in the return from the exile, but the prophets tell the people of their time that this too is only a beginning and that there is a great deal more to come. D is the fulfilment in the coming of Jesus Christ: the redemption from sin becomes a reality. But even now there is still more to come. The final redemption is still outstanding: it will take place at the second coming of the Lord. Then the promised land will indeed become an inalienable possession (cf. Heb. 4:1, 9, 11).

Yet this development from promise to fulfilment, from a new promise to a greater fulfilment, etc., is not a gradually mounting line. Even in the history of salvation, which takes place within the context of world history, wholly unforeseen, entirely 'new' things happen, as God had already said through Isaiah: 'From this time forth I will make you hear new things, hidden things which you have not known' (48:6; cf. also 42:9; 43:19). The coming of God's Son to the world is such a new creative act of God. And so is Christ's resurrection and the coming of the Holy Spirit. Berkhof is well aware of this. In his dogmatics he points out that extrapolation is not the only term to be used in eschatology. The idea of 'discontinuity' has to be added to it. There is not a simple straight line of development from the first coming of Christ to his second coming and the subsequent consummation of world and history, but there will be a 'leap' (524/5).²⁵ These two elements (continuity and leap) are clearly expressed in the image of the return of Christ. This image denotes that one day Christ 'will be revealed in our experiential world as its secret and foundation', but it also indicates that this 'revelation will not happen as the unfolding of immanent forces, but as a new encounter-event in which humanity will meet on its way as its liberators the Son and in him the Father' (522). What we will experience then will surpass all God's works in the past and present. The last two chapters of Revelation make this abundantly clear.

The Book of Revelation

This book has many features that are characteristic of apocalyptic literature. In fact,

the term 'apocalyptic' derives from the name of the book. The first verse reads: 'The "apokalypsis" of Jesus Christ, which God gave him to show to his servants what must soon take place.' However, the book is not simply identical with the Jewish apocalyptic writings of the last centuries before Christ. There are some vital differences. Guthrie mentions the following points: the book is not pseudonymous; the focus is not on past history but on the present and the future; the author is more in alignment with the OT prophets in the denunciation of evil and in the moral exhortations to noble living; his spiritual grasp is quite different from the pedestrian and often gloomy approach of the apocalypticists.²⁶ The main difference, of course, is that Revelation is a Christian text. Redemption is no longer a matter of the future only, for Jesus has already procured salvation for his people by his death on the cross and by his resurrection. Central to the teaching of the book is that the Lamb which John sees standing, as though it had been slain, takes the scroll, containing the further development of history, from the hand of him who was seated on the throne (5:6,7). The future of history and the history of the future are in the hands of the Lamb!

Another remarkable feature is that the author not only uses the term 'apocalypse' but also speaks of his book as 'the words of the prophecy' (1:3). Evidently he numbers himself with the prophets of the apostolic church. 'He claims [his message] to be an authoritative revelation given through the medium of vision' and undoubtedly he interprets the visions he receives 'by the aid of the symbolism which had become established in apocalyptic literature and which was part of the furniture of the mind.'²⁷ But the message itself is determined by the Gospel of Jesus Christ. The Lamb is also 'the Lion of the tribe of Judah, the Root of David, who has conquered' (5:5), and the four living creatures and the twenty-four angels sing a new song: 'Worthy art thou to take the scroll and to open its seals, for thou wast slain and by thy blood didst ransom men for God from every tribe and tongue and people and nation, and hast made them a kingdom and priests to our God, and they shall reign on earth' (6:9,10).

Beasley-Murray makes an interesting observation in reference to the words 'made known' in 1:1. The Greek verb is 'semaino', which in classical Greek was already used for prophesying the future, in the sense of giving 'vague' indications of coming events. Beasley-Murray believes that the author wishes to make clear that he does not provide photographs of heaven, nor do his descriptions of coming events constitute history written in advance. He uses 'sign language' to portray the invisible realities of the present and the future of man and his history.²⁸ Naturally, this 'sign language' also implies that the book is hard to interpret. This is most likely the reason why John Calvin wrote commentaries on all the book of the Bible, with the exception of Revelation!

Historically there are three main interpretations. In English we usually speak of (1) the *preterist*, (2) the *historicist*, and (3) the *futurist* interpretation. German theologians usually speak of (1) *zeitgeschichtlich*, (2) *kirchen-oder weltgeschichtlich*, and (3) *endgeschichtlich*.

(1) The presupposition of the first interpretation is that John addresses his contemporaries and limits himself to *his own time*. He observes that in the Roman empire of his own day and age the evil forces are preparing themselves to persecute and destroy the church. In fact, they are doing it already, for John himself has been deported to Patmos 'on account of the word of God and the testimony of Jesus' (1:9). According to this first interpretation there is no predictive prophecy in the book. It is meant both as a protest against the attempt of the forces of evil to destroy the church and as an encouragement for the persecuted congregations. Some present-day commentaries regard the book as a pamphlet of the Christian resistance movement, without denying, however, that there are also references to the far future.

(2) In the second interpretation the book is read as a *continuous story* of world history and in particular of church history, from the ascension of Christ to the day of his second coming. In symbolical language some of the most important events in the history of church and world are mentioned in advance. This interpretation is found throughout the history of theology. We mention a few names:

Tyconius (fourth century), Augustine (in a very moderate way), the Reformers (in as far as they ever dealt with this book; this kind of interpretation enabled them to refer to the papacy of their days as the antichrist), Bengel (19th century), and others.

(3) The third interpretation regards the book (at least from chapter 4 onward) as a symbolical description of the *final phase* of history. Revelation describes the great battle between God and the evil powers in the end time. It will be a chaotic time, a time of tribulation. God's judgments will be poured out upon the earth and God's own people will be persecuted. But in the end God will defeat all the powers of evil and establish his eternal kingdom. A more moderate futurist view is propounded by quite a number of evangelical exegetes of our day. G. E. Ladd holds that 'the seven letters are addressed to seven historical churches that are representative of the entire church. The seals represent the forces in history, however long it lasts, by which God works out His redemptive and judicial purposes leading up to the end. The events beginning with ch. 7 lie in the future and will attend the final disposition of the divine will for human history.'²⁹

A remarkable combination of interpretations (2) and (3) is found in *dispensational theology*. Here the letters to the seven churches are read as representing seven eras in church history, from the apostolic age to the return of Christ.³⁰ Hal Lindsey calls the chapters in which he deals with the seven letters: a panorama of church history. Next he devotes a chapter to the rapture (on the basis of 4:1). Rev. 4 and 5 deal with the raptured church, which is already in heaven. Consequently chapters 6–19 do not deal with the church on earth, but describe the seven year period of the great tribulation and the fate of Israel at the hands of the antichrist. Rev. 20 speaks of the millennium that begins when Christ returns, accompanied by his saints.

Personally, I find none of these interpretations really satisfying. Each has some strong points, but in each case the weak points outstrip the stronger ones. (1) takes the historical situation of John's congregations seriously, but ignores the predictive element. (2) takes the future aspect seriously, but overdoes it, when it is too confident that it

can pinpoint concrete future facts. Interpreters belonging to this school of thought never really agree as to the precise episodes indicated by John. Nor do they explain why this survey of future history is restricted to Western Europe. Moreover, what would be the use of such a survey to the people of John's own day, for whom the prophecy was meant primarily? In (3) we encounter similar problems. It removes the book from its historical setting, but offers no answer to the question why this kind of book, dealing with the end of history, would be of vital importance to the apostolic church. The same also applies to the dispensationalist view.

I prefer a different approach. I believe we should take our starting point in the theme of the book, which is clearly stated in the vision in chapter 5: The outcome of history is in the hands of Jesus Christ, whom John sees standing before the throne as a Lamb, 'as though it had been slain', and who receives the scroll sealed with seven seals from the hand of God. In the visions that are given to John Jesus shows him that a great conflict is dominating history. The first manifestations of this conflict are already visible in John's own day, but it is a small beginning only. The visions enable him to trace this conflict between God's kingdom and the kingdom of evil through all of history.

In itself this view of history as being one great struggle between God and the forces of evil was not unique; it was shared by Jewish apocalyptic. But there is a decisive difference between Jewish and Johannine apocalyptic: it is John's Christology. His book starts with the vision of one like a son of man, standing in the midst of the lampstands (the congregations) and saying: 'I am the first and the last, and the living one; I died, and behold am alive for evermore, and I have the keys of Death and Hades' (1:17-19). And the book ends with the wonderful picture of the new Jerusalem, where nothing accursed will be any more, for 'the throne of God and of the Lamb will be in it, and his servants shall worship him [God and the Lamb are seen as a unity]' (22:3). We find this very same christology throughout the entire book³¹ and it is determinative for the book's view of history and the final outcome of history.

'Parallelism'

I feel rather attracted by the hermeneutical approach of W. Hendriksen, who regards Revelation as consisting of seven sections, each extending from the beginning to the end of the new dispensation.³² The theme of the book is 'the victory of Christ and His Church over the dragon (Satan) and his helpers' (8). Hendriksen distinguishes the following seven sections: 1) Christ in the midst of the seven golden lampstands (chapters 1-3). 2) The book with the seven seals (4-7). 3) The seven trumpets of judgment (8-11). 4) The woman and the Man-child persecuted by the dragon and his helpers (12-14). 5) The seven bowls of wrath (15, 16). 6) The fall of the great harlot and of the beast (17-19). 7) The judgment upon the dragon, followed by the new heaven and earth (20-22). He goes on to state that the seven sections may be grouped into two major divisions: chapters 1-11 (the first three sections) and chapters 12-22 (the last four sections). Both major sections reveal a progress in depth or intensity of spiritual conflict. In the first major division we see the church persecuted, but also avenged, protected and victorious. The second major division shows the spiritual background of this struggle: it is a conflict between the Christ and the dragon (Satan), but Christ (and so his church) is victorious (23).

Each of the seven sections deals with the *entire history* after the first coming of Christ and ends with some aspect of the consummation. But it is no mere repetition. Each section looks at the history *post Christum natum* from its own peculiar perspective. There is also a degree of progress. 'The closer we approach the end of the book the more our attention is directed to the final judgment and that which lies beyond it. The seven sections are arranged, as it were, in an ascending, climactic order. The book reveals a gradual progress in eschatological emphasis' (35). This does not mean, however, that we should read the book as if it were dealing with the future only. The book is full of references to contemporaneous events and circumstances (44). In fact, the future is important because it illuminates the present, just as much as the present contains the key

to interpret the symbols that speak of the future.

The language of Revelation

The language is commensurate with the nature of the book. 'The book of Revelation is a series of pictures. The pictures move. They are full of action. Everything is constantly astir. One picture makes place for another; and then another, and another' (37). In history a continuous battle is going on between God and the powers of evil. The whole world is involved. Even more, both heaven and earth are involved. Due to this immense struggle history has a *chaotic* character. This is true not only of the life of the individual human being, as in the Greek drama (Oedipus, Antigone, Orpheus), but also of humanity as a whole, yes, of all reality. The word '*all*' is a typically apocalyptic word. People are ransomed from *every* tribe and tongue and people and nation (6:9). The 144.000 sealed are from *every* tribe of the sons of Israel (7:4). The great multitude is from *every* nation, from *all* tribes and peoples and tongues (7:9). God will wipe away *every* tear ((7:17; 21:4). *All* who dwell on earth will worship the beast (13:8). *All*, both small and great, both rich and poor, both free and slave, are marked on the right hand or the forehead (13:16). Behold, I make *all* things new (21:5).

But the chaotic nature of history is only one side of the apocalyptic coin. The other side is that *God will conquer* all evil. The beast and the false prophet (19:20), and the dragon as well (20:10), are thrown 'into the lake of fire and brimstone'. The final picture is that of the New Jerusalem.

This chaotic reality of history and the perspective of God's victory are expressed by certain linguistic means. The phenomenon of parallel sections, each with its own peculiar perspective, reinforces the emphasis on the chaotic nature of history. So much is going on that it bewilders the reader. This is intensified by the fact that each section deals with the *totality* of history. But how does one express the idea of totality? How, for instance, does one express the idea that God's judgment of the world is of an all-embracing nature? Here the author uses the stratagem

of dividing the totality into phases. 'A third of the earth was burned up . . . , a third of the sea became blood . . . , a third of the waters became wormwood . . . , a third of the sun was struck . . . ', etc. (8:7–12). In the chapters 17–19 the destruction of Babylon is pictured in a similar repetitious vein. And yet it is not mere repetition. Each time a new facet is added. In addition, the almost baffling repetition prepares us for a final and definite judgment (20:11–15). The same effect is also produced by the ploy of repeatedly delaying the final phase of an event. When the seventh seal is opened by the Lamb, one expects the end. Is seven not the number of fullness? But—nothing happens. There is only 'suspense'. 'There was silence in heaven for about half an hour' (8:1). Next, the seven trumpets are blown. Again one expects the end to be near. The angel himself says, that there will be no more delay (10:6). And indeed, after the angel has blown the seventh trumpet the end seems to have come. Voices in heaven say that the kingdom of the world has become the kingdom of our Lord and of his Christ (11:15) and the twenty-four elders worship God. But suddenly in chapter 12 a new picture appears: the woman and the male child, persecuted by the dragon and his helpers. The same period of history is looked at again, but now from the perspective of the persecution of the church by satan and of the spiritual battle in the heavenly places which lies behind it. This constant changing of the perspective on history, while each time the same period is covered, confirms us in our opinion that the hermeneutics of 'parallelism' is the key that may open the door of Revelation.

Imagery

It stands to reason that this chaotic reality of world history between the comings of Christ is best expressed in images. The power of images over concepts is that the former usually are multi-faceted and polysemic. Concepts are clean, expressing an idea in a very clear manner, but also delimitating its meaning. Images often convey more than just one precise meaning, because they carry all kinds of overtones and connotations. Quite

often there is a surplus of meaning, going beyond the strict meaning of the image.

All this is certainly true of the images used in Revelation. For this very reason we should be cautious and not 'trans-late' the images too quickly and too rashly into concepts. For instance, by saying that the word 'bride' stands for the Christian congregation and by replacing it, as soon as we encounter it, by the word 'congregation' or 'church'. Or by replacing the image of 'the great red dragon' by the word 'satan', or the image of the 'beast' by the antichrist. However true such interpretations may be, they take away the force inherent in the imagery itself. We must always begin by reading the imagery in its totality and allow it to make its own impression on us. Take, for instance, the rich imagery of Rev. 12: woman—sun—moon—seven stars—with child—pangs of birth—a dragon—heads—horns—diadems—tail—stars—heaven—earth—male child—rod of iron—throne of God—wilderness. All these nouns evoke a picture of something extraordinary and they arouse our emotions, even before we try to interpret them conceptually. This stirring of our emotions is enhanced when we notice the force of the verbs used in this same chapter: crying out—sweeping down—casting—the dragon standing before the woman—the woman bringing forth a male child—the child being caught up—the woman fleeing. Before we even understand what it is all about, we are gripped by the imagery. We feel that something of the greatest importance is happening here and that a momentous message is being communicated to us. Only now we can begin to 'trans-late' the images into conceptual meanings, but now the overtones and connotations stay with us and they prevent us from reading the message as an apparently simple statement of fact: there is a kind of struggle going on between the church and the satan. Allowing the imagery to sink in, we are overwhelmed by its turbulent motion and we realize that it is not just any kind of struggle, but a life-and-death struggle, in which we ourselves are involved. The images in Rev. 12 are not a set of slides, but they are really a 'movie', a moving picture. To quote Hendriksen again: 'The pictures move. They are full of action. Everything is con-

stantly astir. One picture makes place for another; and then another, and another'. We must open ourselves, our emotions and our minds, to the dynamics that are inherent in the pictures themselves and that are intensified by way they constantly change.

This constant changing of the pictures is another indication that Revelation should not be read as a report-in-advance of events that can be pinpointed by us, either because they have already taken place or because they are taking place in our own time. I agree with Hendriksen's conclusion 'that the seals, trumpets, bowls, and similar pictures, refer not to specific events or details of history, but to *principles* that are operating throughout the history of the world, especially throughout the new dispensation' (41). I would, however, prefer to speak of 'motifs' rather than of 'principles'. 'Motif' is a term used for a theme that is being developed in a dramatic, musical or literary composition. John's book of Revelation is such a literary composition, and the history it depicts may be called a dramatic composition. In a very colourful way John's visions lay bare the central motifs of world history between the ascension and the parousia. They signify not only human and satanic conduct, but also God's moral government. Being 'motifs' they refer to 'things that happen again and again and again' (42). This is also the reason why Revelation is always up to date. These motifs were not only in evidence in the John's own century, but also in the sixteenth. They are still present in our own day, and it will not be different tomorrow!

The language employed in the book is subservient to this dynamic message. Cromphout mentions three elements.³³ In the first place, the author makes much use of the technique of *accumulation*. One vision chases another, one calamity pursues another. In addition, within the various visions certain elements are repeated: hymns in scenes of adoration, warnings and exhortations in scene of judgment. It is interesting to note that the most frequent word is the conjunction 'and'. By this simple word the various elements within a vision are strung together. In fact, the visions themselves are likewise strung together. Usually the vision itself begins with 'and'. Modern translations often render the

Greek 'kai' by 'then', thereby creating the idea of a chronological order. But in the Greek text the visions themselves are just linked by this simple 'and', and so they almost merge into one another.

Secondly, the language of Revelation is a language of stark contrasts, death and life; curse and blessing; defeat and conquest. Two cities are set over against each other: Babylon/Rome and Jerusalem. Likewise there are two kinds of adoration: of God and the Lamb, on the one hand, of the dragon and the beast, on the other. Likewise two female figures: the woman and the great harlot. Throughout the whole book there are two levels: below and above, earth and heaven, and all events are related to both levels. The first vision takes place on earth; the last is a vision of heaven and earth which have become one in the new Jerusalem. All that happens between these two visions is a constant moving from 'above' to 'below', and *vice versa*. This is no doubt the reason why angels play such a prominent role. They are the 'mediators' between the two levels. From heaven they announce what is going to happen on earth. Even more, they set the events into motion, explain them and thus make us participants in the secret, invisible side of history.

Thirdly, the language of Revelation is a 'secret' language. In those days of persecution by the Roman empire certain things cannot be mentioned by name, but only in a language that reveals and hides at the same time. Rome is mentioned nowhere, but every 'insider' (and John's Christian readers are such insiders) knows what Babylon or the great harlot stands for. We no longer know precisely what John meant when he said that the number of the beast was a 'human number', the number 666 (13:18), but we may rest assured that his readers understood it and perhaps they chuckled when they read it.

Eschatology is an essential part of our Christian faith. The letter to the Hebrews speaks of faith as 'the assurance of things hoped for, the conviction of things not seen' (11:1). Christian eschatology tries to intimate what these things hoped for and not (yet) seen may be. But it does so in the language of prophecy and apocalyptic, a language that requires responsible and meticulous interpre-

tation. We started with a reference to Marshall's article in which he called eschatology a 'slippery word'. There is even more reason to call hermeneutics, as it has developed in our century, a 'slippery word'. When we bring the two together, the road becomes so slippery that it is almost impassable. In this article I have tried to give a few hints that may help us to walk on this road without too many accidents for our faith and theology.

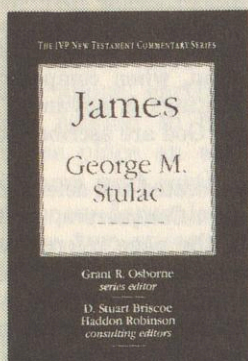
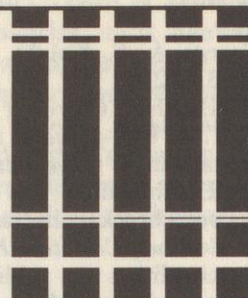
- 1 I. H. Marshall, 'Slippery Words: 1 Eschatology', in *Expository Times*, 89 (1977-8), 264-269.
- 2 Paul D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 1975 and 'Apocalypticism' in *Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, 1976, 28-34.
- 3 Cf. Richard J. Bauckham, 'The rise of apocalypticism', *Themelios*, Vol. 3 (1978), 10-23, especially p. 12.
- 4 Claus Westermann, *Isaiah 40-66*, 1969, 297.
- 5 Brian Hebblethwaite, *The Christian Hope*, 1984, 15.
- 6 Cf. Leon Morris, *Apocalyptic*, 1973, 34ff.
- 7 *Art. cit.*, 14.
- 8 Bauckham, *art. cit.*, 17, 18.
- 9 It has been said (Käsemann) that the apocalyptic note of futurity was entirely absent in Jesus' preaching, but James G. D. Dunn rightly observes that 'to set a non-apocalyptic Jesus between an apocalyptic John the Baptist on the one hand and an apocalyptic primitive Christian community on the other, is to strain the 'criterion of dissimilarity' beyond breaking point' (*Jesus and the Spirit*, 1988, 42).
- 10 A. Berkeley Mickelsen, *Interpreting the Bible*, 1963, 287, 295.
- 11 Such as *The Late Great Planet Earth*, 1970; *Satan is Alive and Well on Planet Earth*, 1972; *There's a New World Coming*, 1973.
- 12 D. S. Russell, *Apocalyptic: Ancient and Modern*, 1978, 25.
- 13 Mickelsen, *op. cit.*, 294ff.
- 14 G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible*, 1981, 258. Caird maintains that in this bifocal vision the prophets were able to distinguish between two types of vision. In some visions this may be true, but it certainly does not apply to all (e.g., Joel 2).
- 15 Russell, *op. cit.*, 1.
- 16 Adrio König, *The Eclipse of Christ in Eschatology*, 1989, 207.
- 17 H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek IV*, 803.
- 18 Thus G. R. Beasley-Murray in *The New Century Bible Commentary Revelation*, 1981, 331.
- 19 Thus W. Hendriksen, *More than conquerors*, 1962, 206.

- 20 N. Porteous, *Daniel*, 1965, 14f.
- 21 Eric Heaton, *Daniel* (Torch Bible Paperbacks), 1964, 34/5.
- 22 George A. F. Knight, *Theology as narration*, 1976, 132.
- 23 H. Berkhof, *Gegronde verwachting* 1967, 25. E. T. A *Well-founded Hope*. Since the English translation is not available to me, I quote from the Dutch edition. The page numbers are given between brackets in the text of the article.
- 24 H. Berkhof, *Christian Faith*, 1979. The original Dutch edition was published in 1973. The sixth, revised edition is from 1990. There are no significant changes in the section on eschatology.
- 25 We also find the idea of a leap in other parts of Berkhof's dogmatics. Jesus is the fruit of a new and creative act of God (283). The legend of the virgin birth is an indication that Jesus, the Son by pre-eminence, did not arise out of the empirical human world, but is a new creation which man cannot bring forth but only receive (293). Likewise the resurrection of Christ is a creative act from God's side (308). Later on Berkhof uses the word 'leap' for the resurrection, which he calls a provisional leap (519). At this very point he also makes the link with the future. 'We live *after* the provisional leap in Jesus' resurrection, but *before* the definitive leap of our world that is guaranteed in it.'
- 26 Donald Guthrie, *New Testament Introduction*, 1990 (1970), 967.
- 27 Beasley-Murray, *op. cit.*, 20–21.
- 28 *Op. cit.*, 51.
- 29 G. E. Ladd, 'The Book of Revelation', in *The International Standard Bible Encyclopedia*, 1988, IV, 174. Cf. Ibidem, *A Commentary of the Revelation of John*, 1972. Cf. also D. A. Carson, Douglas J. Moo and Leon Morris (*An Introduction to the New Testament*, 1992, 483), who also opt for a futuristic view, but do recognize that John pictures the eschatological climax against the backdrop of events in his own day.
- 30 Cf. Hal Lindsey, *There's a New World Coming*, 1973.
- 31 Beasley-Murray (*op. cit.*, 24f.) has shown that the Christology of Revelation, when compared with that of the other NT writings, is 'advanced'. 'Constantly the attributes of God are ascribed to Christ.'
- 32 This 'parallel' view is ably advocated and defended by W. Hendriksen, *More than Conquerors*, (first edition 1940), 1962. Again the page references are given (between brackets) in the text of the article.
- 33 Frans Cromphout, 'De taal van de Apokalyps', in *De sluier opgelicht? Apokalyptiek in oud en nieuw testament*, 1979, 38ff.

COMMENTARIES

giving

INSIGHT



James. ▲

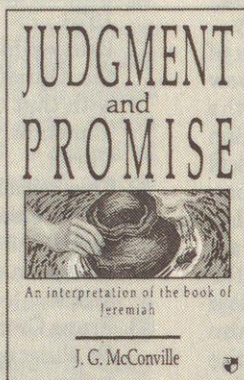
George M. Stulac

In a world hostile to Christian values, James calls his readers to work out their faith with real moral earnestness and persevering application. This is especially relevant to us in our secularist society which so easily determines our goals without realizing what is happening to us.

New Testament Commentary Survey (4th edition).

D. A. Carson

This New Testament Commentary Survey, now in its fourth edition, is extremely useful to the hard-pressed Pastor or church leader who wants to know what is the best commentary to purchase on a particular book. Dr Carson's comments are concise and to the point. His knowledge is immense, and he offers a very reliable and helpful guide to an increasingly wide range of commentaries.



▲

Judgement and Promise.

An interpretation of the book of Jeremiah.

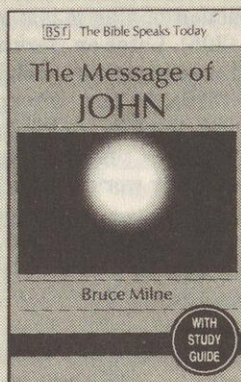
J. G. McConville

An important new study of some of the major theological themes of Jeremiah in dialogue with recent scholarship.

1 and 2 Kings

Donald J. Wiseman

New in the renowned Tyndale Old Testament Commentary series. Wiseman brings Kings out of the past into the present through his unrivalled knowledge of the historical background and his concern to bring out the book's meaning for today.



The Message of John. ▲

Here is your King.

Bruce Milne

Bruce Milne brings out the meaning of John's gospel for today, emphasizes the gospel as a witness to Christ's ministry and Kingship, and shows, from the gospel, that Christ can be a present reality in the believer's life.



f r o m



Available from all leading bookshops,
or in case of difficulty, direct from IVP,
Norton Street, Nottingham NG7 3HR.

- **Revelation and Reconciliation: a Tale of Two Concepts**
- *Offenbarung und Versöhnung*
- *Révélation et Réconciliation*

Stephen Williams, Oxford.

RÉSUMÉ

Dans cet article, l'auteur critique la manière dont certains théologiens envisagent la portée des thèmes épistémologiques dans la pensée religieuse dans l'histoire intellectuelle de l'Europe. Lorsque nous plaçons l'oeuvre de Descartes dans son contexte, nous pouvons noter l'importance du défi, non seulement épistémologique, mais aussi moral, qui était soulevé vis-à-vis du christianisme à cette époque. Une lecture attentive de l'ouvrage de K. Barth, La Théologie Protestante au 19e siècle, suggère que Barth considère que le conflit entre la raison et la révélation qui a

caractérisé le 18e siècle était fondamentalement un conflit entre la prétention humaine à se suffire à soi-même et la compréhension chrétienne de la grâce. Puis la position de Nietzsche est brièvement étudiée pour mettre en lumière les questions d'anthropologie fondamentale qui sous-tendent l'épistémologie. Ceci permet de conclure que le scandale historique du christianisme en Europe occidentale a trait à la doctrine de la réconciliation plus qu'à celle de la révélation.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor setzt sich kritisch damit auseinander, wie bestimmte Theologen in der intellektuellen Geschichte Europas die Bedeutung epistemologischer Themen im Bereich des religiösen Denkens umsetzten. Wenn das Werk Descartes in seinem eigentlichen Kontext erkannt wird, offenbart sich die Wichtigkeit nicht nur der epistemologischen, sondern auch der moralischen Herausforderungen, die damals gegen das Christentum vorgebracht wurden. Ein sorgfältiges Studium von Karl Barths Die protestantische Theologie im neunzehnten Jahrhundert zeigt, daß er den Konflikt zwischen Verstand und Offenbarung, der das

achtzehnte Jahrhundert prägte, im Grunde genommen als einen Konflikt zwischen der menschlichen Anmaßung der Selbstgenügsamkeit und dem christlichen Konzept der Gnade ansah. Auch Nietzsche wird kurz behandelt, um die fundamentalen Fragen der Anthropologie herauszuarbeiten, die dem Themenkomplex Epistemologie unterliegen. Dies führt zu der Schlußfolgerung, daß das Christentum im westlichen Europa nicht vordringlich wegen des Dogmas der Offenbarung zum Ärgernis wurde, sondern vielmehr wegen seiner Versöhnungslehre.

Why did Christian belief in divine revelation become discredited in the West? According to one account which gains a wide audience today, it is to be explained principally because of mistaken moves in the handling of epistemological matters.

René Descartes was the prime culprit. To be sure, this claim as such is not at all new. But it is receiving fresh attention and fresh treatment in the work of Lesslie Newbigin and of Colin Gunton, to mention its two most prominent current theological advocates in

the United Kingdom. Lesslie Newbigin recently published *Truth to Tell* which preceded a major and theological conference held at Swanwick, England, in July, 1992 organized under the subtitle of that work: *The Gospel as Public Truth*.¹ According to Newbigin, Descartes effected a small-scale repetition of the Fall. His philosophical method gave intellectual primacy to doubt and sought for a certainty which was the issue of one's own intellectual endeavours. Like Adam, then, we have doubt instead of belief, an attempt to attain human certainty instead of trusting in God. In arguing this, Newbigin was continuing a series of assaults on the Western epistemological tradition in philosophy and religion which he began with *The Other Side of 1984* and followed up with *Foolishness to the Greeks* and *The Gospel in a Pluralist Society*.² Colin Gunton has also followed the epistemological trail, likewise charging Descartes with initiating the modern version of the problem and insisting with Newbigin that we must get back to grounding knowledge in faith instead of sustaining the intellectually discredited procedure of starting with doubt and putting demonstrative reason on an epistemic pedestal.³

Both authors offer vigorous, comprehensive and statesmanlike constructive proposals for a theology that will undergird cultural renewal. It is not their proposals that detain us here. Rather, we shall look at the diagnosis they persistently offer, namely that it is the false epistemological alignment of doubt and dogma, reason and faith, that led Enlightenment and subsequent modern thinking into intellectual fatalities that have involved rejection of Christianity and the production of a decadent culture.⁴ What are we to make of this?

1. The Significance of Descartes

For a number of reasons, there are plenty who have found in Descartes the fount and origin of modern intellectual evils. Newbigin's suggestion of a Cartesian Fall is no more dramatic than William Temple's announcement that Descartes' vaunted philosophical discovery was the worst moment in European history.⁵ Here and

now is not the time and place to rehearse the essential Cartesian positions. We recall only that Descartes determined to doubt everything as a matter of philosophical principle in order to reconstruct any knowledge he could validly gain on the foundation of some indubitable principle. Descartes turned to himself, to his own intellectual operations, to see if knowledge could be discovered. He fortunately discovered that he could not doubt his own existence and proceeded to prove the existence of God and the external world. However, such discoveries did not mean that the crisis of religious knowledge was over. On the contrary, the game had only just started. What if Descartes was right to try to spin out a method of knowledge but wrong in what he concluded? In the end all came to depend on frail mortal intellect and in the end mortal intellect decided there was no revelation and then no God. So the story may be told.

There may be a good deal of truth in the story. But something is missing, particularly when we think of Descartes in his historical context. Repeatedly in the preface to his celebrated *Meditations* Descartes tells us that he is bent on refuting what he describes as 'atheism'.⁶ Atheists are those who deny the existence of God and the immortality of the soul. So there were 'atheists' before Descartes. Where did they come from? As the Protestant Reformation contributed to the disruption of European civilization, so the search was on for a sound basis for thought and for society. Texts from the ancient sceptics, in the tradition of Renaissance interest in antiquity, became available. The sceptics, who came in varied hue, systematically doubted the validity of claims to knowledge. That put God's own existence in the melting pot. Atheism did not hit Europe on a culturally significant scale until the French materialists of the eighteenth century came along, but even in Descartes' day there were those who commemorated the pagans of old, stout deniers of deity as those ancients could occasionally be. Thomas Hobbes and Baruch de Spinoza, inhabitants, like Descartes, of the seventeenth century, were both called atheists. It was a label of opprobrium, perhaps, but it was an index of the polemical possibilities of

the day. Descartes did not create atheism or atheists. There was something afoot in Europe before Descartes came on the scene.

That something was more than philosophical turbulence centred on epistemology. The women who sought out Descartes for instruction are themselves instructive here. Two in particular must be mentioned. The first is Princess Elizabeth of Bohemia. Elizabeth succeeded in persuading Descartes to write his treatise on *The Passions of the Soul*, less well-known in general than the *Meditations* and the *Discourse on Method* but a witness to the prevailing need to sort out the nature of morality. This, Elizabeth thought, needed doing as much as did any work in general epistemology. The second is Queen Christina of Sweden. She brought Descartes over to her domain to teach her to live well and discover herself. The exercise killed poor Descartes who had long-standing objections to tutoring anybody at five in the morning, especially in the Scandinavian winter. It was apparently moral philosophy more than general epistemology that finished him.

Amongst the intellectuals of Descartes' day there was a culturally restless search for the self, epitomized in the attempt to hammer out some sort of practical and moral philosophy. Descartes partook of the restlessness. He spent several years wandering in search of philosophical truth and method. Nor was he exceptional in that style of life. To use the favoured parlance, what we have in this era is the emergence of the self-defining subject. Traditionally, Christianity permits self-definition only in a radically limited fashion. For our being as creatures, as sinners and, if redeemed, as redeemed, is something given. We do not define ourselves here. That began to be considered irksome and there were stirrings of rebellion in the Italian Renaissance, albeit officially within the ambit of the Christian faith. One figure who set a pattern in self-definition made a particular impression on the France of Descartes' day, a figure who forced Descartes to react to his work and whose influence on later thought is markedly significant. This was Michel de Montaigne. What is interesting about Montaigne for our purposes is that he can be held to stand at the source

of a very different stream of modernity from that of Descartes. So Charles Taylor has contrasted Montaigne's preoccupation with himself—a first personal preoccupation—with Descartes' preoccupation with humanity—a more disengaged scientific preoccupation.⁷ Montaigne is certainly concerned with epistemology but, more fundamentally, with anthropology. And it is here we begin to see the possibility of an alternative reading of the crisis of Christianity to that of Newbigin and Gunton.

We best see it by recalling the work of Blaise Pascal. As Descartes reacted to Montaigne, who lived in the previous century, so Pascal reacted to Montaigne and to Descartes, his older contemporary. Pascal lamented the indifference to Christianity by the men of his day, those influenced in the direction of urbane, refined, easy-going scepticism by Montaigne. But Pascal's literature presents a completely opposite reaction to the situation to that of Descartes. Where Descartes probed the sciences and introduced a rationalistic epistemology with all the rigour he could muster, Pascal thought that those who pursued the sciences were missing 'man' altogether and he proceeded to reflect on faith and human nature with all the psychological analysis he could muster. One can take as a text for the famous *Pensées*:

For the Christian faith consists almost wholly in establishing these two things: The corruption of nature and the redemption of Christ.⁸

Pascal's own formulation of religious epistemology, frequently quite wrongly called 'fideistic', constantly bears in mind the centrality of the deviant will rather than the mistaken head, the indifferent heart rather than the honest error. In Augustinian fashion, Pascal is impressed by the centrality of desire, of passion and of will, without at all discounting reason, and impressed by the Gospel remedy in redemption and the healing of the heart as a foundation to the restoration and illumination of the intellect. Where does all this take us?

2. The Pre-eminence of Reconciliation

The defence of Christianity, as far as Pascal is concerned, is the defence of its anthropo-

logical, soteriological and therefore christological theme. Does this, then, indicate an issue deeper than the epistemological one? The question is rather hard to answer because the thematic strands are closely interwoven. There is no reason to doubt the importance of the epistemological issue, the significance of the demotion of revelation on epistemological grounds, as modernity got under way. Yet placing Descartes in the context of Montaigne and of Pascal forces one to query the centrality accorded to the epistemological issue. Can we get any further?

The big break with revelation on the European scene occurred in the eighteenth century. Of course, we must say what we mean. The 'revelation' at issue was not such revelation as God might give in private illumination. It was the revelation of God in history, as recorded in the Christian Scriptures. And the issue was not whether anything at all had happened in the first century which might just merit the description of 'revelation'. It was whether God could or did reveal anything new, anything important, anything religiously significant, anything of saving import in particular time and space. Actually, this way of stating it shows we have an eye on the deists. None more than they effected the break with revelation and their influence was great.

The deists had a variety of difficulties with revelation and they were not short of reasons they could offer. But they were aware that what was at stake was the nature of *vera religio*. The defence of revelation was the defence of reconciliation through history. For this, eminently, is what God allegedly revealed. Hence John Locke, whose massive influence engulfs the eighteenth century, could insist on the protection of revelation at one crucial point: the revelation of the way of salvation.⁹ Reductionist he might be, according to his opponents, but he thought you could boil down Christianity no further than to the essential proposition that Jesus is the Messiah. That proposition is essential, essential to Christianity and essential for anyone to believe to whom it is proposed for belief, if that person truly wishes to be saved. When the deists got rid of revelation they simultaneously had to defend the

religious sufficiency of natural religion. In this, they may only have been taking Locke to his logical conclusion; that is a matter for debate. But they had to step over the gulf separating a revealed and natural way of salvation as well as a gulf separating (roughly speaking) revelation and reason. In the 'Bible of deism', Tindal's *Christianity as Old as Creation*, Tindal turns aside in a final chapter to face one particular foe at relative length, the philosopher-theologian Samuel Clarke.¹⁰ Tindal lauds the admirable theological method of his protagonist in deducing all the important religious conclusions from a consideration of the being and attributes of God. Tindal himself does just that to prove the impossibility of revelation of anything not knowable by reason. Why does Clarke, otherwise of sound reasoning, nevertheless come to the perverse conclusion that revelation is needed for religion? The answer is: because Clarke believes in a Fall and a reconciling act in history. If you need reconciliation in history, you need revelation in history. Tindal proceeds to attack this intellectually retrograde move by attacking the notions of Fall and reconciliation through an historical act.

A strong support for the proposition that the reason-revelation issue is the function of a deeper clash between a self-defining kind of moralism and a reconciliation through atonement in history is found in the classic and influential analysis offered by Karl Barth.¹¹ In his *Protestant Theology in the Nineteenth Century* he essayed a detailed investigation of why the theological legacy of the Reformation was perverted. For the story of the eighteenth century before Schleiermacher was the story of the decline and collapse of revelation as reason edged revelation out of the picture. Barth so describes things that he may seem to be reading the story of the demise of revelation as the story of epistemological tragedy and so it has been read. I cannot here debate the matter of the relative emphases on revelation and reconciliation in Barth's overall theology. But on examination in *Protestant Theology* we find that Barth claiming that if reason can judge then reason can dispose of revelation and this is the crucial logical possibility that was actualized in the eighteenth century.

The claim is undergirded by reference to what he thinks underlies epistemology. It is because he fails to bring out the significance of this aspect of his analysis that Gunton, for example, can appeal to the pride of place Barth gives to theological epistemology.¹²

When Barth chastises the rational orthodoxy of the early eighteenth century for allowing the natural knowledge of God to govern what God may tell us in revelation, he does so with the lament that eighteenth century theology just succumbed in the realm of theology to a wider cultural malaise. That malaise is the self-exaltation of man (Barth's term) expressed everywhere in eighteenth century life. The apt characterization is 'absolutism'. Absolutism, the inalienable arrogation of power, is expressed in the will for form. If the human master may dominate his subject-matter, then even revelation is permissible, along as it slots in to the place *we* accord to it ourselves. Barth is at pains to insist that we must regard scientific, epistemological and cosmological speculation and argument as servants to this will for form and at pains to distinguish between the secondary causes of what eventually becomes the assault on revelation and the primary causes of it. The secondary causes include scientific reasoning, the primary one encompasses fundamental anthropology.¹³

It is in the discussion of Rousseau, the longest treatment of any individual in the whole book, that this comes most clearly to light. Barth is concerned to show that eighteenth century rationalism is the cradle of Schleiermacher's mistakes. How can he do so, for Schleiermacher participated in the Romantic reaction to rationalism? The key chapter here is the one on Rousseau. Barth documents the fact and the significance of Rousseau's break with rationalism, including its formalism and absolutism. Yet Barth sees in Rousseau the emergence of what is most profoundly true about eighteenth century humanity. Rousseau discovers himself—that is what is new—the bare, existing self, as the quintessential reality. In so doing he abandons the claims of reason construed in a very narrow sense. But narrower reason is just one expression of the option for the self. What Rousseau does is to expand reason to include all that is magnificently human.

Barth alights on the supreme indictment of Rousseau: he is a Pelagian denier of original sin. And that is what the eighteenth century is about. If it does not like Rousseau, it does not like itself.

This analysis is entirely in line with Barth's consistent insistence that bad epistemology flows from a mistaken notion of justification and of grace, while sound epistemology is just the expression of a correct notion of justification and of grace. One can certainly see why epistemology *appears* to be fundamental here. The difficulty is that within this sphere Barth presents the story of the decline of revelation as the story of the imperialism of reason. But it would have been not only consistent but more satisfactory to approach it differently. Barth could have allied his claim that human self-exaltation was the root of the problem to his discussion of the demise of revelation by considering not the formal relations of reason and revelation but the way in which what lies behind reason (a kind of self-will) is offended by what revelation protects (reconciliation in history). That is, what looks like reason versus revelation is, on Barth's own deeper reasoning, a matter of self-definition versus the need for grace. And of course grace comes eminently in the coming and the reconciling ministry of Jesus Christ. The chapter on Rousseau bears out the fact that epistemology is not the heart of the matter but an expression of the heart in these matters.

It has been worth spending time on this work of Barth's not only because it supports the contention of this article but because his analysis has been regarded as well-nigh watertight.¹⁴ There is, however, a coda to the story Barth tells in *Protestant Theology*. In his discussion of theological anthropology in *Church Dogmatics* 111/2, Barth examines Friedrich Nietzsche.¹⁵ Nietzsche does not get discussed in *Protestant Theology* but Barth indicates in *Church Dogmatics* that the spirit of European humanity since the sixteenth century, which in *Protestant Theology* is the root of the eighteenth century disease, is actually indicated most clearly, manifestly and boldly by Nietzsche. A line Barth draws in *Protestant Theology* from the Renaissance through Leibniz to the collapse of revelation by the time of Schleiermacher, is now drawn cursorily right

up to Nietzsche. Barth isolates what he considers to be the crux of Nietzsche's attack on Christianity. It is Christian anthropology, particularly as expressed in Christian morality. Christian morality is a repressive, subservient, sickeningly life-denying manifestation of a repressed, obnoxiously obedient, pathetically creaturely and sinful humanity. Barth does not put it like that, but Nietzsche does and it is to Nietzsche we must now turn.

3. Nietzsche

Both Newbigin and Gunton are concerned not just with the collapse of revelation but the advent of atheism. Nietzsche, though not he alone, is named. Gunton in particular draws on Eberhard Jüngel's work, *God as the Mystery of the World*, to show how Descartes led to Nietzsche.¹⁶ The plot is, briefly, this. Descartes puts God in the midst of a train of logical demonstration. The place of God is thus carved out for him by the philosopher. God becomes in that way dependent on the philosopher. So why not go on to say that God is the product of the construction of our thought and just that? Jüngel elaborates the tale with an account of how the Cartesian project of conceptually locating a God who is greater than can be conceived generated for Nietzsche and for others a critical question: can God be conceived? As far as Nietzsche is concerned, if God is greater than our conceivings, then he is not a creature of our will. That which is not the creature of our will has no objective status. To understand why that is so we must recall the gravamen of Nietzsche's charge against Christianity. Certainly, the deep problem with Christianity is not principally epistemological.

Nietzsche's greatest work was *Thus Spake Zarathustra*. He himself thought it the best book the world had ever seen, but on this I shall suspend judgement for now. As he tells us in his literary autobiography, *Ecce Homo*, Zarathustra, the eponymous hero of the work, once defines his task very precisely.¹⁷ It is that he must create, and in order to create, redeem. Nietzsche believed by the time he wrote this book that God was dead. Christianity and any belief in deity was intellectually discredited, but that meant

the collapse of all objectivity, for what remnant objective reality can there be? Humans are none the less in thrall to religious belief and religious belief has as its gripping claims upon us a doctrine of our creation by God and of our forgiveness (redemption) by God. We now, as new people, as the *Übermenschen* (the 'Overmen' in the sense of 'Overcoming-men' is much better than 'Supermen') must be creators, which means supremely creators of value. But creators must be free. And as long as my condition is a given one, either by nature or by grace, I cannot be free. I must therefore throw off all that is allegedly given. But that is extraordinary. What about my past? Above all, what about my regretted past, which holds me in bondage in remorse? Now, says Nietzsche, that may be dealt with by transforming every: 'it was' into 'I willed it thus'. For my life now to be my affirmation, my past must be my affirmation too. This is admittedly a very pale and drastically truncated domestication of Nietzsche and the dramatic doctrine of 'eternal recurrence', which lies behind it, is extremely variously interpreted. But the primary foe for Nietzsche is Christianity and he sees with great clarity that to break the grip of Christianity you must break the grip of your own past.

Thus Spake Zarathustra is an extraordinary work of scriptural force, the scripture of one who later identified himself with the Antichrist. But it presents in a form of haunting and tragic brilliance concerns we find everywhere else, at least since the third major work, *Human, All Too Human*.¹⁸ In this particular work there is plenty of reference to the scientific and philosophical exposure of the stupidity of Christianity. But it is not the intellectual error so much as the pathological spirituality of Christianity that elicits Nietzsche's most forcible opposition. To take a particularly striking paragraph:

The Greeks did not see the Homeric gods as set above them as masters, or themselves set beneath the gods as servants, as the Jews did. They saw as it were only the reflection of the most successful exemplars of their own caste, that is to say an ideal, not an antithesis of their own nature . . . Where the Olympian gods failed to dominate, Greek life was gloomier

and more filled with anxiety.—Christianity, on the other hand, crushed and shattered man completely and buried him as though in mud: into a feeling of total depravity it then suddenly shone a beam of divine mercy, so that, surprised and stupefied by this act of grace man gave vent to a cry of rapture and for a moment believed he bore all heaven within him. It is upon this pathological excess of feeling, upon the profound corruption of head and heart that was required for it, that all the psychological sensations of Christianity operate: it desired to destroy, shatter, stupefy, intoxicate . . .¹⁹

If we want to see Nietzsche setting out his ideas in anything like prosaic philosophical form, it is to the later *Genealogy of Morals* that his students are often urged to go.²⁰ And here his repugnance towards Christianity is nowhere expressed more keenly than the fourteenth section of the first essay. Nietzsche speaks of Christians 'transmuting weakness into merit . . .

... Impotence . . . into kindness; pusillanimity into humility; submission before those one hates into obedience to One of whom they say that he has commanded submission—they call him God . . . to be *unable* to avenge oneself is called to be *unwilling* to avenge oneself—even forgiveness . . . I'm sure they are quite miserable, all these whisperers and smalltime counterfeiters . . . But they tell me that this very misery is the sign of their election by God, that one beats the dogs one loves best . . . I've had all I can stand. The smell is too much for me. This shop where they manufacture ideals seems to me to stink of lies'.²¹

At the end of his sane life (Nietzsche was clinically insane for the last eleven years) Nietzsche offered to the world *The Antichrist* in which one long contra-Christian screech rises to its crescendo in the accusation that Christianity tramples on everything human. It is an assault on life in the name of an obscene Lord God. Nietzsche has to be read to be believed. But the nub of his opposition is the Christian doctrine of humanity, created, sinful, purchased by blood. So closes his account of his own authorship:

Have I been understood?—Dionysos against the Crucified.²²

One may well ask whether Nietzsche is unique and, if so, whether he can provide any backing at all for wider claims about

Western intellectual history. Although I agree with Barth at least generally in locating Nietzsche within a cardinal tradition of a Western turning against Christianity, there is no opportunity to prove the point here.²³ Rather, mindful of the *ad homines* nature of the argument of this article, we recall Nietzsche's own intense interest in locating his own work within a succession that stretched back to pre-Socratic days and in the Christian era went back to the Italian Renaissance and the French free-thinkers of the seventeenth century.²⁴ Indeed, his particular remarks on Descartes, Montaigne and Pascal are telling. Descartes he admires for his strength of soul.²⁵ Montaigne he admires even more. No one was more honest than Montaigne.²⁶ But Montaigne fulfils another function. He points the way to a refuge from the blight of Christianity. This is where Pascal comes in. Nietzsche often alludes to Pascal.²⁷ He admired Pascal as a mind and a moralist. Indeed, says Nietzsche effusively in *Ecce Homo*, 'I love Pascal'.²⁸ But it is the love of one who sees a fellow-genius go to the slaughter. For Pascal was the victim of Christianity, psychologically and horribly sacrificially murdered by the faith which he himself tried to hand on to others. How could one avoid such a desperate end save by the wantonness of a Montaigne? says Nietzsche. Montaigne or Pascal: that is the question put to us by Christianity in the end. It is a question of fundamental anthropology, of whether or not we need another in our stead. It is not fundamentally a question of epistemology.

4. Conclusion

Nietzsche has been tremendously influential. Modernity and now post-modernity is enormously indebted to him. This is particularly, to all appearances, because of Nietzsche's grasp of the fact that objectivity was dead forever; that all is perspectival; that language is creative, not correspondent to independent reality. But it is interesting to note Nietzsche's influence on the religious thinker most overtly influenced by him in Britain today, Don Cupitt. Cupitt is influenced in all the areas mentioned above.²⁹ But if one dare sift his literature for the very

bitterest of attacks on Christianity as traditionally understood, one finds it in the attack on Christian ethics in *The New Christian Ethics*.³⁰ A wretched and ugly theory of sin and masochistic doctrine of redemption is the problem behind traditional Christian ethics. And, Cupitt says, nothing matters more to us than ethics. This is recycled Nietzsche.³¹ Cupitt's philosophy of language, usually regarded as the nub of his enterprise, may appear idiosyncratic to the Anglo-Saxon eye.³² But his philosophy of life and life-force is neither idiosyncratic nor new. Yet it is central.³³

There is no doubt that epistemological issues have been and are important in the decline and fall of revelation and of Christianity. They have, of course, developed largely in league with thinking about science. But when Augustine told his tale of two cities, these were the city of 'man', founded on the love of self and the city of God, founded on the love of God. Augustine believed that human loves, most fundamental of all human desires, regulated life and thought. The will has a certain primacy over the intellect. It is whatever collides with the will that energizes reflection directed against God. There are certain consequences that we must be careful not to draw from this, if we believe it. For it is not to say that overt atheism is always the product simply or even mainly of palpably rebellious will. Overt adherence to Christianity, be it also remembered, is certainly not simply, mainly or even usually the product of an obedient will. What Augustine does do, and here, of course, Pascal followed, is to alert us to the dangers of construing the story of faith or unbelief in terms of the public epistemological moves. According to our diagnosis of an ill so will our remedy be. What that remedy positively is, is a story for another day.

1 London, SPCK, 1991.

2 Respectively Geneva, World Council of Churches, 1983; London, SPCK, 1986; London, SPCK, 1989.

3 Starting with his *Enlightenment and Alienation* (Basingstoke, Marshall, Morgan and Scott, 1985).

4 This is not to suggest that Newbigin and Gunton agree in all respects. Gunton's recent Bampton Lectures, *The One, The Three and The Many* (Cambridge, CUP, 1993) indicates that clearly.

5 In *Nature, Man and God* (London, Macmillan, 1934) p. 57.

6 *The Philosophical Writings of Descartes*, eds. Cottingham, Stoothoff and Murdoch (Cambridge, CUP, 1984) vol. ii.

7 *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity* (Cambridge, CUP, 1989).

8 *Pensées* (London, Penguin, 1966), para. 427, p. 158.

9 See *The Reasonableness of Christianity* (Chicago, Gateway, 1965).

10 London, 1732 (3d edition).

11 *Protestant Theology in the Nineteenth Century* (London, SCM 1972).

12 *Barth on the Western Intellectual Tradition. Towards a Theology after Christendom* in John Thompson, ed., *Theology Beyond Christendom* (Allison Park, Pickwick, 1986).

13 Chapter 3 is particularly important here.

14 T. F. Torrance, *The Problem of Natural Theology in the Thought of Karl Barth in Religious Studies* (June 1970) pp. 121–135; see p. 125.

15 Edinburgh, T&T Clark, 1960, pp. 231ff.

16 Jüngel's work was translated in 1983 (Edinburgh, T&T Clark).

17 *Ecce Homo* (London, Penguin, 1979).

18 Cambridge, CUP, 1986.

19 Ibid, Book 1, section 114, p. 66.

20 Nietzsche, *The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals* (New York, Doubleday, 1956).

21 Ibid, see pp. 180–182.

22 *Ecce Homo*, op. cit., p. 134.

23 I am less sure about Barth's inclusion of Leibniz in his genealogy, op. cit., p. 236.

24 Nietzsche alludes to this at several junctures starting with *Human, All Too Human* (Cambridge, CUP, 1986)—see, e.g. 1. sec 237; 11.11. sec. 214.

25 See Nietzsche, *The Antichrist* (London, Penguin, 1990), section 14 and *Ecce Homo* p. 122.

26 Nietzsche, *Untimely Meditations* (Cambridge, CUP, 1983) p. 135.

27 From *Human, All Too Human* onwards again, but see, e.g., the scathing references in *Daybreak* (Cambridge, CUP 1982), sections 63, 64.

28 *Ecce Homo* p. 57.

29 The influence is marked from *The World to Come* (London, SCM, 1982) onwards.

30 London, SCM, 1988.

31 See especially up to the end of Chapter 5 (c) of this work.

32 This, it will be appreciated, need not carry much weight as far as the Celtic author of this article is concerned!

33 See particularly *Life Lines* (London, SCM, 1986) and its successor *The Long-Legged Fly* (London SCM, 1987).

- **Gottes Wort—unsere Ant-Wort: Sprachtheologische und sprachphilosophische Aspekte der Verkündigung des Evangeliums**
- **La Parole de Dieu**
- **God's Word—our Response**

Heinzpeter Hempelmann, Ammerbuch, Deutschland.

RÉSUMÉ

I. La destinée du Dieu qui parle.

1. Le Dieu de la Bible est un Dieu qui parle. Sa parole est un aspect de sa proximité par laquelle il nous communique la vie.

2. Le Dieu qui parle s'expose à la résistance et à la contestation de la part des hommes. La parole du Dieu humble (Mt 11.29) ne s'impose pas par la force, mais c'est une parole de faiblesse (2 Cor 13.4) qui provoque la contestation de la part de la créature qui s'y oppose et la réduit au silence.

3. Cette parole faible demande notre adhésion (2 Cor 5.20). Elle a besoin de notre foi pour atteindre ses buts (Mc 6.5; Lc 7.30). Notre adhésion ou notre refus détermine la proximité du Dieu qui donne.

4. Le serviteur n'est pas plus grand que son Maître. Il a part à la destinée, et par conséquent à la faiblesse du Dieu qui est repoussé.

II. Parole, réponse et argument : le problème de la communication sous l'angle de la philosophie et de la théologie du langage.

5. Parler, c'est traduire (J. G. Hamann). Traduire, c'est servir deux maîtres, ce qui est impossible (F. Rosenzweig).

6. Comme chacun a son propre langage (W. von Humboldt) et que mon langage représente mon monde (L. Wittgenstein), la compréhension en tant que communication réussie ne va pas de soi.

7. Comme le raisonnement repose sur des mots (Hamann) et qu'il n'y a pas de pensée sans langage, il n'y a pas de position privilégiée au delà et au dessus des différentes manières de parler et de penser à partir de laquelle on pourrait évaluer le succès d'une communication comme aboutissant à une signification identique exprimée dans des langues diverses.

8. L'homme construit du sens d'après la

signification qu'il donne individuellement aux mots de sa langue. Ainsi chaque être humain se forge sa conception personnelle en ce qui concerne Dieu, l'homme et le monde.

9. Quiconque attribue une valeur absolue à ses idées sur Dieu est,

a) prométhéen, car de la sorte il s'arroge la place de Dieu,

b) stupide, car il croit en un dieu qu'il s'est fabriqué lui-même et qui ne peut pas sauver, c) et dangereux, car il passe à côté du Dieu vivant et Vrai.

10. Aux yeux du Dieu proche et tangible, la sagesse de ce monde avec les images qu'elle se fait de Dieu s'avère comme une folie (1 Cor 1.18). Le Dieu humble démasque cette prétention prométhéenne de l'homme qui s'oppose au Verbe incarné et s'attache à ses propres idées sur Dieu.

11. Une des caractéristiques de l'homme naturel c'est de ne pas chercher Dieu (Rom 3.11), mais de s'attacher aux représentations qu'il s'est faites de Dieu. Il ne veut pas que Dieu soit Dieu, mais il veut lui-même être Dieu (M. Luther).

12. L'homme est complètement rivé à la notion de puissance. Ses efforts pour comprendre et interpréter ont pour effet de s'assujettir autrui.

III. La prédication de l'Évangile comme confrontation apocalyptique qui engage toute la vie du témoin.

13. La prédication de l'Évangile n'est possible que dans le heurt entre le message nouveau et le monde ancien et entre les deux sphères de langage de l'un et de l'autre.

14. La prédication de l'Évangile n'est possible que si elle est un combat pour Dieu et pour les significations de Dieu.

15. La prédication de l'Évangile n'est possible

que si l'on est familier avec la sphère du langage biblique et hébraïque.

16. La prédication de l'Evangile n'est possible que comme un service incarné, un témoignage rendu à Dieu en tant que Seigneur. Il faut présenter les idées de Dieu quant à lui-même, à l'homme et au monde.

17. La prédication de l'Evangile n'est possible qu'avec l'autorité et la puissance du Saint-Esprit qui habite en nous.

18. La prédication de l'Evangile n'est possible que si l'on éprouve la crainte du Seigneur.

19. La prédication de l'Evangile et son succès ne sont possibles que par la puissance du Saint-Esprit.

SUMMARY

1. The fate of the God who speaks. The Biblical God is a God who speaks; his speaking is an important part of his drawing close to us in self-giving. In thus giving himself, he exposes himself, in weakness, to human resistance and rejection. Yet the weak Word demands our assent, depends on our faith. The servant of God shares the weakness of the rejected God.

2. Word-response-contradiction and the problem of communication, philosophically considered. Translation is ultimately impossible. Each individual has his own language (von Humboldt), creating his world (Wittgenstein); therefore successful communication is never guaranteed. Yet there is no privileged position outside language from which 'meanings' might be judged. Therefore each individual forms his/her own concepts of God, humanity, the world. For this reason, no one should make his own concept of God absolute; this is a kind of idolatry, bypassing

the true and living God. The humble God unmasks the hubris of resistance to the incarnate Word. Natural humanity clings to images of God, does not want to let God be God (Luther). He is through and through 'lust for power' (Wille zur Macht). Even his understanding/interpretation of another is an attempt to overcome and subdue (Nietzsche).

3. Proclamation of the Gospel is apocalyptic, a confrontation that involves the witness's whole being. It is a clash between the old and new ages, and their linguistic worlds. It is only possible as a struggle about the meaning/ meanings of God, in the context of an immersion in the Hebraic-biblical linguistic world; it is an embodied service of God, which articulates the biblically attested meaning of God as Lord, and his concepts of God, humanity and world in their complete otherness. It is possible, finally, only in the power of the Holy Spirit and the fear of the Lord.

I Das Schicksal des Gottes, der redet

These 1: Der biblische Gott ist ein Gott, der redet. Sein Reden ist Teil der Nähe, in der er sich sein Leben spendend mit-teilt.

Der Himmel redet nicht—das ist die Grundüberzeugung des chinesischen Konfuzianismus.¹ Gott ist viel zu groß und mächtig, viel zu erhaben, um zu uns, mit uns zu reden. Das ist die Grundposition, die von der Mehrzahl philosophischer Gottesbilder geteilt wird.² Das ist ebenso die in der Regel zwar wenig ausgesprochene, aber dennoch sehr dezidierte Gottesvorstellung, die der Mann auf der Straße hat.

Gott schweigt nicht, Gott redet (vgl. Ps.

50, 3; Joh 1, 1-8), das ist demgegenüber das Zeugnis der Bibel. Die biblischen Zeugen berichten von einem Gott, für den es gerade kennzeichnend ist, daß er redet; konkret redet, verständlich redet, fast ohne Unterlaß redet. Über 2000 mal heißt es allein im Alten Testament: und Gott sprach.

Gott, der biblische Gott, redet. Er tut das nicht, weil er so redselig oder gar geschwätzig wäre. Sein eindringendes und werbendes, sein drohendes oder ermutigendes Reden ist Ausdruck seiner tiefen Anteilnahme und der Intensität, mit der er ein kleines, sonst wenig Aufmerksamkeit erregendes Volk im vorderen Orient begleitet. Sein Reden ist

Ausdruck des Ausmaßes, in dem ihm an einzelnen, konkreten Menschen liegt.

Diesem Gott, der redet, entspricht denn auch der Beginn des fundamentalen Glaubensbekenntnisses Israels, des Sch^em^a: Sch^em^a, d.h. Höre! Höre, Israel! Der Herr, JHWH, ist unser Gott, JHWH allein (Dtn 6,5) Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft.

Das Problem, das sich wie ein roter Faden durch das ganze AT hindurchzieht, besteht nun darin, daß das Volk Israel *nicht* hört; daß es sich dem Willen und der Herrschaft Gottes verschließt. Die Intensität wie das Ausmaß, mit dem Gott zum Volk redet, haben u.a. darin ihren Grund, daß Gott es bei diesem Nicht-Hören seines sich von ihm abwendenden und darum in sein Verderben laufenden Volkes nicht beläßt, ihm vielmehr nachgeht und es nicht sich selber überläßt.

Wie es Gott in dieser dramatischen Geschichte ergeht und welche Rolle er selbst in diesem Geschehen spielt, verdeutlicht Jesus in dem Gleichnis von dem Weinbergbesitzer, der seinen Weinberg an Weingärtner verpachtet. Z. Zt. der Ernte schickt er seine Knechte, um die Pacht zu bekommen. Aber was passiert? Die Weingärtner nahmen seine Knechte, einen schlugen sie, einen anderen töteten sie, einen anderen steinigten sie. Wiederum sandte er andere Knechte, mehr als die ersten. (Der Weinbergbesitzer intensiviert also seine Bemühungen.) Und sie taten ihnen ebenso. Zuletzt aber sandte er seinen Sohn zu ihnen, indem er sagte: Sie werden sich vor meinem Sohn scheuen. Als aber die Weingärtner seinen Sohn sahen, sprachen sie untereinander: Dieser ist der Erbe. Kommt, laßt uns ihn töten und sein Erbe in Besitz nehmen. Und sie nahmen ihn, warfen ihn zum Weinberg hinaus und töteten ihn (Mt 21, 35-39).

Jesus, der Logos, das Wort Gottes in Person, teilt das sprichwörtliche Schicksal der Träger des Wortes Gottes, der Propheten. Das Wort, in dem Gott selber gegenwärtig ist, der Sohn Gottes, wird am Kreuz buchstäblich „mund-tot“ gemacht.

Der Mensch—das ist die Erkenntnis des Neuen Testaments—*will* nicht hören; er *will* nicht an-hören. Er will Gott nicht anerkennen, obwohl dieser Gott auch das Letzte

nicht gescheut hat; und sich-wie J. G. Hamann es in anschaulicher Weise ausgedrückt hat—in Jesus Christus aus dem Othem geredet hat!³ Der Mensch will nicht *gehören*, obwohl Gott ihm in Jesus Christus unüberbietbar konkret, in seinem Wirken und Reden unüberbietbar augenfällig begegnet ist. Kann es angesichts dieser Person Jesu ein anderes Urteil geben als das des heidnischen Hauptmannes: Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn! (Mk 15, 39) Was aber rufen die Volksmengen vor Pilatus? (Mk 15,14)

Der Mensch hört nicht, *obwohl* Gott ihm so nahe gekommen ist. Es gilt freilich ebenso: der Mensch hört nicht, *weil* Gott ihm so nahe gekommen ist. Der Mensch hört nicht, *weil* Gott ihm als Mensch, in der Person des Jesus aus Nazareth, so begegnet, daß man ihn: Gott in Menschengestalt, überhören kann.

Wir stehen hier vor einem wesentlichen Kennzeichen von Kommunikation zwischen Menschen im Allgemeinen und von Kommunikation des demütigen, sich herablassenden Gottes mit dem hochmütigen, sich selber zu Gott machenden Menschen im Besonderen.

These 2: Der Gott, der redet, setzt sich dem Widerstand und Widerspruch des Menschen aus. Das Wort des demütigen Gottes (Mt 11, 29) ist kein Macht-Wort, sondern ein schwaches Wort (vgl. II Kor 13, 4). Es provoziert das Wider-Wort des sich gegen Gott erhebenden und sein Wort schließlich mund-tot machenden Geschöpfes (Hebr 12, 3).

Je konkreter, niedriger und kleiner uns Gott begegnet, umso eher ist es möglich, ihm zu widersprechen. Im Hebräerbrief steht als Spitzensatz über diese Kommunikation zwischen Gott und Mensch, wie sie sich in und an der Person Jesu vollzieht, daß der Sohn Gottes (das Wort Gottes) soviel Widerstand, soviel Widerworte (ἀντιλογίαν) von Seiten der Sünder gegen sich erdulden mußte (Hebr 12, 3)!

Das Wort Gottes und die Wider-Worte des Menschen; das demütige Wort des Gottes, der sich so sehr zu uns herunterläßt, daß wir diesem Gotteswort nun in Menschengestalt begegnen, verwundbar und verletztlich, und ein hochmütiger Mensch, der diesem Gottes-

wort sein Wider-wort entgegensetzt und ihm scheinbar ungestraft Widerstand leistet—das ist der biblische Kernbefund aller Kommunikation Gottes mit dem Menschen und aller Begegnung des Menschen mit Gott.

Dieses Wort ist kein starkes Wort, kein Macht-Wort, bei dem auch der Letzte aufwacht und zur Vernunft kommt, einfach weil er muß und keine andere Wahl hat. Dieses Wort ist vielmehr ein schwaches Wort, das sich unseren Kommunikationsbedingungen unterwirft, weil es unbedingt erreichen will. Es ist ein Wort, dem man widersprechen und widerstehen kann. Man muß es noch nicht einmal anhören. Man kann es auch einfach über-hören. Man kann es zur Not—wenn es gar nicht mehr anders geht—auch mund-tot machen. Und wie die Geschichte der Kirche zeigt, ergeht es hier dem Knecht tatsächlich nicht besser als dem Herrn. Zeugnis für dieses Wort geben, Träger dieses Wortes sein, dafür steht das griechische Wort *martyrein*. Der Zeuge ist der Märtyrer (II Tim 3, 12). Der Knecht ist nicht über seinem Herrn (Mt 10, 24). Nachfolge heißt Kreuzesnachfolge (Mt 10, 38; 16, 24).

Es ist von vornherein damit zu rechnen, daß das Wort Gottes auf Widerspruch und Widerstand stößt. Das kann darum so sein, weil Gott ein demütiger, sich zu uns herablassender Gott ist. Es müßte freilich nicht so sein. Es ist so, weil diese Welt im Aufstand lebt gegen Gott; weil der Mensch nicht will, daß Gott Gott ist, sondern selbst Gott sein will.⁴

These 3: Dieses schwache Wort erbittet unsere Zustimmung (II Kor 5, 20). Um etwas ausrichten zu können, ist es auf unseren Glauben angewiesen (vgl. Mk 6, 5; Lk 7, 30). An Zustimmung bzw. Ablehnung dieses Wortes entscheidet sich die Nähe des in seinem Wort sein Leben mit-teilenden Gottes.

Es gehört zum Charakter dieses Wortes Gottes, das als schwaches, leises Wort begegnet, daß es sich nicht durchsetzt. Eberhard Jüngel spricht mit Blick auf II Kor 5 von der „Autorität des bittenden Christus“⁵: „Wir bitten an Christi statt: Laßt euch versöhnen mit Gott!“ (II Kor 5, 20).

Es gehört zum Charakter dieses schwachen Wortes des sich demütig (Mt 11, 29) herab-

neigenden Gottes, daß es dort zurückweicht, wo man ihm widersteht, ja daß es dort sogar seine Kraft verliert, wo man ihm nicht Glauben schenkt. Mk 6, 5 gehört zu den erschütterndsten Versen in der ganzen Bibel. Dort heißt es von Nazareth, der Vater-Stadt Jesu, die ihn abgelehnt und sein Wirken wie seine Weisheit in Frage gestellt hatte: Und er konnte (!) dort kein Wunderwerk tun, außer daß er wenigen Schwachen die Hände auflegte und sie heilte. Dieser Mißerfolg Jesu gründet in der Ablehnung von Menschen!

Ähnlich, vielleicht in seiner Bedeutung noch weitreichender, heißt es in Lk 7, 30: Die Pharisäer aber und die Gesetzesgelehrten machten den Ratschluß Gottes für sich selbst wirkungslos(!), indem sie sich nicht von ihm (Johannes dem Täufer) taufen ließen.

Rückzug Gottes aus einer ihn ablehnenden, abstoßenden Welt—das zeigt sich schließlich in dem dreifachen und Gott gab sie dahin in Röm 1, 24, 26, 28. Der sündige, von Gott abgefallene Mensch wird dahingegeben an sich selbst und seinen Willen und mit allen daraus resultierenden Konsequenzen.⁶

These 4: Der Knecht ist nicht über seinem Herrn. Er teilt das Schicksal und damit auch die Ohnmacht des zurückgewiesenen Gottes. Es wird den Zeugen des Evangeliums heute nicht besser ergehen als dem, der über Jerusalem weinte (Mt 23, 37ff), oder als dem Propheten Jeremia, der abziehen muß, ohne gegen den Lügenpropheten etwas ausrichten zu können (Jer 28, 11)—Schwachheit, ja Ohnmacht des Wortes Gottes (II Kor 13).

II Wort—Ant-wort—Wider-Wort und das Problem der Kommunikation aus sprachphilosophischer und sprachtheologischer Perspektive

In den Propheten, in dem Logos Jesus Christus und in den biblischen Zeugnissen, ja schließlich auch in gegenwärtigem Bezeugen des Evangeliums nimmt Gott teil an menschlichen Kommunikationsprozessen. Er unterwirft sich deren Bedingungen.

These 5: Reden heißt Übersetzen (J. G. Hamann). Übersetzen heißt zwei Herren dienen. Also kann es niemand (F. Rosenzweig).

Reden, so Johann Georg Hamann, ist übersetzen.⁷ Übersetzen, so Franz Rosenzweig, heißt zwei Herren dienen. Und er fährt fort: Also kann es niemand.⁸

Alles Reden, alle Kommunikation, jeder Versuch, den anderen zu verstehen, ist ein Versuch der Übersetzung. Man darf das ruhig buchstäblich, in des Wortes ursprünglicher Bedeutung nehmen: Alle Kommunikation ist ein Akt des Hin-über-setzens. Wie der Fährmann sein Gut vom einen Ufer an das andere erst bringen muß, so muß derjenige, der den anderen verstehen will und vom andern verstanden werden will, Bedeutungen übersetzen. Wilhelm von Humboldt sagt, und moderne Sprachphilosophen haben das vielfältig bestätigt: Nicht nur jedes Volk, jeder Mensch hat seine Sprache.⁹ Nicht nur jedes Volk, jeder Mensch hat sein bestimmtes Vokabular. Man denke z.B. an die Unterschiede von aktivem und passivem Sprachschatz. Jeder Mensch wie jede Gruppe von Menschen ist geprägt durch ihre bestimmten Erfahrungen und ihre sie auszeichnenden Kontakte u.v.m..¹⁰ All dies schlägt sich in einer und als eine individuelle Sprache nieder. Eine Sprache ist *quasi* ein Fingerabdruck eines Lebens.

Es gilt freilich ebenso der umgekehrte Sachverhalt: Diese Sprache bestimmt ihrerseits einen für sie spezifischen, weil aus ihr resultierenden Weltumgang. Bestimmte Welten und Erfahrungsräume sind nur deshalb verschlossen, weil man nicht über die entsprechenden Begriffe verfügt. Andererseits ergibt sich z.B. schon aus der Art und Weise, wie man über bestimmte Menschen redet, wie man also sprachlich die eigene Welt einteilt, auch eine bestimmte Lebenswelt. Bietet die eigene Sprache etwa die Möglichkeit zur Unterscheidung von Asylanten, Schein-Asylanten, Wirtschaftsflüchtlingen oder Verfolgten? Kann man unterscheiden zwischen Aussiedlern und Asylsuchenden, oder ist das alles dasselbe, eben Ausländerpack? Die sprachlichen Möglichkeiten und der Sprachgebrauch, die Einteilungen und Unterteilungen, die man vornimmt, bestimmen nicht nur Denken und Einstellung, sondern letztlich auch die eigene Welt: die Art, wie jemand die Welt sieht und wie er sich dann entsprechend zu ihr verhält.¹¹

These 6: Weil jeder Mensch seine Sprache hat (W. v. Humboldt) und meine Sprache meine Welt bedeutet (L. Wittgenstein), ist Verstehen als gelingende Kommunikation keine Selbstverständlichkeit.

Meine Sprache ist meine Welt.¹² Jeder verbindet mit einem Wort andere Erfahrungen; jeder wird einem bestimmten Wort darum auch eine andere Bedeutung zumessen. Diese Unterschiede brauchen nur marginal, sie können aber so groß sein, daß man glatt aneinander vorbeiredet. Was wir hören, wenn jemand das Wort Vater in den Mund nimmt, oder das Wort Kirche, oder Gott oder Sünde, —das wird bei jedem einzelnen andere Reaktionen hervorrufen, weil wir alle den Wörtern ganz unterschiedliche Bedeutungen beimessen, obwohl doch die Buchstabenkombinationen für alle dieselben sind.

Wer einem anderen etwas erzählen will über Gott, über Liebe, über Freundschaft o.ä., wird zunächst bemerken, daß Zusammenhänge, die für ihn ganz selbstverständlich sind, beim anderen Reaktionen hervorrufen, mit denen er nicht gerechnet hat. Wer etwa mit dem eigenen Vater gute Erfahrungen gemacht hat, für den kann das Wort Vater ein angemessener Begriff sein, um Gottes fürsorgliches Verhalten deutlich zu machen. Wenn das Gegenüber aber seinen Vater meist prügelnd und betrunken erfahren hat, wenn dieses Wort also negativ besetzt ist, dann wird der Gesprächspartner mit diesem Wort zunächst¹³ ganz andere Bedeutungen (und Konnotationen) verbinden, und der Versuch der Verdeutlichung dessen, was Gott in Jesus Christus für uns sein will: Vater, wird womöglich wegen der unterschiedlichen Sprachwelten bzw. Bedeutungswelten, scheitern.

Es ist also zu überlegen: wie kommt das Wort, der Wortzusammenhang¹⁴, der ganze Satz beim andern an? Wie kann man das, was man meint, so sagen, daß es nicht in den falschen Hals kommt (Gott als prügelnder Tyrann), sondern richtig, angemessen verstanden wird? Es ist im Prinzip notwendig, bevor man selber redet, die Sprachwelt und das Denken des Adressaten vorwegnehmen, ohne es auf der anderen Seite doch schon wirklich kennen zu können.

Die verschiedenen Sprachwelten sind ein Grund für die unzähligen Mißverständnisse

und Konflikte im Zusammenleben der Menschen. Unter diesen Umständen ist nicht einfach das Gelingen eines Kommunikationsversuches evident, sondern umgekehrt: Kommunikation, Begegnung und Verstehen stellen ein Wunder und ganz und gar keine Selbstverständlichkeit dar.

These 7: Da Vernunft Sprache ist (Hamann)¹⁵, gibt es kein Denken, das nicht an eine Sprache gebunden wäre. Darum kann es keinen Standpunkt über oder jenseits der verschiedenen Sprach- und Denkweisen geben, von dem aus das Gelingen von Kommunikation und die Identität von Bedeutungen in den verschiedenen Sprachwelten beurteilt werden könnte.

Das Antizipieren des Sinnes, den der andere meinen und seinen Worten beilegt, ist nicht mit Sicherheit möglich. Wie könnte man denn wirklich wissen, was der andere denkt? Man müßte doch einen Standpunkt einnehmen, der es erlaubt, zugleich in den eigenen Kopf und in den des anderen hineinzuschauen, und der es dann ermöglicht, festzustellen, ob die Sprachwelten, die Sprachstrukturen, die Zusammenhänge, in denen wir Wörter gebrauchen, identisch sind. Aber ein solch idealer Standpunkt ist nicht möglich. Er dürfte ja keiner der beiden Sprachwelten angehören. Er dürfte nicht an eine bestimmte Sprachwelt gebunden sein. Er müßte also sprachfrei sein: frei von den Gebundenheiten einer bestimmten Sprach- und damit Denkweise. Einen solchen Standpunkt gibt es aber nicht. Denn jedes Denken bewegt sich in einer Sprache. Vernunft ist Sprache.

Jeder hat seine Sprache. Eine Sprache ist eine Welt. Jeder bewegt sich in seiner Welt. Reden heißt dann über-setzen. Ein Fährmann kann ein Gut, einen Menschen, ein Auto etc. hin-über-setzen. Mit der Sprache gelingt das gerade nicht. Ich kann mich ja immer nur in einer Sprache bewegen. Ich kann mich ja nur in meiner Sprache bewegen. Die Vorstellung eines dritten Weges ist eine Illusion. Auch wenn ich versuche, die Sprech- und Denkweise des anderen zu erraten, bewege ich mich ja weiterhin in meiner Welt. So ist es auch mit jeder Übersetzung. Entweder ist der Übersetzer Teil der einen oder eben Teil der anderen Sprachwelt, in die hinein er übersetzen will. Es bleiben zwei verschiedene Sprachwelten, und eine wirkliche Hin-Über-Setzung ist nicht

möglich. Niemand kann zwei Herren dienen, eben weil es Herren sind, die ihn jeweils ganz, exklusiv für sich beanspruchen. Man kann nicht zwei Herren, zwei Sprachwelten dienen, weil man immer nur einem verpflichtet sein kann, weil das Denken immer durch Sprache und immer durch eine bestimmte Sprache beherrscht ist. Man kann die Herren vielleicht im Laufe der Zeit wechseln. Aber an dem Tatbestand, daß sich ein Denken immer in einer bestimmten Sprache bewegt, ändert das nichts. Man kann versuchen, einen dritten Standpunkt einzunehmen, aber man wird nichts daran ändern können, daß man sich auch dann in einer Sprachwelt bewegt, dann einem—dritten—Herrn verpflichtet ist.

These 8: Der Mensch nimmt Bedeutung für sich in Anspruch, indem er den Worten seiner Sprache seine immer individuellen Bedeutungen gibt. Jeder Mensch bildet sich seine Begriffe von Gott, Mensch und Welt.

Da jeder in seiner Sprachwelt lebt, gibt jeder den Worten seine Bedeutung—je nach Erfahrung, Willen, Beeinflussung oder auch Willkür. So hat jeder Mensch bestimmte Vorstellungen von dem, was der Mensch ist, was Gott ist, was diese Welt ist, was Leben, der Sinn des Lebens ist etc. Jeder meint, sehr genau zu wissen, was Gerechtigkeit ist, was ein Nachbar ist; was ein Kind ist, auf gut deutsch: was mein Nachbar tun darf und was nicht; was mein Kind in der Beziehung zu mir zu tun und was es zu unterlassen hat. Diese Vorstellungen sind ganz unterschiedlich. Aber natürlich hat jeder recht. Natürlich hat jeder seinen Begriff oder besser: macht sich jeder seinem Begriff—vom Nachbarn und vom Kind, von Gerechtigkeit und vom Leben, von Gott, der Welt und vom Mit-Menschen.

Jeder einzelne hat seine Vorstellungen, macht sich seine Begriffe und gibt jedem dieser Worte seine Bedeutung. Und jeder sieht mit Recht ein Stück weit seine Bedeutung darin, daß er diesen Worten *seine* Bedeutung geben darf.

Zunächst einmal kann auch niemand anders, als den Worten, die er hört und gebraucht, eine bestimmte, und das ist dann immer seine, individuelle Bedeutung zuzulegen, etwa und v.a. in der Weise, wie er sie im Zusammenhang mit anderen Worten gebraucht. Der springende Punkt liegt aber in der Frage, wie man zu den

Bedeutungen, den Begriffen steht: ob man sie *verabsolutiert* oder die Begrenztheit des eigenen Horizontes, der eigenen Erfahrungen und des eigenen Denkens einsieht und darum die eigene Bedeutung wie die eigenen Bedeutungen *relativiert*.

Bedeutung haben zeigt sich in unserer menschlichen Gesellschaft u.a. darin, daß ich anderen die Bedeutungen, die ich den Wörtern gebe, vorschreiben und für sie verbindlich machen kann. Hitler und einige wenige im NS-Staat haben es z.B. geschafft, ihre Bedeutung des Wortes Jude für andere verbindlich zu machen, freilich vorbereitet durch einen verbreiteten, latenten und nicht zuletzt durch die Sprache transportierten Antisemitismus.¹⁶

Obwohl manche Menschen schon daraus eine Weltanschauung machen, ist es natürlich relativ egal, ob die Malediven oder die Strände Kaliforniens die besten Urlaubsmöglichkeiten bieten. Da mag jder seinen Begriff von Urlaub verabsolutieren, so lange er dem anderen nicht das Recht auf seinen Urlaub bestreitet. Interessanter und wesentlich wichtiger ist schon, was verschiedene Sprachwelten unter Mensch verstehen und ob die jeweilige Sprache Mensch z.B. von Kanaken, Neger, Untermenschen, Sklaven unterscheidet und damit *qua* Sprache vom Menschsein ausschließt.

Daß es sich bei solchen sprachlichen Distinktionen nicht um vereinzelte Anomalien handelt, können zwei Beispiele dokumentieren: (1) Die drei Lehrbücher zur Ethik von Aristoteles sind bis heute von maßgeblicher Bedeutung für jede philosophische und auch manche theologische Ethik. Der große griechische Philosoph rechnet die Sklaven nicht unter die Menschen. Für ihn gibt es Menschen, und es gibt Sklaven.

(2) Kulturanthropologen haben entdeckt, daß vielfach in der Sprache eines Volkes die Bezeichnung für Mensch und die Bezeichnung für den Angehörigen des eigenen Stammes, der eigenen Sippe, des eigenen Volkes zusammenfallen. Die Konsequenzen aus diesem sprachlichen Sachverhalt liegen auf der Hand. Denn die Sprech- und Sprach- ist ja eine Denkweise, und diese wiederum bestimmt unser Verhalten. Das berichtete Sprachverhalten hat nun folgende Konsequenzen für die Einstellungs- und Verhaltensweisen: Es gibt die Angehörigen des eigenen Volkes, des

eigenen Stammes, der eigenen Sippe—das sind die Menschen; und es gibt die anderen, das sind dann logischerweise—keine Menschen, denn sie gehören ja nicht zu unserer Population. Mit ihnen muß ich dann auch nicht so umgehen, wie mit den Menschen, den Angehörigen meines Volkes oder Stammes. Die jüngste, noch junge Vergangenheit mit ihrem Sprachgebrauch und den sich aus ihm ergebenden grauenhaften Konsequenzen ist noch präsent. Muß man ein schlechtes Gewissen haben, wenn man Untermenschen, die ja halb Tiere sind, oder Miß-Geburten, die ja offenbar gar keine Menschen sind, vernichtet? Sprache, Denken und Verhalten liegen eng zusammen und sind ganz etwas anderes, sind sehr viel mehr als bloße Nebensächlichkeiten.

These 9: Wer seine Begriffe von Gott absolut setzt, verhält sich (1) hybrid, weil er sich damit selbst zum Gott macht, (2) dumm, weil er an einen selbstgemachten Götzen glaubt, der doch nicht helfen kann, und (3) Leben gefährdend, weil er am lebendigen, wirklichen Gott vorbeizulaufen droht.

Jeder macht sich seinen Begriff—von der Welt, vom Menschen und eben auch von Gott. Nicht erst hier, aber hier v.a.; in der Gottesfrage, wird dieses Verfahren gefährlich, lebensgefährlich. Nicht erst hier, aber hier v.a., in der Gottesfrage, offenbart sich auch die ganze *Hybris*, die *Apotheose* und die Selbstvergottung, die darin liegt, daß der Mensch sich nicht nur seine Begriffe macht, sondern diese nun auch noch für die allein wahren, allein richtigen, letztlich also für die göttlichen hält.

Wenn jemand sagt: Gott-Ja! Aber Jesus? Gott? Natürlich glaube ich an Gott; aber mit diesem Jesus kann ich nichts anfangen. Glaube an Gott—natürlich; aber was in der Bibel steht, das kann nicht stimmen—dann stehen wir genau vor diesem Phänomen, daß sich ein Mensch selbst seine Begriffe bildet und sogar dem Begriff von Gott seine eigene Bedeutung beimessen will. Mit diesem Verfahren setzt sich der Mensch an die Stelle Gottes. Er macht sich zum Gott und dazu noch in einer Frage, in der es um Gott geht. Solch ein Verhalten ist erstens hybrid, zweitens dumm und drittens gefährlich, noch mehr: lebensgefährlich. Wer sich als Mensch *sein* Bild von Gott macht, wer als Mensch bestimmen will, wer und was Gott ist und was nicht, der übernimmt sich. Er

übersieht die Kleinigkeit, daß er nicht selbst Gott ist, sondern eben nur ein Mensch; daß er nicht Schöpfer des Geschöpfes ist, sondern eben nur Geschöpf des Schöpfers; daß er sich darum weder seine Welt, schon gar nicht Gott machen, zurechtmachen kann, sondern Gottes Welt um wieviel mehr aber noch Gott selbst so wahrzunehmen hat, wie sie und wie Er ihm begegnet. Wer sich seinen eigenen Begriff von Gott macht, der handelt aber auch dumm-dreist. Was im Märchen vom Baron Münchhausen noch angehen mag, daß man sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf herauszieht, in dem man festsitzt, das kann beim Glauben nicht funktionieren. Was kann ein Gott helfen, den man sich selbst gebildet, selbst geschaffen, nach eigenem Gusto zurechtmacht hat? Wenn man sich selbst nicht helfen kann, wie könnte es dann ein solcher Gott?

Eine solch bornierte Haltung in der Gottesfrage ist gefährlich. Wer sich seinen Gott selbst zurechtzimmert, wer genau weiß, wie Gott ist und wie nicht, daß es dieser Jesus aus Nazareth auf keinen Fall sein kann, der läuft Gefahr, an dem wirklichen Gott vorbeizulaufen.

These 10: Im Angesicht des nahen, konkreten Gottes erweist sich die Weisheit dieser Welt mit ihren Gottesvorstellungen als Torheit (I Kor 1, 18ff). Der demütige Gott entlarvt die Hybris des sich gegen das fleischgewordene Wort wendenden und an seinen eigenen Begriffen von Gott festhaltenden Menschen.

Gerade die Konkretheit Gottes in der Fleischwerdung Jesu Christi, gerade die Demut Gottes, gerade das schwache Wort, als das er uns durch die Propheten, in Jesus Christus und auch durch die Gestalt der biblischen Zeugnisse begegnet, machen es dem hybriden Menschen mit seinen Gottesvorstellungen besonders leicht, an dem wirklichen, an dem lebendigen Gott vorbeizugehen. Es gehört nach Paulus sogar zur Strategie Gottes, daß der Mensch, der sich selbst zum Gott macht, an dem Gott scheitert, der sich selbst zum Menschen macht; daß der Mensch, der allen Dingen und selbst Gott seine Bedeutungen aufzwingen will, an der Art der Offenbarung des Gottes scheitert, der das mit sich geschehen läßt und dem Menschen seine Bedeutung nicht aufzwingt, noch nicht. Denn weil ja . . . die Welt durch die Weisheit Gottes Gott nicht erkannte, hat es Gott wohlgefallen, durch die Torheit der

Predigt die Glaubenden zu erretten. Hat nicht Gott die Weisheit dieser Welt zur Torheit gemacht? (I Kor 1, 21.20).

In all ihrer eingebildeten Weisheit, mit all ihrem angemaßten Wissen, in all ihren selbstherrlich festgehaltenen Vorstellungen laufen die, die sich für besonders klug halten, an Gott vorbei. So stimmt es denn: Das Wort vom Kreuz ist denen, die verlorengelassen, eine Torheit; denn es widerspricht ja ihren Vorstellungen von Gott. Uns aber, die wir errettet werden, ist es Gottes Kraft (I Kor 1, 18); denn wir sehen und hören in diesem Jesus Christus den Gott, der uns in unserer Not ganz nahe geworden ist, um unsere Not zu wenden. Wir sehen in diesem Verachteten und Geschlagenen und für Nichts Geachteten (Jes 53, 3), den, der den Fluch Gottes trug, den wir verdient haben (Jes 53, 4-6; Gal 3, 13).

These 11: Es gehört zum Wesen des natürlichen Menschen, daß er Gott nicht sucht (Röm 3, 11). Er hängt den Bildern an, die er sich von Gott gemacht hat. Denn der Mensch will nicht, daß Gott Gott ist; er will selber Gott sein (M. Luther). Paulus sagt es mit letzter Härte und Deutlichkeit: Da ist keiner, der Gott sucht, d.h. der nicht letztlich den eigenen Gottesbildern hinterherläuft; der von sich aus offen wäre für den Gott, der sich uns offenbaren will. Sein Urteil lautet: Ein natürlicher Mensch nimmt nicht an, versteht nichts von dem, was des Geistes Gottes ist; denn es ist ihm eine Torheit, und er kann es nicht erkennen (I Kor 2, 14).

M. Luther deckt den Hintergrund dieses unnatürlichen Verhaltens des natürlichen Menschen auf: Der Mensch will eben nicht, daß Gott Gott ist; er will selber Gott sein. Und wo käme dieses Gott-sein-Wollen eher und direkter zum Tragen als in den Begriffen, die er sich von sich, von der Menschheit, von der Welt und eben und v.a. von Gott macht? Kann ein Mensch deutlicher zeigen, daß er sich für die Mitte des Universums, für Gott hält, als dadurch, daß er sogar bestimmt, wie, was und wer Gott ist bzw. zu sein hat? Wenn Gott so ist, den eigenen Vorstellungen entspricht, dann erkennt man ihn an; wenn nicht, dann lehnt man ihn ab. Wer sich so verhält, der macht sich faktisch zum Gott; der ist aber auch töricht. Welcher Gott, der wirklich Gott ist, welcher Schöpfer würde sich von seinem Geschöpf vorschreiben lassen, wie er zu sein hat.

Schließlich aber das Wichtigste: Wer so denkt, redet und sich in seinem Leben auch entsprechend verhält, der läuft aller Wahrscheinlichkeit an Gott und seiner rettenden Hand in Jesus Christus vorbei.

These 12: Der Mensch ist durch und durch Wille zur Macht. Auch sein Verstehen und Interpretieren wollen vollzieht sich nicht anders denn als begriffliche Überwältigung des Anderen (F. Nietzsche)

Der Mensch hat einen natürlichen Hang, sich über die Sprach- und Denk- bis in die Handlungswelt hinein selbst bestimmen zu wollen. Es ist allein eine Frage des Rechtes des Stärkeren, wer sich und seine Vorstellungen, seine Bedeutung und Bedeutungen durchsetzen, wer dem anderen und dieser Welt seine Begriffe aufzwingen und aufprägen darf. Friedrich Nietzsche hat das glasklar erkannt und formuliert. Die ganze Welt incl. der Menschenwelt ist ein Miteinander oder besser: oft genug ein Gegeneinander von Willen zur Macht-im Plural! Wenn sich Menschen verstehen wollen, dann begegnen sich in erster Linie Macht-Zentren, Willen zur Macht. Auch alles Interpretieren, alles Verstehen steht letztlich unter dem Gesetz des Stärkeren. Auch das Verstehen, auch das Interpretieren ist daher letztlich ein Überwältigen des anderen durch meine Kategorien, meine Begriffe, die ich ihm aufzwingen, aufprägen kann und die er sich gefallen lassen muß, weil ich der Stärkere bin. Eine äußerst pessimistische, zugleich aber realistische und im Grunde biblische Perspektive¹⁷ auf den Menschen und die Weise, wie er zu verstehen sucht und wie er sich von daher auch dem Evangelium nähern wird.

III Verkündigung des Evangeliums als apokalyptisches, die gesamte Lebenswelt des Zeugen miteinbeziehendes Konfrontationsgeschehen

Jeder Mensch lebt und denkt in seiner Sprach- und Denkwelt. Als Mensch, der nicht Mensch, sondern Gott; nicht Geschöpf, sondern Schöpfer seiner Bedeutung(en) sein will, setzt der natürliche Mensch seine Bedeutung (sein Ich) und seine Bedeutungen (seine Begriffe und Vorstellungen) absolut. Er maßt sich absolute, göttliche Bedeutung

an, will selbst bestimmen und sich seine eigenen Begriffe von Gott, Mensch und Welt nicht aus der Hand nehmen lassen. Der Mensch wird auch das Evangelium interpretieren, indem er es überwältigt. Wie ist Verkündigung des Evangeliums unter den gegebenen Umständen sinnvoll und möglich?

These 13: Verkündigung des Evangeliums ist nur möglich als Zusammenprall des neuen mit den Gestalten des alten Äons und der sie jeweils repräsentierenden wie leitenden Sprachwelten.

Mit der Aufrichtung des Herrschaftsanspruches Gottes in Jesus Christus ist notwendig eine Konfrontation verbunden. Wir müssen uns gegen alle Versuche wenden, die diese Konfrontation verharmlosen oder gar übersehen.

Wenn es darum geht, nur Jesus Christus zu wissen und ihn als Gekreuzigten (I Kor 2, 2), dann ist dieses Wort vom Kreuz gerade der Stein des Anstoßes, der Testfall, an dem die Apotheose, die Selbst-Vergottung des natürlichen Menschen zerbricht und zufallkommt. Jesus Christus und ihn als gekreuzigt—d.h. so und nur so ist Gott und nur so will er uns begegnen; d.h. alle selbst entworfenen und absolut gesetzten Vorstellungen des Menschen von Gott, von sich selbst und von der Welt müssen zerbrechen und werden zuschanden, weil sie an Gott und seiner Wirklichkeit, am Menschen und seinem Verderben vorbeiziehen.

Damit ist implizit auch schon angesprochen, daß wir uns gegen alle Modelle wenden müssen, die eine Übersetzung des Evangeliums für den sog. modernen Menschen oder eine Vermittlung der frohen Botschaft in den Denkhorizont der Moderne o.ä. zum Ziel haben. Wer eine Hinübersetzung des Evangeliums *quasi* als Ware für möglich hält, der lasse sich noch einmal an das Wort Rosenzweigs erinnern: Übersetzen heißt zwei Herren dienen. Also kann es niemand. Das Evangelium ist nicht ablösbar von der biblisch-hebräischen Sprach- und Denkwelt. Es ist "nicht communicable" wie eine Ware, wie Hamann einmal bemerkt.¹⁸ Im Gegenüber zum lebendigen Gott und im Nachdenken über die Erfahrungen mit ihm hat sich eine Sprache ergeben, hat sich v.a. eine biblische Semantik herausgebildet, ein das Ganze von

Gott, Welt und Mensch umfassendes Geflecht von Bedeutungen ergeben, in dem das Evangelium in der ihm Bedeutung gebenden Sprachgestalt verankert ist und aus dem es nicht einfach herausgelöst werden kann. Die Botschaft von dem Gott, der uns in diesem einen Menschen nahekommmt, die Zielverfehlung aller Menschen auf sich nimmt und durch seine Stellvertretung alle anderen freistellt: Das Alte ist vergangen, Neues, neue Lebensmöglichkeiten sind da! (II Kor 5, 17)—die Botschaft von diesem Retter und dieser Rettung ist bis ins Detail gesättigt mit und bis ins Detail abhängig von spezifisch biblischen Begriffen, die ihrer besonderen Sprach-, Erfahrungs-, Denk- und Handlungswelt zugehören und für sie kennzeichnend sind. Sie ist in ihrem Kern wie in ihren Konsequenzen bezogen auf diese ganz spezifisch biblische Erfahrung von Gott, Mensch und Welt. Um es ganz einfach zu sagen: Was als ein bestimmtes Denken über den Menschen, über Gott und wie er die Welt errettet, in unserer Sprachwelt selbstverständlich zu sein scheint, versteht sich eben nicht von selbst. Unser Denken ist im weltweiten Vergleich ein sehr besonderes Denken. Es verdankt sich der Übernahme und Einübung biblischer Sprach- und Denkwelt. Wenn dem aber so ist, dann kann man das Evangelium von diesem Gott nicht weitergeben, indem man es und die für es kennzeichnende und bestimmende Sprache auflöst in eine andere Sprach- und Denkweise. Dann kommt vielmehr alles darauf an, daß umgekehrt die Sprach- und Denkweise der Adressaten dem Evangelium und seiner Weise, über Gott und die Welt zu reden, anverwandelt wird.

So gibt es etwa hinsichtlich der Sühneleistung Christi keine Vermittlung im Sinne eines Kompromisses oder einer Übertragung in eine anderes, moderneres etc. Denken. Denn an dieser Kategorie, an diesem Begriff der Stellvertretung hängt ja gerade alles. Wenn es so etwas wie Sühne (Existenzstellvertretung) nicht gibt, dann ist das Evangelium gar nicht explizierbar. Seine Adressaten wären um das Entscheidende gebracht, würde man das Evangelium in der Weise in ihr Denken vermittelt, daß man sagte: Stellvertretung? Einer stirbt für einen anderen. Das ist dir natürlich nicht zuzu-

muten! Im Gegenteil! Gerade das ist ihm zuzumuten, denn gerade das bedeutet die Rettung, die große Alternative, die heraushilft, weil sie einen anderen, bisher nicht gesehenen, nicht wahrgenommenen Weg zeigt. Auf diese Veränderung der Sprach- und Denk-Welt des Gegenübers kommt also alles an.

Mit diesem Begriff für unsere (Er-) Lösung ist aber bereits die gesamte biblische Sprach- und Denkwelt im Kern gegeben. Man kann dem modernen Menschen nicht von der Heilsbedeutung Christi reden, ohne von Christi Sühneleistung, seiner Stellvertretung zu sprechen. Man kann von dieser Sühne nicht reden, ohne von der Tatsache verwirklichten Lebens zu reden, die ein Ergebnis der Zielverfehlung, griech. ἀμαρτία, also der Sünde ist. Man kann von Jesus, dem Christus, dem Messias, dem Gesalbten nicht reden, ohne von den vorhergehenden Versuchen Gottes, des Vaters Jesu Christi zu sprechen, seinem Volk nahe zu sein und es aus der selbstverschuldeten Notlage zu retten. Und man kann nur dann das Handeln wie die Verkündigung wie das Selbstverständnis des Christus begreifen, wenn man die Heilsankündigungen kennt, die Gott—je tiefer die Not, umso umfassender—gegeben hat. Hier gilt im Grundsatz: alles oder besser gar nichts. Hier gibt es keine Vermittlung, keine Übersetzung. Hier gibt es nur die Möglichkeit und Notwendigkeit eines allmählichen Hineinfindens, einer Verwandlung unseres Denkens und Lebens in die Sprach-, Denk- und Handlungswelt des Evangeliums hinein.

These 14: Verkündigung des Evangeliums ist nur möglich als Kampf um die Bedeutung Gottes und als Kämpfen um seine Bedeutungen.

Bei jeder Bibel-Übersetzung, bei jeder Evangelisation, bei jedem Gespräch geht es im Grunde nur um die eine Frage: Wer ist Gott? Diese Frage ist freilich sofort in einem doppelten Sinne zu entfalten:

a) Zunächst ist gegenüber allen Anmassungen des Menschen, der seine Vorstellungen von Gott absolut setzt, mit allen argumentativen Mitteln, auch denen der Erkenntnistheorie und Wissenschaftstheorie, um Offenheit und Demut zu ringen.¹⁹ Gerade

die erkenntniskritische Selbstprüfung moderner Philosophie und Wissenschaftstheorie weiß um die Begrenztheit eigener Erkenntnismöglichkeiten und umgekehrt um die Notwendigkeit, jede Erkenntnis, jede Position kritisch in Frage zu stellen. Es gilt, offen zu sein für neue Erfahrungen und Erkenntnisse, die zu einer Korrektur der alten Begriffe und Vorstellungen führen. Heute ist gerade von den Großkopften der Philosophie und Wissenschaftstheorie ein Ruf zu mehr Bescheidenheit zu vernehmen.²⁰ Diese Bescheidenheit und Offenheit respektive ihr geistliches Pendant: Demut und Gottesfurcht sind umso wichtiger, als es die spezifische Weise, wie sich Gott in Jesus Christus zeigt, so leicht macht, an diesem Gott vorbeizugehen und sein Wort zu überhören. Die leise Stimme Jesu hört nur, wer selber keine lauten, großen Worte macht. Diesen demütigen Gott in der Krippe sieht nur, wer sich selber herunterbeugt und demütig wird.

b) Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus mahnt den Menschen, daß er nicht Gott, sondern Mensch ist. Sie ruft den Grundtatbestand der Offenbarung Gottes am Sinai, die Vorbedingung für alles gelingende Leben im Gegenüber zu Gott in Erinnerung: *Ich bin der Herr, dein Gott; du sollst keine anderen Götter haben neben mir.*

Wenn der dreieinige Gott wahrhafter Gott ist, dann—das ist das Zweite—muß uns alles daran liegen, *seine* Begriffe von Gott, Mensch und Welt zur Geltung zu bringen. Wenn ihm die Bedeutung Gott zukommt, dann muß uns alles daran liegen, daß wir uns auf seine Bedeutungen einlassen, auf die Begriffe, die er von uns, von dieser gefallenen Welt und von unserer Rettung hat. Dann ist kompromißlos davon auszugehen, daß Gott mit seinen Vorstellungen vom Menschen recht hat. Dann ist es weiter von entscheidender Bedeutung, sich durch ein Studium der biblischen Schriften mit diesen Begriffen Gottes vertraut zu machen.

Wer das Evangelium in der ihm eigenen Sprachgestalt weitersagt, stößt durch die Sache begründet auf Unverständnis oder auf Mißverständnisse. Es liegt dann nahe, bestimmte Grundtatbestände des Evangeliums zu vermitteln. Solche Vermittlung

in den Verstehenshorizont des Gegenübers hinein vollzieht sich in der Tradition René Descartes als immer weitergehende Elementarisierung. Wir nehmen einen nicht verstandenen Sachverhalt so lange auseinander, bis nur noch elementare, leicht und von jedem einsehbare Sachverhalte übrigbleiben.²¹ Unausgesprochene Voraussetzung des ganzen Verfahrens ist freilich, daß alle letztlich denselben Horizont haben.

Ein solches Vermittlungs- und Elementarisierungsverfahren steht nun seinerseits in einem elementaren, nicht zu überbrückenden Widerspruch zu der Einsicht, daß es diesen gemeinsamen Horizont nicht gibt, weil sich Sprach- und Denkwelt des alten und neuen Äon nicht vermittelbar unterscheiden. Ein solcher Versuch der Vermittlung durch Elementarisierung kann nur gelingen um den Preis, daß verloren ist, was zu vermitteln war. Wenn der Andere, dem Evangelium Fremde nach einem solchen Versuch, das Evangelium in seinen Horizont hineinzuvermitteln, begriffen hat, dann hat er nur begriffen und verstanden, was er ohnehin schon wußte. Dann ist aber die Substanz, die in seinen Horizont hinübersetzt werden sollte, schon beim Übersetzen verloren gegangen. Die gute Botschaft sagt dann nichts Neues, nichts, was sich der Adressat nicht auch hätte selber sagen können. Damit ist weder dem Empfänger noch dem Evangelium ein Dienst getan.

Oft dominiert die Sorge, der Andere könne nicht verstehen, worum es im Evangelium geht. Aber ist diese Sorge nicht Kleinglaube, der nur auf sich und die eigenen Möglichkeiten schaut, aber nicht auf Gottes Geist vertraut und mit seinen Möglichkeiten rechnet? Verführt diese Angst nicht auch dazu, den positiven, für das Evangelium ja geradezu konstitutiven Sachverhalt zu übersehen, daß das, was retten kann, wenn der Mensch sich nicht mehr selbst helfen kann, doch tatsächlich nur das Fremde, das ganz Andere ist, eben nicht das, was er ohnehin schon weiß, sondern das, was er eben noch nicht weiß, noch nicht kennt, was seinen Horizont entscheidend öffnet und ändert.

Mißverständnisse wie Unverständnis sind auszuhalten. Theologisch sind diese Be-

gleitumstände als das zu nehmen, was sie sind: Zeichen der dem verlorenen Sünder ja gerade fremden und also solche notwendig unverständlichen Wirklichkeit des lebendigen Gottes.

So ist z.B. was Sünde ist, nicht zu begreifen in einem bloß moralischen Denk- und Sprachhorizont. Es ist zu errahnen nur, wenn wir auf das Kreuz Christi sehen und wenn uns dort aufgeht: so tief war auch ich von Gott, der Quelle des Lebens getrennt, daß dieser Tod Christi nötig war, mich auszulösen.

Alles an der guten Botschaft wäre verloren, wenn das, was helfen soll, eingeebnet wird in den Horizont dessen, der sich doch in seinem Horizont gerade nicht zu helfen weiß und der eben darum neue Horizonte, neue Perspektiven sucht, nach dem Neuen, dem ganz Anderen des Evangeliums Ausschau hält.

Umgekehrt kommt es darauf an, dem Anderen unter Gebet und Flehen *einen Blick zu ermöglichen* auf die ganz andere, die ihm notwendig fremde, die göttliche Perspektive, die Begriffe, die Gott von seinem Leben hat und die—das kann ja gar nicht anders sein—seinen Begriffen widerstreiten.

Wer diesem Streit ausweicht, ist nicht geschickt zum Reich Gottes. Es ist darum nicht eine Möglichkeit, sondern eine Notwendigkeit, wie Gerhard Ebeling schreibt, zu lernen, gerade im Kontext der Moderne und der zunehmenden Säkularisierung von der biblischen Sprache guten Gewissens Gebrauch zu machen.²²

These 15: Verkündigung des Evangeliums ist nur möglich als Sich-Einlassen und als Einübung in die hebräisch-biblische Sprachwelt. Seid nicht gleichförmig dieser Welt, sondern werdet verwandelt durch die Erneuerung eures Sinnes (Röm 12, 2).

Seid nicht gleichförmig dieser Welt, diesem Äon, diesem Zeitlauf, d.h.: Passt euch nicht den Schemata, den Denkstrukturen und den Sprachwelten der Leute an, die vom lebendigen Gott nichts wissen. Laßt euch vielmehr ein auf eine Veränderung eurer Vernunft, eurer Sprachwelt, Eurer Begriffe, indem ihr euch verwandelt, adaptieren lasst an Gott und *seinen Willen, sein Denken, seine Begriffe*.

Christen müssen sprachfähig werden. Sie

müssen mehr in die Lage gesetzt werden, ihren Glauben auszusprechen und zu verantworten.²³ Solche Sprach- und Argumentationsfähigkeit gewinnt nur, wer sich bewußt und reflektiert auf die biblische Sprachwelt und ihr Gotteszeugnis einläßt, sich diesem anverwandelt und dann auch öffentlich mit ihm umgeht.

Es versteht sich von selbst, daß nicht an ein Nachbeten einer erstarrten Sprache Kanaans gedacht ist. Ziel ist nicht eine tote, in ihrem Zusammenhang nicht begriffene Formelsprache. Das Problem einer solchen Sprache Kanaans kann nicht darin bestehen, daß sie als solche für einen Draußenstehenden nicht einfach zugänglich ist. Das kann ja nicht anders sein. Das Problem besteht vielmehr darin, daß ein solcher Sprachgebrauch oft formelhaft und leer, tot, weil nicht angeeignet wirkt. Abzulehnen ist ein Sprachgebrauch, dem kein Zusammenhang mit einem Leben mehr abzuspüren ist, wobei dieses Leben ruhig ein ganz anderes als mein Leben, ein Leben sein darf, daß ich zunächst nicht verstehe.

Bezogen auf die Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums heißt dies: Entscheidend ist, daß die benutzte Sprache in ihrem Lebenszusammenhang die biblische Sprachwelt zur Geltung bringt, repräsentiert. Das kann auch in einer sehr altertümlichen Sprachgestalt geschehen, wenn diese nur in Verbindung mit biblisch bezeugter Wirklichkeit ein-gesehen werden kann.

Der Zeuge muß den Mut haben, Sachverhalte auszusprechen, die der Andere nicht unmittelbar verstehen muß. Schon die Tatsache, daß er nicht versteht, daß ihm also zugemutet wird: du kennst dich in den Sachen mit Gott vielleicht doch nicht so gut aus, wie du bisher angenommen hast, schon diese Erfahrung ist Teil der befreienden Begegnung mit der frohmachenden Botschaft. Schon die Erfahrung: hier kommt im Zusammenhang mit Gott etwas Fremdes entgegen, ist bereits Teil des Evangeliums.

Dieses Evangelium, das vielleicht selbst noch nicht zugänglich ist, wirkt umso glaubwürdiger, je mehr das Leben des Menschen, der es bezeugt, in seinem Zusammenhang mit dieser Botschaft einsichtig und nachvollziehbar ist.

These 16: Verkündigung des Evangeliums ist

nur möglich als lebhafter Gottesdienst, der die biblische Bedeutung Gottes als Herr und seine Begriffe von Gott, Mensch und Welt in ihrer ganzen Andersartigkeit profiliert und verdeutlicht.

Wenn jemand meine Sprache nicht versteht oder ein bestimmtes Wort nicht kennt, dann ist es der naheliegendste und beste Weg, auf etwas zu zeigen, was dieses Wort bezeichnet. Der entsprechende Gegenstand bedeutet dieses Wort, dieses Wort wiederum weist auf diesen Gegenstand hin. So kann man auf das (Alltags-)Leben deuten, um dem Bedeutung zu geben, was der andere, der dem Evangelium fremd gegenübersteht, zunächst nicht verstehen kann, weil es Teil einer anderen, ihm fremden und noch verschlossenen Sprach-Welt ist.

Paulus gebraucht in diesem Zusammenhang das schöne Bild vom Brief (II Kor 3, 3). Der Brief ist nicht der Absender, aber er hat eben darin sein Wesen, daß er für diesen Absender steht. Christen sind ein Brief Christi. Sie stehen ein Stück weit für das, was Gott, Reich Gottes, Friede, Erlösung ist. Linguistisch ausgedrückt: Sie repräsentieren in und mit ihrem Leben die Semantik vom Reich Gottes.

Seid nicht gleichförmig! Paßt euch nicht den Schemata, den Strukturen dieser Welt an! D.h.: bringt die Bedeutung dessen, was ihr mit euren Worten aussagt, durch euer Leben so profiliert wie nur möglich zum Ausdruck! Die Andersartigkeit und die Fremdheit schadet nicht, im Gegenteil! Euer Leben, das ja anders ist, macht ja so erst deutlich, was ihr unter Gottes Herrschaft versteht und als was ihr sie erfährt. Es kann ja gar nicht anders sein, als daß die Außenstehenden, dem Evangelium fremden, die Nicht-Gläubigen, die noch Teil dieses alten Äons sind, die Wirklichkeit des neuen Äons und die Sprache, in dem sich diese Wirklichkeit spiegelt, nicht gleich verstehen. Umso wichtiger ist es, daß euer Leben euer Wort zum Zeugnis, zum Hinweiser auf Christus werden läßt. Darum sollen Christen, wie Paulus es ausdrückt, ihre Leiber darstellen, ausstellen als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer, also als ein ganzheitlich dieser Ausrichtung auf Gott und seinen Willen unterworfenen Zeichen. Das, so Paulus, ist ein vernünftiger Gottesdienst, ein Gottesdienst, der Sinn macht im Alltag der Welt.

Unter Bezug auf die *veritas hebraica* könnte man formulieren: Christen sollen im hebräisch-biblischen, nicht aber im deutschen Sinne Worte machen. Sie sollen das Wort Gottes nicht nur verbal proklamieren; es soll und darf vielmehr als Ereignis (*dabar*) laut werden in ihrem Leben und durch es hindurch.

These 17: Verkündigung des Evangeliums ist nur möglich in der Autorität des bittenden und in der Kraft des in uns wohnenden Heiligen Geistes.

Als Zeugen für Christus nehmen unsere Leben an der Lebensbewegung des Wortes Gottes, an seinem spezifischen Schicksal teil. Inmitten eines Äons, in dem alles, auch unsere geistliche Erkenntnis, nur Stückwerkcharakter besitzt; in der der Gott dieser Welt den Menschen den Sinn, die Vernunft verblendet hat (II Kor 4, 4), ist das Evangelium von vornherein—also nicht erst heute—*nur ein Wort unter anderen*. Und es ist noch nicht einmal ein besonders attraktives, gewiß kein fröhliches, schon gar kein spaßiges Wort, sondern eben das Wort vom Kreuz, ein Wort, das ebenso umkämpft and übertönt, dem ebenso widersprochen und Widerstand geleistet wird wie dem Wort des Herrn selbst, wie dem Herrn selbst. Dieses Wort und das an ihm orientierte Zeugnis-Wort ist zwar ein vollmächtiges, es ist aber kein Machtwort. Das ist solange ein Unterschied, bis alle Zungen angesichts der Offenbarung Jesus Christi bekennen müssen, daß er der Herr ist (Phil 2, 11).

Das Zeugenwort und d.h. das Lebens-Zeugnis als auf die Wirklichkeit Christi hinweisendes Zeugnis ist aber nicht nur deshalb ein schwaches Wort, weil es ein Wort ist, das man überhören oder dem man sogar widersprechen kann.

Der tiefste Grund seiner Schwäche liegt darin, daß es als Zeugnis-Wort nicht seine Autorität in sich hat. Der Botschafter ist als Privatperson uninteressant. Seine Privatmeinung zählt nicht. Alles Interesse am Botschafter, auch aller Respekt vor ihm, alle seine Autorität resultiert aus seiner Sendung, leitet sich her von dem, der ihn beauftragt und der ihn befähigt; der ihn ausrüstet und der ihn auch mit Kraft versehen muß. Botschafter sein an Christi statt, d.h.: ganz angewiesen sein auf Christus. Es gilt für dieses besondere Zeugnis der Grundsatz: Wo der Bote aus eigener Kraft

redet und handelt, verliert er seine Bevollmächtigung. Wo er aus sich leben will, aus eigener Kraft und Autorität leben will, lebt er nicht mehr aus dem, der ihn sendet. Das Angewiesensein, das nicht-aus-sich-leben-Können, die Hilflosigkeit ist sozusagen institutionalisiert. Laß dir an meiner Gnade genügen. Denn meine Kraft wird in Schwachheit, in deiner Schwachheit, vollbracht (II Kor 12, 9). Das ist der Grundsatz eines geistlichen Lebens und damit auch Grundsatz eines Lebens im Antworten wie im Ver-antworten des Wortes Gottes inmitten des alten Äons.

Als auf Gottes Wort Antwortende und sein Wort Verantwortende halten Christen die Ohnmacht Gottes in dieser Welt mit ihm aus. Als Zeugen und Botschafter dieses Wortes nehmen sie an dieser seiner Ohnmacht teil.

These 18: Verkündigung des Evangeliums ist nur möglich im Wissen um den Schrecken des Herrn.

Da wir den Schrecken des Herrn kennen, überreden wir die Menschen (II Kor 5, 11),—so sagt es Paulus ausgerechnet in dem Kapitel, das wie kein anderes von der Versöhnung der Welt in Christus spricht. Offenbar hebt das eine das andere durchaus nicht auf. Weil wir den Schrecken des Herrn kennen, überreden wir die Menschen. Obwohl Paulus sehr genau weiß, welche Grenze, welche Abgründe den natürlichen Menschen vom Verstehen des Evangeliums trennen, gibt es etwas, was ihn trotzdem zur Rhetorik treibt, zur Kunst der Überredung, des Überzeugens mit allen Mitteln. Dieses eine ist das Wissen um den Schrecken des Herrn. Wenn man sieht, was es zu vermeiden und zu verhindern gilt, dann ist sogar dieses Mittel recht, so könnte man den Sprachgebrauch des Paulus und den Rückgriff auf einen wichtigen Begriff der sonst ja von ihm eher kritisch gesehenen Rhetorik interpretieren. Hauptsache, ein Mensch kehrt um, läßt sich versöhnen, nimmt die gewährte Versöhnung in Anspruch, läßt sie auch für sich gelten.

Paulus sagt nicht: weil wir den Schrecken des Herrn kennen, darum erzählen, überreden wir die Menschen unter Hinweis auf diesen Schrecken und unter Ausmalung der entsprechenden Höllenfeuer. Auf Grund dieser Aussage des Paulus ist eine Korrektur mehrerer

Einstellungen nötig, die sich landläufig ziemlich eingeschliffen haben:

1. Der Schrecken des Herrn, das Gericht über die Sünde, der Zorn des heiligen Gottes über die Zielverfehlung des Menschen ist sehr wohl Thema. Es steht zwar nicht im Mittelpunkt, dafür aber im Hintergrund der Verkündigung. Ich kann ja vom Evangelium nur reden, wenn ich auch vom Gericht rede. Der Schrecken des Herrn steht zwar nicht im Vordergrund der evangelistischen Ausführungen. umsomehr ist er Movens der Arbeit des Evangelisten. Von der Hoffnung oder gar Überzeugung einer endlichen Allversöhnung ist hier nicht die Rede. Sie vermag Evangelisationspraxis in all ihrer Mühe nicht zu begründen.

2. Die Hoffnung oder gar Überzeugung von einer endlichen Allversöhnung ist aber auch sachlich inadäquat. Wenn man an das Weinberg-Gleichnis und an den Satz Hamanns: Gott hat sich nach aller vorangehenden Anstrengung in Jesus Christus aus dem Othem geredt, denkt, dann ist ganz drastisch zu fragen: *Kann Gott noch mehr tun? Kann Gott noch mehr können? Was könnte er mehr tun, als seinen Sohn zu senden zur Rettung der Welt? Muß man nicht aus der Logik der Sache heraus davon ausgehen, daß Gott in der Sendung seines Sohnes an die Grenzen selbst seiner Möglichkeiten gelangt ist? Was sollte er denn noch machen können, wenn jemand selbst an dieser Rettung, selbst an dieser größten Nähe Gottes vorbeigeht? Angesichts dieser unüberbietbaren Nähe Gottes kommt alles darauf an, nicht auch noch den Sohn Gottes mit Füßen zu treten (Hebr 10, 29).*

3. Verkündigung im Wissen um den Schrecken des Herrn bedeutet, darum wissen, daß Versöhnung der Welt mit Gott eben nicht einfach heißt: es gibt diesen Schrecken nicht mehr. Paulus fährt ja bezeichnenderweise nach der Feststellung der Versöhnungstat Gottes in Jesus Christus fort: Darum bitten wir an Christi Statt: Laßt euch versöhnen mit Gott!

Das Kreuz hebt das Gericht nicht auf, sondern ist eine Maßnahme Gottes angesichts des gerechten und notwendigen Gerichtes. Alles kommt offenbar darauf an, in den neuen Äon hineinzukommen, der in Christus allen, auch den Heiden, offensteht. Alles kommt offenbar darauf an, an diesem neuen Äon teilzuhaben. Einen Heilsuniversalismus ertritt

das Neue Testament an keiner Stelle. Vielmehr bleibt es bei den beklemmenden und darum motivierenden Distinktionen: Wer den Sohn hat, hat das Leben: Wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht (I Joh 5, 12). Jeder Geist, der Jesus Christus im Fleisch gekommen bekennt, ist aus Gott, und jeder Geist, der nicht Jesus bekennt, ist nicht aus Gott (I John 4, 3). Offenbar ist es also *nach* wie *vor* der Versöhnung möglich, den Sohn nicht zu haben, nicht aus Gott zu sein, das ewige Leben nicht zu haben. Es wäre der schlimmste Fall falsch verstandener Humanität und das schlimmste Mißverständnis dessen, was Toleranz im besten Falle sein kann, an dieser Stelle realitätsblind zu sein und die eindeutigen Sachverhalte zu verschweigen.

These 19: Verkündigung und Sieg des Evangeliums ist möglich allein in der Kraft des Heiligen Geistes.

Martin Luther sagt: Glauben heißt, Gott recht geben; Gott darin recht geben, daß dieser Tod, diese Gottverlassenheit Jesu am Kreuz nötig war, weil er dort eben *meinen* Tod *meine* Gottverlassenheit erlitten, weil er dort eben den Fluch auch *meiner* bösen Taten auf sich gezogen und genommen hat. An das Kreuz Christi glauben heißt: im Schicksal Christi das eigene Schicksal erkennen, heißt anerkennen: dieser Tod, diese Gottverlassenheit—das ist im Grunde meine Situation vor Gott oder besser: ohne Gott!

Frage: Wer kann das? Wer kann so etwas zugeben? Bei wem türmen sich nicht gerade an dieser Stelle die größten Hindernisse auf? Sind wir denn wirklich so schlecht?—so heißt es dann, und Sünde wird mit Moral verwechselt.

Solch einen Widerstand überwindet nur, wem die Augen geöffnet werden—nicht durch menschliche Anstrengung, eigene Kraft oder Ausdauer, sondern durch Gottes Kraft, der allein die Verkrümmung, das schuldhaftige Auf-sich-Bezogen-Sein des Menschen aufzubrechen vermag.

Analoges gilt auch hinsichtlich der Bedeutung der Argumentation für die Verkündigung des Evangeliums. Unsere Gottesbeziehung stellt in der Praxis wie in der Theorie eine äußerst logische und einsichtige Angelegenheit dar. Dennoch haben es viele Christen schon erfahren: bei allem Argumentieren für Jesus Christus, für die Auferstehung u.a. kommt

man oft an eine argumentativ nicht mehr zu überwindende, weil in ihrem Charakter existentielle Grenze. Es ist wichtig, mit Hilfe von guten Argumenten falsche Barrieren gegen den Glauben zu beseitigen und dem Gegenüber so ganz klar zu machen: Verstecke dich nicht! Letztlich zählt dein *Wille* und der Mut, dich auf diesen Jesus Christus einzulassen. *Daß* der Angesprochene sich aufmacht, das haben Zeugen nicht in der Hand. Das geschieht allein unter der Mitwirkung des Geistes, auf dessen Tragen und Durchtragen, Hilfe und Mithilfe, Ermutigung und Trost sie in ihrem Leben als Brief-Träger so sehr angewiesen sind, daß der Heilige Geist es immer erneut als der Weisheit letzter Schluß in Erinnerung bringen und halten muß, was doch die Basis alles Antwortens und Verantwortens des Wortes Gottes ist: ... nicht daß wir von uns aus tüchtig wären ... als aus uns selbst, sondern unsere Tüchtigkeit ist von Gott, der uns auch tüchtig gemacht hat zu Dienern des neuen Bundes (II Kor 3, 5f.).

1 F. Heiler: *Die Religionen der Menschheit*, (hg. von K. Goldhammer, Stuttgart 1991), 74.

2 Einen Überblick verschafft W. Weischedel: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus* (2 Bde., darmstadt), 1972. Vielfach ergibt sich der Gottesgedanke als Postulat anderer, vorausgesetzter Annahmen. Dies ist ein Grund dafür, daß er so unpersönlich und gedankenblau wirkt. Im Gegensatz dazu gründet sich religiöse Gotteserfahrung auf ein konkretes Widerfahrnis. Christlicher wie jüdischer Gottesglaube sind begründet in einem ihnen vorausgehenden kontingenten, nicht aus irgendwelchen Gegebenheiten oder Theorien ableitbaren Handeln und—s.u.—Reden Gottes, das in seinem Anredecharakter von vornherein personale Qualität besitzt.

3 'Aesthetica in nuce. Eine Rhapsodie in 'kabbalistischer prose', in: ders.: *Sämtliche Werke* (Hist.-krit. Ausgabe v. J. Nadler, Bd. 2 Wien 1950), (-N II), (195–217) 213.

4 M. Luther: *Disputation gegen die scholastische Theologie* (Sept. 1517), These 17.

5 E. Jüngel; 'Die Autorität des bittenden Christus. Eine These zur materialen Begründung der Eigenart des Wortes Gottes. Erwägungen zum Problem der Infallibilität in der Theologie', in: ders.: *Unterwegs zur Sache* (Theol. Bemerkungen, München 1972) 179–188.

6 Vgl. zum Gesamtzusammenhang des Wirkens

- Gottes in einer ihn ablehnenden Welt: H. Hempelmann: 'Gottes Ohnmacht in der Welt als spezifische Weise seines herrschaftswirkens. Eine biblisch-trinitarische Bestimmung', in: *ThBeitr* 22. Jg. (1991), 293–319.
- 7 Ebd., 199.
- 8 'Die Schrift und Luther', in: ders.: *Die Schrift. Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, hg. von K. Thoeme, Königsstein/Ts. 1984, (51–77) 51.
- 9 'Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts (1830–1835)', in: ders.: *Werke in fünf Bden.*, (Bd. III Schriften zur Sprachphilosophie, hg. von A. Flitner u. K. Giel, Darmstadt 1979) 368–756.
- 10 Schon Hamann wußte, daß eine Sprache immer Ausdruck einer Lage ist: Absicht, Zeit, Ort eines Autors sind alles Bestimmungen seines Ausdruckes. Hof, Schule, Handel und Wandel, geschlossene Zünfte, Rotten und Sekten haben ihre eignen Wörterbücher! (Aus dem ersten hellenistischen Brief, in: N II, (169–173) 173). Zur Bedeutung von Erfahrungen für das Verstehen von Bedeutungen sagt F. Nietzsche: Es genügt noch nicht, um sich einander zu verstehen, daß man dieselben Worte gebraucht; man muß dieselben Worte auch für dieselbe Gattung innerer Erlebnisse gebrauchen, man muß zuletzt seine Erfahrung miteinander *gemein* haben. Deshalb verstehen sich Menschen eines Volkes besser untereinander, als Zugehörige verschiedner Völker, selbst wenn sie sich der gleichen Sprache bedienen; oder vielmehr, wenn Menschen lange unter ähnlichen Bedingungen (des Klimas, des Bodens, der Gefahr, der Bedürfnisse, der Arbeit) zusammengelebt haben, so *entsteht* daraus etwas, das 'sich versteht', ein Volk. (F. Nietzsche: 'Jenseits von Gut und Böse', in: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, (Bd. 5 München—Berlin/New York 1980), (9–243) 221).
- 11 Zur Bedeutung der Sprache für das Denken habe ich Stellung genommen in: 'Veritas hebraica als Grundlage christlicher Theologie. Zur systematisch-theologischen Relevanz der biblisch-hebräischen Sprachgestalt', in: K. Haacker/H. Hempelmann: *Hebraica Veritas. Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe*, (Wuppertal 1989) 39–78, bes. 39–46.
- 12 Vgl. schon den frühen Tractatus logico-philosophicus, etwa 5.6: *Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt. Im Spätwerk sind v.a. die Philosophischen Untersuchungen (Oxford 1953) zu vergleichen.
- 13 Diese Überlegung soll nicht einer feministischen Enteignung des biblischen Wortschatzes Vorschub leisten. Die hebräisch-biblische, an der Kontingenz der Inkarnation Gottes im *Sohn* orientierte und durch sie bestimmte Semantik ist unaufgebbbar und unaustauschbar. Wir müssen uns aber angesichts der verschiedenen Sprachwelten fragen, wie sie dem Adressaten verdeutlicht oder besser: wie der Adressat in diese biblisch-hebräische Sprachwelt hineingeholt werden kann.
- 14 Die Bedeutung eines Wortes erschließt sich nicht durch eine isolierte Betrachtung, sondern durch seinen Gebrauch in der Sprache. Darum sind die Wortverbindungen, in denen ein Wort vorkommt, von herausragender Bedeutung, wenn es darum geht, die Bedeutung, die Semantik eines Wortes aufzuhehlen.
- 15 ... das ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache, 'Metakritik über den Purismus der Vernunft (1784)', in: ders. *Sämtliche Werke ...* (Bd. III, Wien 1951), (281–289) 286.
- 16 Man vgl. zur Illustration in Grimms Deutschem Wörterbuch die Belege zu Jude etc. . (Vgl. Bd. 10, 2354–2362).
- 17 Vgl. die Belege und die Begründung der These einer letzten Konvergenz bei Hempelmann: *Gott —ein Schriftsteller! Johann George Hamann über End-Äußerung Gottes ins Wort der Heiligen Schrift und ihre hermeneutischen Konsequenzen* (Wuppertal 1988), 25–28.
- 18 Vgl. O. Bayer: 'Nicht communicable wie eine Ware. Zu Hamanns Bedeutung für die Homiletik', in: *Zeitschrift für Gottesdienst und Predigt*, 6, Jg. (1988), H. 6, 27–31. Zur Kritik am Modell einer Umsetzung bzw. Vermittlung vgl. Hempelmann: *Gott ein Schriftsteller*, 56–60.
- 19 Die konstitutive Bedeutung von Offenheit bzw. Demut für die Erkenntnis und Erkenntnistheorie habe ich erläutert in dem Art. 'Erkennen/Erkenntnis', in *Das große Bibellexikon*, (Bd. 1, hg. von H. Burkhardt u.a., Wuppertal/Gießen 1989), 325–332.
- 20 Vgl. v.a. die Philosophie des Kritischen Rationalismus (K. R. Popper und als führender deutscher Vertreter Hans Albert), für den es gilt zu erkennen unter der Voraussetzung der Fehlbarkeit der menschlichen Vernunft.
- 21 Vgl. R. Descartes: *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, Regel 8 und 9. Zur Sache: Hempelmann: *Veritas hebraica*, 69.70.—Wenn wir *unterschiedliche* Sprach- und Denk- und Lebenswelten voraussetzen müssen—und die in Kreuz Christi als Aufstand des Menschen gegen Gott begründete apokalyptische Ausrichtung des Neuen Testaments läßt uns keine andere Wahl!—, dann kann und darf das Ziel einer Kommunikation gerade nicht die Einebnung der Horizonte, die Reduktion der dem anderen nicht verständlichen Sachverhalte auf auch ihm evidente Zusammenhänge sein!

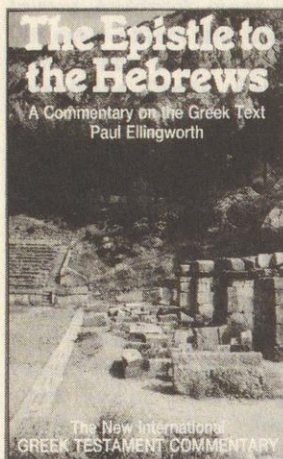
- 22 *Reformation einst und jetzt. Erwägungen in ent-
wurzelter Zeit*, ((EKD—Texte; Nr. 30) Hannover
1990), 16.
- 23 Vgl. Theo Sorg.: 'Zwischen Säkularität und
Religiosität. Volkskirche in den neunziger

Jahren', in: *ThBeitr* 21.Jg. (1990), (65–77) 71;
ders.: 'Einladende Kirche. Stichworte zum Thema
Gemeindeaufbau', in: *ThBeitr* 22. Jg. (1991),
(7–20) 14f.

NEW INTERNATIONAL GREEK TESTAMENT COMMENTARY

Edited by Donald A. Hagner & 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.

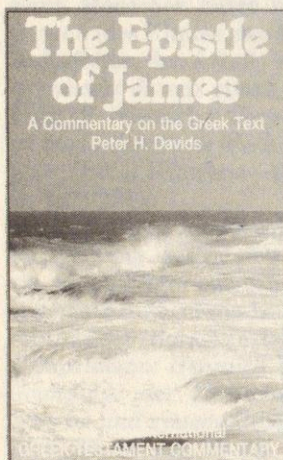


I. Howard Marshall: *The Gospel of Luke*
ISBN-0 85364 195 1 – 928 pp. £29.99 net

F. F. Bruce: *The Epistle to the Galatians*
ISBN-0 85364 299 0 – 325 pp. £19.99 net

Peter T. O'Brien: *The Epistle to the Philippians*
ISBN-0 85364 531 0 – 600 pp. £26.99 net

Charles A. Wanamaker: *The Epistle to the Thessalonians*
ISBN-0 85364 510 8 – 352 pp. £22.99 net



George W. Knight III: *The Pastoral Epistles*
ISBN-0 85364 532 9 – 560 pp. £25.99 net

Paul Ellingworth: *The Epistle to the Hebrews*
ISBN-0 85364 534 5 – 864 pp. £27.99 net

Peter H. Davids: *The Epistle of James*
ISBN-0 85364 334 2 – 264 pp. £17.99 net



THE PATERNOSTER PRESS

PO Box 300 Carlisle
Cumbria CA3 0QS UK



- **The Spirituality of Klaus Bockmuehl: His Practice and Teaching on Listening to God**
- *La spiritualité de Klaus Bockmühl. Son Enseignement et sa pratique de l'écoute de Dieu*
- *Die Spiritualität in Lehre und Leben Klaus Bockmühls*

Arthur Dicken Thomas, Jr., Washington DC., USA.

RÉSUMÉ

Klaus Bockmühl (1931–1989), défenseur de la théologie luthérienne et calviniste, a, dans son dernier ouvrage *A l'Ecoute du Dieu qui parle*, (Hören auf den Gott, der redet), avancé l'affirmation controversée : 'quand les gens écoutent, Dieu parle'. La spiritualité de Bockmühl mérite qu'on y soit très attentif, car il était l'un des théologiens évangéliques les plus marquants dans le monde germanophone au cours des dernières décennies. Il a enseigné la théologie à la Faculté de St Chrischona près de Bâle (1971–77) et au Regent College de Vancouver au Canada (1977–89). Peu avant d'apprendre qu'il était atteint du cancer, Bockmühl fut informé de la création, par un groupe de chrétiens évangéliques, d'une chaire spéciale de théologie subventionnée, à l'université de Bâle, dont on souhaitait qu'il soit le premier titulaire. Vu sa santé défaillante, ce projet ne put se réaliser. Il a publié 24 ouvrages en allemand et en anglais, sans compter des dizaines d'articles et de traités. Plusieurs de ses livres ont été traduits en hollandais, en italien, en portugais, en finlandais et en français. Bien que ses oeuvres de théologie systématique et d'éthique soient mieux connues, avant de mourir il choisit de publier *A l'Ecoute du Dieu qui parle* comme son testament pour l'Eglise.

Le présent article présente la thèse de Bockmühl. La première partie considère trois mouvements qui, dans sa jeunesse (1931–61), ont influencé sa pratique de l'écoute de Dieu : le piétisme allemand de A. H. Francke et Wilhelm Busch; le Réarmement Moral de Frank Buchman et Alan Thornhill, et la spiritualité médiévale de St Augustin et de Bernard de Clairvaux. On y trouve des détails sur la conversion de Bockmühl, en 1946 ou 1947, lors des retraites pour la jeunesse de

Wilhelm Busch à Hespital. L'auteur montre comment Bockmühl a pris la défense du modèle piétiste pour l'Eglise d'aujourd'hui, comment il a adopté le principe du mouvement du Réarmement Moral qui consiste à se laisser conduire par Dieu. Il évoque ses relations avec Karl Barth et Jürgen Moltmann, sa consécration comme pasteur de l'Eglise nationale allemande en 1961, et son désir de corriger un déséquilibre dans l'enseignement de Luther et de Calvin sur l'écoute de Dieu, en s'inspirant d'exemples bibliques ou de pratiques du Moyen-Age.

La seconde partie présente son enseignement sur le discernement de la volonté de Dieu d'après des principes bibliques, et montre comment il l'a appliqué dans les circonstances qui ont marqué la fin de sa vie, de 1961 à 1989: sa controverse à Bâle au sujet de l'homosexualité, qui lui a coûté son habilitation sous Henrick van Oyen, sa critique énergique du marxisme, à l'université de Heidelberg, qui provoqua l'opposition de la communauté protestante des étudiants d'Allemagne, mais où l'appui de la mission évangélique parmi les étudiants lui évita d'être destitué de sa charge d'aumônier de l'université; puis son ministère à St. Chrischona et sa nomination au Regent College. Enfin, son expérience de la grâce de Dieu au cours de sa dernière maladie, et son expérience de l'amour divin, renouvelées par la lecture des écrits de Julien de Norwich, et par son amitié avec James Houston, professeur de théologie spirituelle au Regent College.

La spiritualité de Bockmühl suivait la voie évangélique et piétiste de la méditation, en insistant sur le fait que le moyen le plus sûr pour découvrir la volonté de Dieu est de sonder l'Ecriture. Cependant il faisait un pas de plus

que la plupart des protestants en enseignant que les croyants peuvent percevoir ce que Dieu les appelle à faire s'ils sont fidèles dans la méditation de l'Écriture et la recherche, dans la prière, de la volonté de Dieu. Celle-ci peut leur devenir claire pour savoir à quels péchés renoncer, comment écrire des livres ou préparer des messages, quel réconfort trouver dans l'épreuve et quelles tâches accomplir dans la famille et dans la société. Dans cette écoute jointe à la prière, Bockmühl avait constaté que des idées perspicaces lui venaient qui ne dériveraient pas de la seule raison.

Bockmühl voulait que sa vie de piété aille au-delà d'une simple méditation discursive de l'Écriture visant à appliquer le sens original de celle-ci à sa propre vie. Tout en préférant la

méditation et la prière à partir d'un texte sacré, il recherchait aussi l'expérience que d'autres appellent la contemplation, ou la concentration aimante de l'âme entière sur Dieu d'une façon toute simple. Il enseignait que nous pouvons aimer Dieu directement et ressentir son amour. Son journal personnel révèle une grande intimité avec Dieu dans la ligne du piétisme, et un plaisir à contempler Dieu, inspiré des auteurs mystiques du Moyen-Âge. Aux yeux de Bockmühl, cette approche de l'écoute de Dieu impliquait la régularité dans la pratique de la piété, la purification du péché, la direction divine dans l'emploi du temps, la consolation dans l'épreuve, l'amour pour Dieu et pour le prochain.

ZUSAMMENFASSUNG

Klaus Bockmühl (1931–1989), ein Vertreter lutherischer und calvinistischer Theologie, stellte in seinem letzten Buch Hören auf den Gott, der redet, die umstrittene Hypothese auf, daß, wenn Menschen zuhören, Gott auch redet. Bockmühls Spiritualität verdient besondere Beachtung, weil er einer der prominentesten deutschsprachigen evangelikalischen Theologen der letzten Jahrzehnte war. Er war Theologieprofessor am Prediger- und Missionsseminar St. Chrischona in Basel (1971–77) und am Regent College, Vancouver, Kanada (1977–89). Kurz bevor er von seiner Krebserkrankung erfuhr, wurde Bockmühl mitgeteilt, daß eine Gruppe von Evangelikalen eine Stiftungsprofessur für Theologie an der Universität Basel eingerichtet hatte und ihn dafür vorschlagen wollte. Seine Erkrankung machte dieses Vorhaben unmöglich. Vierundzwanzig Werke Bockmühls sind in englisch und deutsch erschienen, neben dutzenden kürzeren Schriften und Artikeln. Viele seiner Bücher wurden auf holländisch, italienisch, portugiesisch, finnisch und französisch übersetzt. Obwohl er besser für seine Arbeit in systematischer Theologie und Ethik bekannt ist, beschloß der sterbende Bockmühl, das Buch Hören auf den Gott, der redet als eine Art Testament und letzten Willen an die Kirche zu schreiben.

Dieser Artikel analysiert Bockmühls

Hauptaussagen in diesem Buch. Der erste Teil untersucht drei Bewegungen, die seine Lebensführung im Hören auf Gott während seiner frühen Jahre (1931–61) prägten: der deutsche Pietismus A. H. Franckes und Wilhelm Buschs, das Moral Re-Armament Frank Buchmans und Alan Thornhills und die mittelalterliche Spiritualität von Augustin und Bernhard von Clairvaux. Unter anderem behandelt dieser Abschnitt seine Bekehrung im Jahre 1946 oder 1947 bei einer von Buschs Jugendfreizeiten in Hespital, sein Eintreten für ein pietistisches Modell für die Kirche der Gegenwart, seine Aufnahme der Lehre von göttlicher Führung nach dem Vorbild der Moral Re-Armament Bewegung, seine Beziehung zu Karl Barth und Jürgen Moltmann, seine Ordination als Pfarrer der deutschen Landeskirche 1961 und sein Streben, die z. T. einseitigen Lehren von Luther und Calvin über das Hören auf Gott durch die Wiederentdeckung biblischer und mittelalterlicher Modelle zu korrigieren.

Der zweite Teil behandelt seine Lehraussagen über das Erkennen des Willens Gottes, ausgehend von biblischen Prinzipien, die dann anhand der Ereignisse in späteren Lebensabschnitten Bockmühls ausgewertet werden (1961–89). Diese Ereignisse besprechen unter anderem seine Disputation über Homosexualität in Basel, die ihn seine Habilitation unter Henrick Van Oyen kostete,

seine heftige Kritik an Marx, die an der Universität Heidelberg eine stürmische Kritik von Seiten der evangelischen Studentengemeinde in Deutschland hervorrief, so daß nur die Unterstützung durch die evangelische Studentenmission ihn davor bewahrte, seine Stelle als Studentenpfarrer zu verlieren. Dazu gehören auch die Jahre auf St. Chrischona, sein Ruf ans Regent College, seine Erfahrung göttlicher Gnade während seiner Krankheit, ebenso wie seine immer tiefergehende Erfahrung göttlicher Liebe anhand der Schriften von Julian of Norwich und die geistlich geprägte Freundschaft mit James Houston, Professor für Spiritualität (spiritual theology) am Regent College.

Bockmühls Spiritualität folgte dem evangelikalen und pietistischen Vorbild der Meditation über die Heilige Schrift als verlässlichsten Zugang zur Erkenntnis des Willens Gottes. Doch Bockmühl ging einen Schritt weiter als die vorherrschende protestantische Tradition, indem er betonte, daß Gläubige fühlen können, was Gottes Führung für ihr Leben ist, wenn sie treu und anhaltend meditativ die Schrift studieren und im Gebet nach Gottes Willen fragen. Diese Führung Gottes erstreckt sich auf Bereiche wie: die Warnung vor Sünde im Einzelfall, die Entscheidung, welche Bücher gelesen und welche Vorträge vorbereitet werden sollten, Ermutigung in Leidenszeiten, und konkrete

Führung in Bezug auf Pflichten im Familienleben und in der Gesellschaft. Im Kontext des betenden Hörens auf Gott machte Bockmühl die Erfahrung, daß er Einsichten und Einfälle bekam, die ihm nicht allein durch den Gebrauch seines Verstandes zugänglich waren.

Bockmühl wollte zu einem geistlichen Leben durchbrechen, das über das bloße diskursive Nachdenken über die Schrift und die Anwendung des ursprünglichen Textsinns auf das eigene Leben hinausging. Obwohl er Meditation und Gebet über die Heilige Schrift als wichtigsten Schritt ansah, suchte Bockmühl auch nach jener Erfahrung, die andere Kontemplation oder einfaches liebendes Aufmerken der ganzen Seele auf Gott nennen. Er lehrte, daß wir Gott unmittelbar lieben können und gleichzeitig seine Liebe auch direkt erfahren können. Viele seiner Schriften spiegeln seine herzliche und persönliche Erfahrung der Gegenwart Gottes, die so charakteristisch für die pietistische Spiritualität ist, ebenso wie das kontemplative Element als Erbe der spirituellen Schriftsteller des Mittelalters. Die biblischen Dimensionen in Bockmühls praktischem Hören auf Gott beinhalten: Regelmäßigkeit, Reinigung von Schuld, Führung in der Lebensplanung, Führung in persönlichem Leid und Liebe zu Gott und den Mitmenschen.

Klaus Bockmuehl, late professor of theology at St. Chrischona in Basel and Regent College in Vancouver, expressed a rich devotional life that inspired all of his academic writing and teaching. His inner spiritual journey derived from a daily practice of attending to God speaking through Scripture and prayerful meditation. When he discovered that he had terminal cancer, he felt directed by God to lay aside a book which he was preparing on ethics in order to devote all of his remaining strength to writing *Listening to the God Who Speaks* as his last will and testament to the church.

He desired to preserve the secret of his communion with God for posterity. Fiercely determined to complete this work despite the pain of illness, he established the

importance he attached to the subject of listening in solitude. He witnessed its completion during the last week of his life in 1989, although his friend James Houston, had to edit the final chapter.

The book builds upon Bockmuehl's previous work, *Living by the Gospel*, in which he bemoaned the fact that Protestants have largely forgotten about the gift of the Holy Spirit and have become practical atheists, for they seem to have no need for God in making decisions about daily life.¹ To correct the imbalance in much Protestant and evangelical spirituality, Bockmuehl wrote *Listening to the God Who Speaks*, revealing the foundation of his own piety: a life based upon listening for God to guide his steps into the knowledge of the divine will. By reflect-

ing on 'God's guidance from Scripture and the lives of God's people,' Bockmuehl advanced the highly contested proposition that 'when people listen, God speaks.'²

This article will analyze Bockmuehl's thesis in *Listening to the God Who Speaks* by first examining three movements that influenced his practice of listening in the early days of his life from 1931 to 1961. These included German Pietism, Moral Re-Armament, and Medieval Spirituality. Then it will study the principles he reaped from Bible study on hearing God and indicates his application of these during major events in his life during the period 1961 to 1989.

Bockmuehl's spirituality deserves careful consideration because he was one of the most prominent evangelical theologians in the German-speaking world. He ministered in the *Landeskirche*, a union of the Lutheran and Reformed Churches in Germany. As a result, this theologian claimed both Martin Luther and John Calvin as theological models for his life. J. I. Packer, called him 'a brilliant analytical thinker, a masterful teacher, a superb colleague, and a holy servant of God.'³ Twenty-four of Bockmuehl's books have been published in English and German besides dozens of articles and pamphlets. He is better known among the German and the Swiss than North Americans, but his following grew among the latter when he became professor of systematic theology and Christian ethics at Regent College, Vancouver, Canada in 1977. Many of his titles have been translated into Dutch, Italian, Portuguese, Finnish, and French.⁴

Klaus Bockmuehl's works were both prolific and respected; he had one goal: 'a return to the will of God in theology and in the Church.' According to Helmut Burkhardt, Klaus Bockmuehl's piety developed not only from 'listening to God as the individual application of God's revealed will,' but also as a result of 'the constant retuning of the Christian life to the standard of God's commandments, above all the Ten Commandments.'⁵ Although there have been numerous books on prayer, meditation, and guidance in recent years, few have been written by theologians. *Listening to the God Who Speaks* adds to this body of literature, since it is written by a systematic theologian

who wrote not with academic aloofness but as one who practised listening on a daily basis. Bockmuehl made a conscious effort to combine insights from the disciplines of systematic, moral, and spiritual theologies in his last work and, yet, wrote with a simplicity such as to move people of varying educational backgrounds.

I. Influential Movements in Bockmuehl's Life

German Pietism

The earliest influence upon Bockmuehl's spiritual journey was German Pietism. Throughout his academic career, Bockmuehl preferred to call himself a 'Pietist' rather than an 'evangelical.' Of course, he taught at Regent College, a stronghold of evangelicalism, and identified with the evangelical renaissance of the twentieth century; nevertheless the term 'Pietism' more accurately defines his roots and the essence of his spirituality. Bockmuehl valued classical German Lutheran Pietism, as advocated by its leading statesmen, Philipp Jakob Spener (1635–1705) and August Hermann Francke (1663–1727). These writers insisted on the necessity of examining Scriptures with a spirit of devotion both privately at home and collectively in small groups. One scholar, Peter C. Erb, considered Pietism the most important development in Protestant spirituality.⁷ A Regent colleague, James I. Packer, noted that Bockmuehl was a Pietist 'in the noble sense in which Spener and Francke, Whitefield and Wesley, Edwards and Brainerd, were Pietists: that is to say, he . . . was moved by his personal knowledge of God's grace and forgiveness to all kinds of compassionate efforts for others' benefits.'⁸

The kind of Pietism taught by Spener and Francke found the key to the spiritual life in the heart (i.e.—the will and affections), the place of contact between God and souls. It stressed personal religious experience, particularly repentance (the acknowledgment of one's own sinfulness before God and of one's own requirement of grace) and sanctification (the experience of personal development in holiness). Pietism emphasized Bible study, the necessity of regeneration, the importance of fellowship groups, and *orthopraxis* (right

living and holiness). Pietists like these wanted pastoral training to correct an over-emphasis upon academic and polemical theology by giving more attention to devotional and moral implications of the faith. Many Pietists were also involved in the social issues of their day.⁹

Klaus Erich Bockmuehl—the son of Erich Bockmuehl, a mechanical engineer, and his wife Hanna Ihlo—grew up in the Ruhr region of Germany where Pietist spirituality was still in evidence. He was born in Essen on May 6, 1931. What exposure he had to true piety came from his devout grandmother who lived in Essen. He did not encounter German Pietism from either of his parents; his father did not belong to church and his mother rarely attended.

During World War II, Bockmuehl was separated from his parents when his school was evacuated to Austria for safety. He returned to Essen at the end of the war a young man of fourteen, with a maturity beyond his years. Shortly after this he was confirmed in the Lutheran *Landeskirche*. Much to his regret, his father did not attend this solemn occasion. Confirmation seemed more of an adolescent *rite de passage* than a spiritual awakening for Klaus Bockmuehl.

Afterwards he was invited to become part of a strong Christian youth movement at the Weigle Haus [*die Jugendarbeit im Essener Weigle-Haus des Christlicher Verein Junger Männer*]. Pastor Wilhelm Busch, whose family had Pietist roots in Württemberg, had begun this outreach to youth on behalf of the *Landeskirche*. Busch was a true successor to the vision of Spener and Francke. His life was influenced by the examples of other Pietists such as Gottfried Daniel Krummacher, Alfred Christlieb, Friedrich von Bodelschwingh, and Nils Hauge.¹⁰ About eight hundred boys came to his meetings in Essen when Bockmuehl was first influenced by his dynamic preaching and Bible teaching.

Busch had been part of the Confessing Church during the regime of Adolf Hitler. Unlike most leaders in the state church, Busch, along with other members of the Confessing Church, refused to acknowledge the compatibility of Christianity with Hitler's views on racial superiority, anti-Semitism, and German nationalism. Nazi officials

arrested leaders of the Confessing Church such as Martin Niemöller, Dietrich Bonhoeffer, and Wilhelm Busch for their criticism of the government and placed them in prison.¹¹

After the war, Pastor Busch worked to rebuild Germany by ministering to its youth. Here Bockmuehl witnessed first hand a vibrant form of Pietism. Busch held large worship services on Sunday mornings for the boys. With both spiritual and social needs in mind, he not only held Bible studies, prayer meetings, and weekend retreats, but also provided games, hikes, soccer matches, and dramatic reading of novels. Almost four hundred of these boys eventually became pastors. Some also became theologians like Klaus Bockmuehl.

About 1946 or 1947 Bockmuehl went with friends to one of Busch's youth retreats at Hespetal. One day Bockmuehl and his friend Karl Sundermeier were enjoying conversation under a tree as Bockmuehl was constructing a wooden cross from branches of a tree. An unknown person appeared out of the bushes and began to attack the Person of Christ and what faith in him meant. Bockmuehl wondered at the time if this could be the devil himself or an attack of the devil through another person. After much argumentation, this unknown person soon disappeared. The two students were shocked. Their previous beliefs were challenged. This nefarious encounter precipitated a crisis in Bockmuehl's life. Sundermeier was already a believer, but Bockmuehl was not. Since some one had come to destroy his faith, Bockmuehl felt that it was time to commit his life to Christ. There under the tree with the wooden cross in his hand, Bockmuehl responded to Christ's call to become one of his followers. He considered this his moment of evangelical conversion and consequently valued the cross he had made as visible reminder of his hour of grace. This cross hung in his study wherever he moved. It is still prized by members of his family.

Bockmuehl had undergone conversion [*Bekehrung*] in a manner advocated by Francke, Busch, and other Pietists. Francke was insistent that 'a new creation occur in each who would be in Christ.' He argued: 'As he was first born of his parents in a natural

way, he had also to be born of God in a spiritual-supernatural way, that he might become a new man.¹² Pietists found the formalistic Christianity practised by the Lutheran Scholastics deficient in vital piety. They desired evidence of an inner transformation and the impartation of a new spiritual nature as a sign of true conversion. Following the Pietists, Bockmuehl taught his students to value Francke's three steps in the conversion process: (1) conviction of sin, (2) certainty of grace, and (3) awareness of being called to the service of God.¹³

The Pietist vision he had gained from Busch remained with him the rest of his life. In 1985 Bockmuehl published *Die Aktualität des Pietismus* (*The Importance of Pietism for Today*) to recommend the Pietist approach to the contemporary church in Europe.¹⁴ Those looking for quotations from Pietist authors in *Listening to the God Who Speaks* will discover that Bockmuehl cites only one, but they will discern a spirituality nurtured by the devotional practices of the Pietists. In this book he cited only one Pietist, J. A. Bengel, the famous German Bible commentator. Bengel believed that followers of Jesus could receive new insights from the Risen Christ. He interpreted passages in John 14 and 16 to mean that 'the Holy Spirit would teach them [the disciples] other things too—things that Jesus had not yet told them' when he had still been on earth (p. 67).

In his lectures at Regent College Bockmuehl commended the conventicles (small groups) advocated by Spener and Francke in which students discussed ways of applying Scripture to daily life.¹⁵ Francke believed that serious study of Scripture was imperative for the maintenance of a relationship with God and a continual growth in holiness. As editor of Regent's journal, Bockmuehl published Francke's 'Short Course of Instructions on How Holy Scripture Ought to Be Read for One's True Edification' in *Crux* after discovering that his friend Manfred Fleischmann had recently translated it. Francke's practice of meditating and praying with Scripture was similar to that advocated by Bockmuehl in *Listening to the God Who Speaks*. Half of the work deals with Bockmuehl's analysis of biblical themes of listening to God speak by meditation on

God's word. Francke stressed the importance of prayer going hand in hand with meditation upon Scripture: 'If we rush through a chapter, slam the Bible shut, and soon dismiss from our minds what we have read, it is but little wonder that we can read the Bible time and time again without becoming more reverent and devout.' Francke continued: 'If meditation does not come easily, you must pray; and if prayer does not come easily, pause to think about the words you read. Prayer will lead to and will increase meditation; meditation will awaken you to prayer.' Proper meditation also involved 'self-examination' so that 'through the Word of God, we may correctly discern the waywardness of our heart, and our heart be transformed according to the pattern of its wholesome teaching.'¹⁶

Moral Re-Armament

Another influence in Bockmuehl's life had close affinities with the Pietist emphasis upon devotional reading of Scripture and the necessity of having a transforming conversion. This was Moral Re-Armament. In *Listening to the God Who Speaks* he paid tribute to the Oxford Group or Moral Re-Armament, because this organization raised the issue 'of whether God can or does speak to humans today' (p. 5). He claimed to have attended several of their plays and noted: 'If one asked the poets, composers and playwrights to describe the source of their inspiration, they pointed to 'the Spirit's guidance' and to the quiet times of listening to God' (p. 6). What was this movement, and how did it impact the life of Klaus Bockmuehl?

This movement first began at Oxford University in 1921 under the American Lutheran clergyman, Frank Buchman (1876–1961). Because of its early association with this university, it received the name 'the Oxford Group.' Though originally centered on university students, the movement began to hold 'house parties' or rallies where its message was articulated by Buchman and others. It drew aristocrats, diplomats, intellectuals, and wealthy people as well as trade unionists and workers who were interested in changing their world. Buchman taught that humans were sinners who could

be radically changed through conversion and guidance by God and other believers. With the threat of war, Buchman changed his focus and organized it under the name 'Moral Re-Armament' in 1938 when he called for 'a movement of moral and spiritual re-armament throughout the world.'¹⁷

After World War II, Bockmuehl heard Buchman speak and thereafter read his books. It is important to examine Buchman's teaching on guidance, since Bockmuehl acknowledged his indebtedness to Buchman in *Listening to the God Who Speaks*. Following his conversion at Keswick in 1908, Buchman arrived at Pennsylvania State College a different person as he worked for the Y.M.C.A. On a campus visit, the celebrated British Evangelical, F. B. Meyer, asked Buchman: 'Do you let the Holy Spirit guide you in all you are doing?' Buchman answered that he did certainly pray and read the Bible in the morning and at times received inspirations. Meyer persisted, 'But do you give God enough uninterrupted time really to tell you what to do?' Buchman decided to give God the period between five and six o'clock each morning as a 'quiet time' with God. He decided he must do God's work not in his own manner, but according to God's plan. He resolved not just to talk to God but to listen to him as well.¹⁸ Bockmuehl quoted Buchman's speech: 'When man listens, God speaks. When man obeys, God acts.' Buchman argued, 'We are not out to tell God. We are out to let God tell us ... The lesson the world most needs is the art of listening to God.'¹⁹

Besides stressing the importance of listening to God, Buchman came to stress four absolutes found in the life of Jesus—absolute honesty, absolute purity, absolute unselfishness, and absolute love.²⁰ Along with other authors, Buchman influenced Bockmuehl in his lifelong emphasis upon the pursuit of holiness. Later in life Bockmuehl wrote to Garth Lean, historian of the movement, about his appreciation for its work: 'The genius of Moral Re-Armament is to bring the central spiritual substance of Christianity ... in a secular and accessible form.' He continued: 'Hence the emphasis on absolute moral standards. But the direction of the Holy Spirit is just as essential.' 'The genius,'

stressed Bockmuehl, 'is in the balance of the two.'²¹

In 1948 Buchman had the play, *The Forgotten Factor*, translated into German at Caux, the movement's headquarters.²² Buchman and Dr. Heinrich Kost, the head of the German Coal Board, spent four hours together. After listening for God's guidance, Kost had the idea of inviting a German cast of this play into the coal mines at Moers. Bockmuehl first encountered Moral Re-Armament when Buchman arranged to have Thornhill's play performed at Essen on 23 November 1948 near the ruined Krupp Factory. The Lord Mayor Gustav Heinemann, later President of the German Federal Republic, introduced the production. Alan Thornhill had written the play in thirty-six hours even though he had never composed one previously. The play analyzed the relations 'between and within the families of an industrialist and a labor leader at a time of industrial crisis and suggested the importance of a change of attitude from "who is right" to "what is right!"' Over a million people in a dozen countries attended it. Often its message assisted in settling conflicts of varying labour disputes.²³

Upon hearing of the productions of the play, Wilhelm Bush engaged Bockmuehl and others to help the play move around, construct the stage, shift the scenery, invite miners to attend, and pray for them during the acts. Within the first two years, approximately 120,000 Germans, largely from coal and steel industries, attended this play in the Ruhr region. It influenced many Marxists to become Christians or at least to reexamine their ideologies. Before the showing of the play, Communists held about 72 percent of the council seats in the coal works and steel industries. Two years later, the percentage of Communist representation had decreased to 25 percent. Hubert Stein, an executive member of the German miners' union, argued that the decline was 'to a great extent due to Moral Re-Armament.'²⁴ Dr. Hans Böckler, President of the new unified German Trades Union Federation, spoke of the impact that Moral Re-Armament was having in its meetings and plays: 'Some people hold the doctrine that you have to change the system in order to change society.' He felt

this was true, but only half the truth. 'People must change drastically like those men who spoke to us at Kost's meeting.' He continued: 'Both must be done, and you must fight for both, I am convinced of that.' These sentiments would later influence the thought of Bockmuehl.²⁵

During the first years of his Christian pilgrimage, Bockmuehl witnessed the creativity that came to Moral Re-Armament writers and workers who had learned to listen to God. He valued their guidance and became involved in the pressing social conditions in devastated Germany. He chose to identify with this group as it presented a Christian alternative to Marxism. In later life Bockmuehl followed through on his early convictions when he published, *The Challenge of Marxism: A Christian Response*.²⁶

Because of his help with the performances, Bockmuehl, then a student in the gymnasium, was invited along with German industrialists, trade unionists, and students to a Moral Re-Armament Conference in 1949 where he heard Buchman. At that time Bockmuehl planned to become a chemical engineer to work in the Ruhr with industry. At its centre at Caux, Switzerland, he shared a room with a Swiss worker who shared each morning what he received during his meditations. One day, after setting up the stage, Bockmuehl asked what else he should he do. His roommate told him to go back to his room and have a quiet time alone with God. During this silence, Bockmuehl sensed God call him to study theology. He recognized that the main people in Moral Re-Armament were theologians. He wanted to help the church be authentic in its Christian experience. He followed the call to study theology which he had first received at Caux. However, as he involved himself in university life, he forgot about Moral Re-Armament for about one decade.

Bockmuehl passed the *Abitur* in 1951. From 1951–58 he studied theology and philosophy in Wuppertal, Göttingen, Tübingen, and Basel. At Basel he was invited to Karl Barth's select seminar to study under him. Though he admired Barth as a teacher, he never became a Barthian, since he differed with Barth on certain significant points as he later revealed

in *The Unreal God of Modern Theology*.²⁷ He kept up his personal relationship with Barth when he visited Basel.

Since Bockmuehl had become interested in economics and social studies at Göttingen, he studied also at the London School of Economics. While in England, he seized the chance to read theology at King's College, London. He was awarded the Doctor of Theology degree at the University of Basel in 1959 under Professor Henrik van Oyen with a dissertation on the critique of religion and anthropology in the works of Ludwig Feuerbach and Karl Marx.²⁸

From 1958 to 1961 Bockmuehl was the teaching assistant to Professor Jürgen Moltmann at the Kirchlichen Hochschule in Wuppertal. There he met and fell in love with Elisabeth Becker, a theological student who also studied at the University of Bonn and later at Basel under Karl Barth. She was born and brought up in a home without any Christian nurture, since her father was an atheist. Through the encouragement of her religious studies teacher at school, she investigated the claims of Christianity and experienced religious conversion at the age of eighteen. Despite Bockmuehl's keen commitment to Pietism and Moral Re-Armament, Elisabeth did not know either of these initially. In time she came to see that her faith was supported by these movements. After a civil ceremony the previous day, Klaus Bockmuehl married Elisabeth Becker on 4 March 1961 in the Castle Church of Linnepe, near Hösel, in the North Rhine-Westphalia region of Germany. Shortly thereafter, the *Landeskirche* ordained him to the ministry on 1 August 1961 at the *Christuskirche* in Düren where he served as *Hilfsprediger* (assistant pastor) until 1962. They later had three children—Markus, Anne-Ruth, and Christoph.²⁹

During the period 1958–1961, Bockmuehl had responsibilities for the younger students at Wuppertal, but he did not have answers for the problems they were facing. Although he had not thought of Moral Re-Armament since 1949, he decided in 1959 to go to Caux for answers. Here he attended the performance of 'Hurricane,' a play by Alan Thornhill. After three days there, Bockmuehl wrote to his wife: 'I came to ask how Christian is MRA, I have to ask now how Christian is Klaus Bockmuehl.'

The time at Caux made him reexamine his life. He decided to begin writing to his widowed mother once a week; he thought about the way he had behaved to Moltmann in his classes. Bockmuehl disagreed with his theology. He took delight in demolishing Moltmann's positions during class. He had attempted to destroy Moltmann's seminar. At Caux he felt directed to write Moltmann a letter of apology saying in essence: 'I see what I have done. I am sorry. Please forgive me. I want to be a follower of Christ. I want to be loyal to you. I am no longer a person of career ambition.' When he returned to Wuppertal, Bockmuehl saw Moltmann and asked if he had received his letter. Moltmann indicated that he had not. Since the letter had been delayed in the mail, Bockmuehl stood face to face before Moltmann and asked his pardon. After this, Bockmuehl ceased caring about his career advancement. Instead he sought to please and obey God. He stopped criticizing Moltmann and supported him the last year remaining at Wuppertal.

Moral Re-Armament had a profound impact upon Bockmuehl in the formulation of his early practice of listening to God. He remained in contact with the movement off and on throughout his teaching career. He had done little in his writing career to acknowledge how much he had been influenced by the movement during his late teens and twenties. As he lay dying, he wanted to give credit where credit was due in *Listening to the God Who Speaks* by mentioning his indebtedness to Buchman. His interest in ethics and the Holy Spirit came originally from its leaders. His mentor Karl Barth did not approve of Moral Re-Armament nor did various Evangelical leaders appreciate all of the movement's emphases. While not endorsing everything ever said or done by its leaders, he continued nonetheless through the rest of his life to admire the good it was accomplishing in the lives of individuals, workers, world leaders, and divided nations. He marvelled that much of the inspiration for the activities of its leaders came during times of quiet and listening to God. He wrote: 'Even affecting international politics, people who listened to God were responsible for the initiatives that eventually led to the independence of Morocco; the efforts to reconcile the Greeks and Turks on the island of Cyprus; and to the peaceful development of relationships between

the German- and Italian-speaking populations of south Tyrol/northern Italy' (p. 6).

Medieval Spirituality

Dr. James M. Houston, former Principal of Regent College, once referred to Bockmuehl as 'a Pietist reinforced by the Oxford Group.' While these two movements were extremely influential in the development of his teaching on listening to God, he revealed also his indebtedness to medieval spiritual writers, who provided a corrective to an imbalance in the teaching of Martin Luther and John Calvin when they argued that God did not speak 'immediately' today 'without mediation' to a person (p. 127). His major work *Gesetz und Geist* (*Law and Spirit*) revealed his great admiration for Luther and his stronger identification with Calvin.³⁰ Nevertheless, Bockmuehl believed that these two reformers had developed their views on this subject in reaction to radical spiritual movements of their day in a way that prevented them from affirming the insights of the biblical and medieval writers on the possibility of God speaking directly to an individual in the present.

When Luther wrote cautiously about listening to God, he had in mind Thomas M ntzer, a leader of the militant wing of the Anabaptist movement. Luther stereotyped M ntzer as one of the 'heavenly prophets' who claimed that God talked to him as he spoke with the angels. Claiming divine inspiration, M ntzer had demanded the death of all Roman Catholic priests in the way that Israel had been summoned by Yahweh to smite the Canaanites. Luther rejected these revelations partly because God does not send the Holy Spirit to cause anarchy in existing society. Instead he developed his own theory of how God spoke to people in his day. God worked with people in a twofold manner: 'externally through the preaching of the Word of God and the sacraments and internally through the Holy Spirit.' Bockmuehl summarized Luther's position: 'God does this, however, in such a way that the external means *precede* the internal, so no one receives faith, or the Spirit *without*—only *through*—the Word written and proclaimed.' Accordingly, Luther frowned upon those who claimed that God had spoken immediately to them apart from the Word and Sacraments (pp. 126–7).

John Calvin came to basically the same

position as that of Luther though he wrote more about the Holy Spirit. Calvin feared the 'Spiritualists,' a branch of the Anabaptists, because they neglected or despised Scripture. They offered it to beginners and claimed for themselves a Christian holiness that allowed them 'to rely solely on the illuminations of the Holy Spirit for guidance.' Calvin detected the heresy of immoralism when he learned that they were not under the constraint of God's laws since they claimed to be led by the Holy Spirit. Convinced that they could receive revelations beyond Scripture, the Spiritualists encouraged people to act upon whatever inner thoughts they had without consideration of the moral law. If left unchecked, these Spiritualist Anabaptists would promote anarchy in the social order. In contrast, Calvin based his ethics upon an exposition of the Ten Commandments. 'Calvin felt that as there were no longer oracles or visions from heaven—that the Holy Spirit was exclusively given *through* Scripture—Christians were to meditate on the promises of Scripture and find illumination there' (p. 129). The position of Calvin enhanced the standing of the preacher over that of the individual believer's attempts to understand Scripture in private.

Bockmuehl discovered a difficulty in the Reformation synthesis of Luther and Calvin. The magisterial reformers concluded that 'the Spirit works exclusively through Scripture and must be subjected to the interpretation of an ordained minister.' Their solution was the development of an objective system of thought that believers were to accept without 'the benefit of subjective interaction, decision or experience' (p. 132). The Reformational orthodoxy, Bockmuehl argued, did not 'represent a biblical balance of Scripture and Spirit, objective truth and subjective apprehension.' Furthermore, 'subjectivity undoubtedly is a prerogative of the Christian faith, which affirms a personal God-human relationship and not just subscription to a collectively held package of dogma' (p. 135). The Enlightenment of the eighteenth century philosophers emphasized the subjective at the expense of the objective Word of God. Bockmuehl proposed a challenge to the contemporary church: 'We must go back to the stance held by the Christian faith *before* the split over Reformed orthodoxy and the Enlightenment. We need to recover

a third way, a synthesis, in which what is objectively given, Scripture, is personally accepted through the Holy Spirit (p. 137).' Thus, Bockmuehl favoured the medieval approach to God's guidance.

For example, Bockmuehl remarked how Augustine had heard in the Garden in Milan a voice like that of a child crying: 'Take up and read, take up and read.' Sensing that God was speaking to him, he opened his Bible and found the passage in Romans 13:13–14 that led to his conversion. There were other evidences of God talking to people in Augustine's *Confessions*. His mother Monica received a dream that convinced her Augustine would be converted before her death (p. 194). Clearly, Augustine practiced listening to God. He wrote: 'The man who serves you best is the one who is less intent on hearing from you what he wills to hear than on shaping his will according to what he hears from you' (*Confessions*, 10:26).

Similarly, Bockmuehl found that Bernard of Clairvaux reflected the biblical teaching about listening to God more admirably than that of Calvin or Luther. Bernard affirmed that 'the decisive developments in our lives' as for instance the resolution to become a monk, came about through 'the inner calling of the Holy Spirit.' Bernard described the precise manner that the Holy Spirit communicated to a believer: 'Therefore, when the Spirit thus comes and possesses the soul completely by suggesting, instructing, affecting, he speaks constantly in our thoughts, so that we, too, hear "what God the Lord will speak," by illuminating reason, and igniting the will' (p. 109). The same sense of the immediacy of God's presence was found by Bockmuehl in Patrick, Ansgar, Francis of Assisi, and Thomas à Kempis (pp. 111–17).

Bockmuehl's reading in spirituality was not confined to the medieval period although he referred only to this epoch in his last work. While he was best known as a systematic theologian and ethicist, Bockmuehl made time to read spiritual theology. During his student days he benefited from the devotional insights of Henry Drummond, Oswald Chambers, and Thomas à Kempis. He had a special passion for Charles de Foucauld and commended this Catholic spiritual writer to the evangelical world.³¹ His Pietist favorites included Johann Arndt, P. J. Spener, A. H. Francke, Nikolaus

Ludwig von Zinzendorf, and Gerhard Tersteegen. William Wilberforce and John Wesley were especially prized among Evangelical writers. For inspiration he turned throughout life to biographies of the great saints of the church.

Although he read widely in different spiritual traditions, he studied all of these sources critically in light of 1 Thessalonians 5:21: 'But test everything; hold fast what is good, abstain from every form of evil.' James Houston claimed that Bockmuehl was 'a lone voice against Liberalism and Marxism in Europe. He was a great apologist against atheism and saw much contemporary theology as atheism in its nakedness.' Houston concluded: 'Bockmuehl was an astute theologian who could smell heresies. He was a theological watchdog.'³² 'Scrupulous integrity and care for . . . the cause of God and the millions enmeshed in liberal theology and Marxist ideology—marked all that he did,' wrote James I. Packer.³³ His leadership in the worldwide evangelical renaissance of the late twentieth century was recognized when he was called upon to serve as a contributing editor of *Christianity Today* and a member of the Theology Commission of the World Evangelical Fellowship. Carl F. H. Henry, termed Bockmuehl 'a devout man of God' and 'an intellectually gifted warrior for Christ and the evangelical cause.'³⁴

With a discerning spirit, Bockmuehl benefited from the inspiration he had received from the Pietist, Moral Re-Armament, and medieval theologians when it came to developing a rationale for listening to God. He found help from these streams rather than from the writings of Luther and Calvin on this subject, because they seemed closer to the teaching of the writers of the Old and New Testaments. These three sources of his piety marked his lectures, sermons, books, discussion groups, and counselling sessions. Pietism, Moral Re-Armament, and Medieval Spirituality consistently inspired him to proceed with a daily devotional hour with God and challenged him in family, church, and college life, beginning in the formative years of his youth and continuing to the day of death.

II. His Practice Of Discerning The God Who Speaks

In his last work *Listening to the God Who Speaks* Klaus Bockmuehl made an important contribution to that discipline of spirituality called the 'discernment of spirits.' From biblical times Christians have been taught to expect to 'be guided by the Spirit' (Galatians 5:18; Romans 8:14). Spiritual writers like Ignatius Loyola and Jonathan Edwards have urged the importance of determining if their inner direction had a divine, human, or demonic source. Christians frequently inquire of God hundreds of times: 'Should I marry this person? Should I attend this particular school? What career should I follow?' They often ask: 'Is this the will of God for me? How do I discern the will of God? Can God speak to me today?' Bockmuehl believed that believers might discern the divine will as God speaks through Word and Spirit.³⁵ He tried to assist Christians to discern what God might be saying to them during their devotional times of scriptural meditation and prayerful listening by indicating a host of ways in which God guides believers. Because meditation upon Scripture comprised a large part of his listening process, he avoided the pitfalls of those who have claimed heavenly direction when in fact they were being led in directions contrary to biblical teaching.

By use of biblical, historical, and theological arguments, Bockmuehl has shown that God addresses those who listen to him. Unfortunately, Bockmuehl did not provide readers with illustrations from his own experiences of discerning God's will through listening. This section will provide this missing autobiographical ingredient by providing the principles he gained from Bible study on hearing God and indicate their application during major events of his life from 1961 until his death in 1989.

Bockmuehl's spirituality follows the evangelical way of meditation with its insistence that the surest approach to meeting God and contemplating the divine attributes is through meditating on Scripture. He agrees fully with other evangelicals that the most devout inquirers after God should begin with Holy Scripture and allow the Spirit of

the ascended Christ to lead them onward in communion with God. However, Bockmuehl goes a step further than many Protestants by teaching that believers can sense what God is calling them to do if they are faithful in their meditative study of Scripture and prayerful seeking of God's will. God's direction can become plain to them including which specific sins to forsake, what stands to make on behalf of God's truth, what ministries to undertake, what books and talks to prepare, what comfort to assist them through affliction, and what duties to perform in family and society. In the context of prayerful listening, Bockmuehl found that insights and ideas came to him that he did not gain through reason alone. The events of Bockmuehl's life will illustrate how he sensed God's pleasure in the actions he took as he regularly sought to discern God's will and plan for his life.

Bockmuehl wanted his devotional life to move beyond just a discursive meditation on Scripture by which its original meaning is applied to one's life. While favouring meditation and prayer over a sacred text, Bockmuehl also seeks the experience of what others call contemplation. Peter Toon defines contemplation as 'the loving attention of the whole soul upon God in a simple way.' Toon differentiates between meditation or mental prayer as 'the activity of the mind, heart, and will before the Lord, seeking to draw near to him and do his will' on the one hand and contemplation as 'a higher stage of being raised (by the Holy Spirit) into a simple, loving attention to God.'³⁶ During Bockmuehl's last years, he grew in this contemplative dimension of prayer. He taught that we can love God directly and experience a sense of God's love. He recorded these perceptions of divine love in journal entries when he had less than a year to live. His journaling reflects a heartfelt or 'experimental' acquaintance with God so characteristic of Pietist devotion and a contemplative delight in God favored by medieval spiritual writers. Life experiences remembered by his widow Elisabeth and recorded in his journals illustrate the biblical principles Bockmuehl had discovered about listening to the God who speaks. The biblical approaches to listening embodied in Bockmuehl's life

included the following characteristics: regularity, cleansing of sin, direction about plans through inner inspiration, guidance in personal affliction, and love of God and neighbour.

With Regularity

Bockmuehl followed the biblical recommendation of seeking God regularly for knowledge of the divine will and a sense of God's presence. Following his conversion and thereafter, serious study of Scripture became a way of life for Bockmuehl. He not only studied the Bible devotionally but also received extensive training in biblical exegesis under world-renowned Old Testament scholars such as Hans Walter Wolff at Wuppertal and Walter Eichrodt at Basel. He brought sharp exegetical skills to all of his theology and personal meditations. It will be important therefore, to examine the biblical evidence for Bockmuehl's thesis that 'when people listen, God speaks.' Pietism, Moral Re-Armament, and Medieval spirituality had all directed him to the Bible as the place where he would most clearly hear from God. Modelling himself after the leaders of these movements, he saturated himself in Scripture study. He personally applied the principles he had derived from Scripture during times of crisis and decision.

A very disciplined man, Bockmuehl cited Isaiah to illustrate the importance of listening to God regularly at the break of dawn: 'The Lord God . . . awakens me morning by morning, awakens my ear to hear as those who are taught. The Lord God has opened my ear; and I was not rebellious, nor did I turn away' (Isaiah. 50:4-5). Bockmuehl noted, that Isaiah finds that 'God awakens him from sleep so that he is ready to hear what God has to say.' Dismissing the claims of those who maintained that a regular time of listening was 'legalistic', Bockmuehl reminded us that 'they regularly sit down to dinner to feed their body, however, without raising the same objection.' Moreover, he maintained emphatically that 'if you are a disciple,' then 'you listen devotedly, morning by morning' (p. 25).

Bockmuehl agreed with the psalmist that morning was the 'preferred time for prayer and petition for God's response.' He quoted

the psalter: 'My voice You shall hear in the morning, O LORD; in the morning I will direct it to you, and I will look up' (Psalms 5:3). 'To be sure, God can also speak in the night—and the psalmist is not adverse to beleaguering God's throne with prayer all through the day,' Bockmuehl remarked, but 'the psalmist appears to suggest the morning hour as the appropriate time' to seek the face of God (p. 42).

Not only did Bockmuehl personally follow these counsels every day but also he found that the realities of his schedule demanded this. The time between five and six o'clock in the morning worked best for him, because he could be relatively free from interferences from his children at that sacred hour with God. Unlike some Christians with haphazard devotional practices, he did not attempt this practice only a few days a week. He met God each day at that hour unless hindered by illness. James I. Packer described seeing Bockmuehl in action when they shared the same motel room at a conference: 'I sat on my bed for morning devotions, but Klaus went to the table and wrote, evidently the old Oxford Group/Moral Re-Armament discipline of putting on paper all that God seemed to say in, through, and *a propos* of the Scriptures that one read in one's Quiet Time.'³⁷

When at home, his routine consisted of rising at five, followed by showering, shaving, and dressing. After a quick cup of tea, he had one hour alone with God. He read Scripture until he found one verse that spoke to him profoundly. He wrote that down in his journal. Then he meditated upon its meaning and listened to God for insights. Sometimes he recorded profound thoughts about Scripture that he later incorporated into his books. He jotted down inspired ideas and plans that came to him in this quiet hour. Some of his thoughts were as mundane as 'play with Markus' or as spiritual as 'read more Bible stories to the children.' He normally concluded with lengthy intercessions for family and friends. For example, during his last illness his journal reveals his prayers for James M. Houston: 'Also to spiritually support Jim H., as if I were his base camp. Pray for his lectures' (February 14, 1989).

For Cleansing

During these regular times of Bible reading, Bockmuehl felt directed by God to repent of sins in his life. As a professor of Christian ethics, he taught the relevance of the Ten Commandments for today. He noted: 'The Ten Commandments are thus the foundational statute for a people living with God, guidelines for those who will live under his kingship and in communion with him.' The decalogue specifies 'the limits of this fellowship,' and it is 'the framework for God's more specific instruction in the future' (p. 16). Listening to Scripture made Bockmuehl acutely aware of areas needing attention in his life.

He cited Isaiah, 'I am the LORD your God who teaches you to profit, who leads you by the way you should go' (Isaiah. 48:17). Bockmuehl commented, 'As always, the prophet of Israel is concerned not with insights into some heavenly mysteries, but with the way we should live here on earth.' He emphasized: 'Experiencing God's guidance has a cleansing effect' (p. 27). As previously mentioned in part one, Bockmuehl received guidance from God at Caux to humble himself before Moltmann and ask his forgiveness. This became a practice of Bockmuehl throughout life. He continually received conviction of sin during his times of reading Scripture and listening to God. He was not too proud to go and ask for some one's forgiveness. Sometimes when a relationship was strained with a friend or colleague and the fault lay primarily with the other person, Bockmuehl would feel guided to seek reconciliation by asking the other to forgive him for the little he may have done wrong.

Bockmuehl knew that cleansing from sin was a precondition for hearing God clearly. 'Jeremiah and Ezekiel both point out, however, that this comprehensive inner change, which is the key to God's guidance, must be preceded by forgiveness and cleansing.' He continued: 'Through forgiveness and cleansing, the determining power of a destructive past is put to an end. The freedom that was forfeited is restored, and the people can be attentive to and available for the directions of the Lord' (p. 29).

He also stressed that another condition for receiving God's guidance was the fulfilment of our 'duty toward our needy neighbor. Isaiah 58, the famous social-ethics chapter and the forerunner to Jesus' enumeration of the "six

bodily works of mercy" (Matt. 25:31–46), states, "when you see the naked . . . cover him, . . . then you shall call, and the Lord will answer . . . If you extend your soul to the hungry and satisfy the afflicted soul . . . the Lord will guide you continually" (Isaiah. 58:7–10).³⁷ With reference to this passage Bockmuehl maintained that the promise of divine direction was contingent upon our love of neighbour (p. 28).

Under Orders

Bockmuehl's desire to live 'under orders' to Jesus Christ was another aspect of the ethical nature of his spirituality that stressed cleansing from sin. As one who belonged to both the Reformed and Lutheran traditions, Bockmuehl inherited John Calvin's teaching on 'the third use of the law.' Calvin believed that the law was to reveal the will of God to those who believed and to assist them in determining right actions in society. Consequently, the Reformed churches have placed a greater emphasis on sanctification than most Lutherans with the exception of the Lutheran Pietists.³⁸

Shaped by both the Reformed and Lutheran Pietist heritage, Bockmuehl delighted in obeying what he felt God was calling him to do. Whether it was to write a book or to take a stand on some moral issue, Bockmuehl went forward with a quiet confidence because he tried to do God's will. He did not attempt to decide if an action were politically correct or advantageous for his career advancement before attempting it. He sought to do what he felt God through Scripture was asking of him. He wrote: 'The early believers who lived the Christian life and spread the gospel of God's kingdom lived *under orders*.' Moreover, 'their work for God was not self-designed,' he remarked, rather 'the punctuality of the disciples' obedience, which shines through the narrative, shows that Jesus remained in command of the details.' The New Testament Church received orders from the Holy Spirit, which its members obeyed promptly. These early disciples did not make plans for the Lord's work, for he reasoned: 'The Book of Acts made clear that planning expressly falls under the department and competence of the Holy Spirit' (p. 79).

Klaus Bockmuehl never undertook any venture in life without a great deal of prayer. He

would not consent to a speaking engagement or writing assignment until he had sought God's wisdom during his morning Quiet Time. After prayerful consideration, he decided that he should accept the invitation of Professor Henrik van Oyen of the University of Basel to assist him with research he was doing for a history of ethics. This would permit Bockmuehl time in Basel to write his *Habilitation*.

Bockmuehl felt directed to become involved in a disputation over homosexuality at Basel, since his exegesis of Scripture forced him to the conclusion that sexual relations between homosexuals violated the law of God. His active part in this controversy would eventually cost him an appointment in a prestigious Swiss university. During the period 1964–1965, Dr. Theo Bovet, a specialist in marriage counseling, asserted that the church should accept homosexual practice and offer homosexuals a chance to marry each other. Bockmuehl and some of his friends had spoken privately to Bovet to urge him to abandon this position. When he did not, Bockmuehl helped his Swiss friends to compose a report concerning this matter in which they urged that sexual relations should be confined to heterosexual marriage. They sent their study to the Church government begging officials in Basel to hinder Bovet from carrying out his dreams. By detective work, the newspaper discovered that Bockmuehl was one of its authors. Due to the controversy surrounding Bockmuehl's involvement, he became a *persona non grata* with the faculty. Consequently his professor chose not to accept his *Habilitation*. This closed the door for any possibility of teaching in a state university. Despite this disappointment, he was asked in 1965 to teach part time at a Pietist theological school in Basel called the *Prediger-und Missionsseminar* St. Chrischona. In 1965 he left Basel and became a student pastor at the University of Heidelberg.

While in Heidelberg, Bockmuehl encountered opposition from a student movement on campus called *Evangelische Studenten-Gemeinde in Deutschland*. As student pastor of the *Landeskirche*, Bockmuehl ministered directly to students in this group. During this time of student revolt, the movement had become very sympathetic to Marxism. Bockmuehl had publicly criticized Marxist views in student meetings at the University. This displeased

many of them. The leaders of the movement asked Bockmuehl to resign. He responded that he would have to pray to the Lord about it. They warned that he should comply with their wishes. Bockmuehl spent a day praying about it and counting the cost of such a decision. After much prayer, he thought he was meant to remain. He informed the leaders that he would not leave so they could have their man appointed in his place.

On the night of January 24, 1968 the *Evangelische Studenten-Gemeinde* called a meeting at their Assembly House for the purpose of bringing charges against Bockmuehl. They invited members of the press to cover the meeting in the hopes that the newspapers would present their disapproval of Bockmuehl. At this meeting members of the *Evangelische Studenten-Mission in Deutschland* arose to defend Bockmuehl. Previously this group had been unconcerned about political and social issues. Their defence showed what was being done to injure Bockmuehl's reputation. Reporters interviewed him for his side of the story. They released a full-page article exposing the design of the E.S.G. and vindicating Bockmuehl.

After this, the bishop wanted him either to remain as student pastor at the university or to become pastor of a prestigious congregation in Heidelberg. After he had stood his ground and cleared his name, Bockmuehl felt that it was time to leave. With all of the controversy he did not see how he could minister successfully to all groups on campus. He asked the bishop to place him in a small parish so he would have time to work on a book. The bishop consented and sent him to a quiet pastorate in Schmieheim bei Lahr in the Black Forest of Germany (1968–71). After this restful time, he returned to St. Chrischona to teach systematic theology full-time from 1971 to 1977. Perhaps Bockmuehl may have had his experience in Heidelberg in mind when he wrote about Paul in *Listening to the God Who Speaks*: 'This instruction, as we have seen, sometimes means leaving a city because of, or staying in a city in spite of, mounting resistance.' He concluded: 'Neither persecution nor success, in human eyes, are decisive; only the instructions received from the Lord' (p. 80).

For Direction about Plans through Inner Inspiration

Bockmuehl believed that God spoke, taught, and led through 'an inner inspiration.' The psalmist spoke of God's guidance: 'I will instruct you and teach you the way you should go; I will counsel you with my eyes upon you' (Ps. 32:8). 'The verse is a promise for the "walk" of believers: it is not for the sedentary, but for those on the way.' Bockmuehl noted: 'It is not for pilgrims who know their destination, but for those who may need concrete instructions on which road to follow' (p. 37).

Elisabeth Bockmuehl claimed that her husband's creative ideas for his articles and books often came to him during his morning hour of listening to God through Scripture reading. He recorded his meditations on Scripture and incorporated them into his books. Each book resulted partly from inner insights from God that beckoned him to address a particular theological theme. His Regent College students found evidence of his approach, for he shared these insights when he taught them. He normally began his classes at the college by pulling out his small notebook from which he read the thoughts that had come to him from his Bible reading. In this way he provided a model for his students of one who made future plans within the context of listening and praying.

One of the major decisions of his life required careful discernment of God's will. Bockmuehl had to determine if God could be calling him to move from St. Chrischona, where he and his family had been very happy, to teach in Regent College far away in Canada. John Stott had originally recommended him for the professorship of systematic theology and ethics at this newly-founded Evangelical graduate school of theology. If Bockmuehl accepted, this meant a new language and a new culture for his whole family. His journal recorded the way he sought guidance on this matter. On December 23, 1976 he received a telephone call from Dr. James Houston, the principal of the college. On December 26 he wrote regarding Vancouver, 'Travel lightly. It is for Jesus to decide where my work should go on and to let me know by his Spirit. There is certainty that I may be under His guidance in a far away country in Egypt.' An entry for January 1977 revealed his thoughts in the context of his prayer: 'I do not disengage lightly from Chrischona. It is neces-

sary to be thrown out of the Evangelical milieu in a small party sense. A tentative yes to Vancouver. There will be full clarity. Never expect God to speak on command.' He continued, 'Everywhere, Abraham first built an altar. We need an altar in our lives! Obedience for departure.' With prayerful surrender, he wrote, 'I seek the will of the Father.'

When he went to Regent to speak and to talk with the officials in February 1977, he preserved his reaction in his journal: 'Do not speculate at the outcome of this. Do not take the decision out of God's hands. And particularly, you must not allow yourself to be led by fear (nor by ambition).' When the college offered him an invitation to become a professor in 1977, he sensed that this was God's call to this new avenue of service in light of the insights he had received in prayer previously. Once he had arrived, he loved Regent College—the students, professors, fellowship, and spirit of the place. Whenever he made a decision informed by prayer, he never had second thoughts. He felt that it was right to make a decision (guided by God) and kill the alternative. He did not debate back and forth as to what he should do. He kept praying until he had clarity about what duty directed. Then he moved forward with a quiet confidence from which he could not be shaken.

For Guidance in Personal Affliction

Guidance came to Bockmuehl not only when he was forming future plans but also during the dark days of life. He explained the meaning of 2 Corinthians 12:7–9 as an example of how God had guided Paul in the midst of his personal affliction. Paul wrote:

Lest I should be exalted above measure by the abundance of revelations [I received], a thorn in the flesh [perhaps some illness or physical handicap?] was given to me . . . Concerning this thing I pleaded with the lord three times that it might depart from me. And he said to me: My grace is sufficient for you, for My strength is made perfect in [human] weakness.

With his own terminal cancer in mind, Bockmuehl described how Paul found not only comfort in pain but also a strength to bear pain's disconcerting side effects. Moreover, this pain brought a 'divinely ordained identity' Bockmuehl remarked, and, 'beyond that, an understanding and acceptance of

his current situation—so much so that he even preferred it to his previous condition!' Bockmuehl concluded: 'Paul's moment of crisis was the door to the revelation of a privilege. That the Lord spoke to him showed he had not been left by the wayside, apparently incapacitated, but continued to be at the very heart of the outworking of God's historic purposes' (p. 92).

In 1985 the doctor detected cancer and scheduled surgery for Bockmuehl on June 7. His journal entries dealt with his fear and the way God helped him to 'trust in the goodness of the Lord.' He gained comfort in the words of Rita Houston: 'We know that we do not have to go alone through the dark valley. Only He had to, so that we wouldn't. He will be with us.' The successful outcome of this surgery gave him the chance to continue teaching and writing for four more years.

Shortly before learning of his cancerous condition, Bockmuehl received notification that a group of evangelicals had established a *Stiftungsprofessor*, or an endowed chair of theology at the University of Basel, with the intention of having him as its first professor. This would have placed this significant evangelical theologian in an important university where Karl Barth had taught, but Bockmuehl's illness made this impossible. He declined to be considered and continued to teach at Regent surrounded by many friends who would support him during his last years of life. He loved the community at Regent and did not want to leave it.

On October 3, 1988 his physician phoned him that he had terminal cancer. When he got the sad news, he chose to lay aside work on *Introduction to Christian Ethics*. With only months to live, he sought to pass on to future generations insights he had gained from his meditative life. He prayed for strength to write *Listening to the God Who Speaks*. He jotted down in his journal on October 20: 'God's guidance means to know how we should act in the midst of affliction. The worst thing would be to be without God's guidance.' He resolved: 'Listen twice as much as you talk.' Despite his sickness, he continued his time of listening. In these times he found grace to go on with writing this book and teaching at Regent College.

For Love for God and Neighbour

Especially as he faced the prospect of the pain of cancer, Klaus Bockmuehl returned to the heart of his ethics and spirituality. This was, according to his widow, the great commandment of Jesus to love God and neighbour (Matthew 22:34–40). He rejected the teaching of Martin Luther that ‘we cannot love God in his majesty; we must love God in his creatures.’ Luther maintained that God could be loved in the person of our neighbour but ‘not directly, without intermediary.’ On the other hand, Bockmuehl believed that God could be loved directly and passionately with heart, soul, and mind. ‘Love expresses itself firstly in joy over the beloved.’ He continued: ‘The loving soul . . . has a real passion for its object . . . To “love God with all your soul” means to think of him at night and in the morning (Psalm 63:6).’ The psalmist expressed this kind of love for God when he wrote, ‘As the deer pants for the waterbrooks, so pants my soul for you, O God’ (Psalm 42:1). One had to go to Roman Catholic spirituality, Bockmuehl noted, for help on loving God, because modern Protestant theology seemed united, with only a few exceptions, in stating that ‘God can only be loved in the person of our neighbour.’³⁹

Through his rich devotional life, Bockmuehl sought to enter this heartfelt love relationship with God in a contemplative manner. The entries in his journal during his last months spoke much of loving God and receiving God’s love. ‘Moment by moment I am kept in His Love,’ he inscribed in his entry for December 11. He continued: ‘Knowing God’s will is knowing God’s love, because His will is His loving will for us.’ On Valentine’s Day 1989 he jotted down in his journal: ‘I still need to creep out of the chrysalis of my former theological existence and take on the wings of love of God and love of neighbour, the gifts of the Holy Spirit.’ As he grew weaker he discovered: “Let us be listeners” is the first step to “let us be lovers”’ (April 1). In his final book, Bockmuehl expressed his deep conviction that one of the simplest criteria for testing the Lord’s present instruction is love. ‘Where the Holy Spirit is, there is love, because he pours the love of God and of neighbour into our hearts

. . . Love in action is proof of the presence of the Spirit’ (p. 98).

During Klaus Bockmuehl’s final illness, he experienced his first spiritual friendship of any depth outside that of his wife Elisabeth. Though he had dutifully sought throughout life to love his neighbour, he was invited into a new adventure of friendship with an esteemed colleague. James Houston visited him once every day. Bockmuehl had had friends previously, but the demands of his teaching career had made the development of a friendship on this level impossible. He had kept busy preparing lectures, writing books, and providing spiritual guidance to his students. Now sickness made him ready for sharing on a richer level with a good friend.

As professor of spirituality, Houston devoured the devotional classics. One day Houston gave the dying Bockmuehl a hazelnut. When Bockmuehl did not understand the significance immediately, Houston reminded him of the passage about the hazelnut in *Revelations of Divine Love* by Julian of Norwich, a fourteenth-century English mystic, that Bockmuehl had previously read. In a vision the Lord showed Julian a ‘little thing the size of a hazelnut lying’ in the palm of her hand. After looking at it, she asked the Lord, ‘What can this be?’ The Lord replied to her, ‘It is everything that is made.’ An answer came to her understanding:

In this little thing, I saw three properties. The first is that God made it. The second is that God loves it. The third is that God keeps it. But I cannot tell the reality of him who is my maker, lover and keeper, for until I am united to him in substance, I may never have complete rest or real bliss, that is, until I am so fastened to him that there is absolutely no created thing between my God and me.⁴⁰

Bockmuehl cherished the hazelnut James Houston had presented him, because it reminded him of what it symbolized to Julian of Norwich: ‘God made it,’ ‘God loves it,’ and ‘God keeps it.’ As Bockmuehl was dying, he saw that he was that hazelnut in God’s hand and that God was calling him into a deeper contemplation of divine love. Bockmuehl kept this hazelnut with him at all times during his last illness to remember

God's love and his friendship with James Houston. After his death, Houston recalled that the hazelnut was found cracked in his bed: 'It had cracked as he held it daily through the pain, yet the simple symbol had comforted him that the God of the hazelnut was his God too.'⁴¹

On June 10, 1989 Klaus Bockmuehl died. Houston recalled that almost his last words were 'hold Jesus dear,' 'act out of being quiet,' and 'listen to the God who speaks.'⁴² 'Hold Jesus dear' spoke of the sum of his ethical teaching on the great Commandment of Jesus (Matthew 22:34-40) that he took with him to the end. 'Act out of being quiet' reminded family and friends that times of silence must precede any serious encounter with God. 'Listen to the God who speaks' informed them with his dying breaths that his thesis was indeed true: 'when people listen, God speaks.' Final words in the closing days of life reveal what is most important. Despite all of the brilliant insights in his theological works, this emphasis upon listening to God was the secret of his spirituality that he most desired to pass on to succeeding generations. He summed up its essence on January 31, 1989: 'Quiet pursuit of prayer and listening to the God who speaks; simplify your life for these: spirituality is the crown of theology.'

- 1 Dr. Thomas is adjunct instructor in church history at Wesley Theological Seminary, Washington, D.C. See Klaus Bockmuehl, *Living by the Gospel: Christian Roots of Confidence and Purpose* (Colorado Springs, CO: Helmers and Howard, 1986), 44-49.
- 2 Klaus Bockmuehl, *Listening to the God Who Speaks* (Colorado Springs: Helmers and Howard, 1990), 9. The German edition is *Hören auf den Gott, der redet* (Giessen, 1990).
- 3 James I. Packer, ed., *The Best in Theology* (Carol Stream, Illinois: Christianity Today, Inc., 1990), vol. 4. For other appreciations of Bockmuehl after his death, see: J. I. Packer, 'Klaus Bockmuehl's Rich Legacy', *Christianity Today*, February 19, 1990; James M. Houston, 'In Memory of Klaus Bockmuehl (1931-89)', *Crux* 25 (June 1989): 2; Klaus Haacker, 'In Memoriam Klaus Bockmuehl', *Theologische Beiträge* 20 (August 1989): 169-70; Helmut Burkhardt, 'Gott ehren mit Dank. Erinnerung an K. Bockmuehl',

Arbeitskreis für evangelikale Theologie (in Verbindung mit der Deutschen Evangelischen Allianz), November 1989, 1-2, 7; Lord Stuart Blanch [formerly Archbishop of York, 1975-1983], Review of *Living by the Gospel* and *Listening to the God Who Speaks*, *European Christian Booksellers' Review*, June 1990; 'In Memoriam, Klaus Bockmuehl', *Quarterly, Christian Legal Society*, Summer 1989.

- 4 Werner Neuer, 'Für eine Theologie aus Liebe zu Gott: Prof. Klaus Bockmuehl: Die Autorität der Bibel anerkennen', *Idea*, June 14, 1989.
- 5 Markus Bockmuehl and Helmut Burkhardt, 'Preface', in *Gott Lieben Und Seine Gebote Halten, Loving God and Keeping His Commandments In Memoriam Klaus Bockmuehl*, edited by Markus Bockmuehl and Helmut Burkhardt, p. 7 (Giessen: Brunnen Verlag, 1991).
- 6 This article has been based on a series of interviews with Elisabeth Bockmuehl, the widow of the subject, in October and November 1992 in Vancouver, British Columbia, Canada. The writer has had the unusual opportunity of speaking with her at length, since he rented her basement apartment. Where there are no sources cited in footnotes for biographical statements, the reader should assume that the information was supplied by Mrs. Bockmuehl. She has also read and verified the information included here and made available selected journals and papers belonging to Dr. Bockmuehl. The bulk of Bockmuehl's papers have already been deposited in the Archives of the *Prediger-und Missionsseminar* St. Chrischona in Basel, Switzerland. Thus the writer was not able to study the materials in Switzerland in order to provide documentation for each statement made by Mrs. Bockmuehl. The dates of some events have been based upon journals or appointment books still in the possession of Mrs. Bockmuehl.
- 7 Peter C. Erb, ed., *The Pietists: Selected Writings* (New York: Paulist Press, 1983), xiii; Justo L. Gonzalez, *The Story of Christianity*, 2 vols. (New York: Harper and Row, 1985), 2:205-6.
- 8 James I. Packer, *The Best in Theology* (Carol Stream, Illinois: Christianity Today, Inc., 1990), vol. 4.; James I. Packer, 'Introduction,' (typescript), sent to Elisabeth Bockmuehl.
- 9 Ted Campbell, *The Religion of the Heart: A Study of European Religious Life in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1991), 2-3; F. Ernest Stoeffler, *Rise of Evangelical Pietism* (Leiden, 1965), 33ff; and his 'Pietism—Its Message, Early Manifestation, and Significance', *The Covenant Quarterly* 34:3-24; Dale Brown, *Understanding Pietism* (Grand Rapids: William Eerdmans, 1978); Gary R. Sattler, *God's Glory*,

- Neighbor's Good: A Brief Introduction to the Life and Writings of August Hermann Francke* (Chicago: Covenant Press, 1984); Jaroslav Pelikan, *From Luther to Kierkegaard* (St. Louis: Concordia Publishing House, 1950), 57–66.
- 10 Wilhelm Busch, *Plaudereien in meinem Studierzimmer* (Gladbeck, Westfalen, Germany: Schriftenmissions-Verlag, 1965; Wilhelm Busch, *Johannes Busch: Ein Botschafter Jesu Christi* (Wuppertal, Germany: Aussat-Verlag, 1956).
- 11 Gonzalez, 2:365; information supplied by Elizabeth Bockmuehl on Wilhelm Busch's involvement in the Confessing Church.
- 12 August Hermann Francke, 'The Doctrine of Our Lord Jesus Christ Concerning Rebirth, 1697,' Reprinted in full in Gary R. Sattler, *God's Glory, Neighbor's Good: A Brief Introduction to the Life and Writings of August Hermann Francke* (Chicago: Covenant Press, 1982), 134.
- 13 Klaus Bockmuehl, 'Legacy of Pietism and Methodism' in 'Christian Doctrine of the Church' tape series, Regent College Library, Vancouver, BC.
- 14 Klaus Bockmuehl, *Die Aktualität des Pietismus* (Basel: Brunnen Verlag, 1985). This has not been translated into English. See also his other work—*Die Stellung des Pietismus zur Separation*, Gnadauer Materialdienst, Nr. 3 (Denkendorf, 1976).
- 15 Bockmuehl, lecture on tape.
- 16 August Hermann Francke, 'Short Course of Instructions on How Holy Scripture Ought to Be Read for One's True Edification,' translated by Manfred W. Fleischmann, *Crux* 25 (March 1989): 2–4. Fleischmann translated the text, showed it to Bockmuehl. Later Bockmuehl requested permission from Fleischmann to publish it.
- 17 *New 20th-Century Encyclopedia of Religious Knowledge*, edited by J. D. Douglas, second edition, (Grand Rapids: Baker Book House, 1991), s.v., 'Buchman, Frank Nathan Daniel,' 126–7.
- 18 Garth Lean, *Frank Buchman: A Life* (London: Constable, 1985), 35–36, 74.
- 19 Frank N. D. Buchman, *Remaking the World* (London: Blandford, 1947), 24, quoted in Bockmuehl, *Listening*, 8.
- 20 These were first developed by Robert Elliott Speer, the famous Presbyterian mission statesman for whom the library at Princeton Theological Seminary is named. Robert E. Speer, *The Principles of Jesus: Applied to Some Questions of Today* (New York: Fleming H. Revell, 1902), 35; *What Is the Oxford Group* (London: Oxford University Press, 1933), 7.
- 21 Bockmuehl to Lean, quoted in Lean, 513–14. See also Klaus Bockmuehl, *Frank Buchmans Botschaft und ihre Bedeutung für die protestantischen Kirchen* (Bern, 1963). 43 pp.
- 22 Alan Thornhill, *The Forgotten Factor* (London: Blandford Press, 1954).
- 23 Lean, 358–59, 292–93.
- 24 Lean, 362; interview with Elizabeth Bockmuehl.
- 25 Böckler quoted in Lean, 361.
- 26 Klaus Bockmuehl, *The Challenge of Marxism: A Christian Response* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1980). For the German edition, see *Herausforderungen des Marxismus* (Giessen and Basel: Brunnen Verlag, 1979). See also his *Evangelicals and Social Ethics: A Commentary on Article 5 of the Lausanne Covenant* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press, 1979).
- 27 Klaus Bockmuehl, *The Unreal God of Modern Theology* (Colorado Springs, CO: Helmers and Howard, 1988). The German edition is *Atheismus in der Christenheit. Die Unwirklichkeit Gottes in Theologie und Kirche*, 3rd ed. (Giessen and Basel: Brunnen-Verlag, 1985).
- 28 Klaus Bockmuehl, *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx* (Göttingen, 1961).
- 29 Markus is currently Lecturer at the Faculty of Divinity in the University of Cambridge, England; Anne-Ruth is a home maker since her marriage to Rupert Eschenlohr of Winterthur, Switzerland; and Christoph is a physician in Calgary, Alberta, Canada and is married to Leslie Todd. Elisabeth currently is Alumni Director at Regent College and occasional lecturer at the Prediger-und Missionsseminar, St. Chrischona in Basel, Switzerland.
- 30 Klaus Bockmuehl, *Gesetz und Geist: Eine Kritische Würdigung des Erbes protestantischer Ethik* (Law and Spirit: A Critical Appreciation of the Inheritance of Protestant Ethics) (Basel: Brunnen Verlag, 1987). Only his first volume was published prior to his death.
- 31 Klaus Bockmuehl, 'Saint for Our Day: Charles de Foucauld,' *Christianity Today*, January 5, 1979.
- 32 Interview with James M. Houston, October 29, 1992.
- 33 Packer, *Best in Theology*, vol. 4.
- 34 Carl F. H. Henry to Arthur D. Thomas, Jr., September 6, 1992.
- 35 Michael Downey, ed., *The New Dictionary of Catholic Spirituality* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1993), s.v., 'Discernment of Spirits,' by Michael J. Buckley, 275–81; Jordan Aumann, *Spiritual Theology* (London: Sheed and Ward, 1980), 339–441; Jonathan Edwards, *Religious Affections*, ed. John E. Smith (New Haven: Yale University Press, 1959); Michael J. Buckley, 'The Structure of the Rules for Discernment of Spirits,' in *Spiritual Exercises: Collected Essays*, ed. P. Sheldrake (London: SPCK, 1990).

- 36 Peter Toon, *From Mind to Heart: Christian Meditation Today* (Grand Rapids: Baker Book House, 1987), 71.
- 37 J. I. Packer, *Best in Theology* (Carol Stream, Ill: Christianity Today, Inc., 1990), copied from a typescript of the article sent to Elisabeth Bockmuehl in 1990.
- 38 Howard L. Rice, *Reformed Spirituality* (Louisville: Westminster Press, 1991); R. H. Ramey, Jr. and Ben C. Johnson, *Living the Christian Life: A Guide to Reformed Spirituality* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992); T. Hartley Hall, 'The Shape of Reformed Piety,' in *Spiritual Traditions for the Contemporary Church*, eds. Robin Maas and Gabriel O'Donnell (Nashville: Abingdon Press, 1990), 202-21; John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 2. 7. 12.
- 39 Klaus Bockmuehl, 'The Great Commandment,' in *With Heart, Mind and Strength: The Best of Crux, 1979-1989*, ed. Donald M. Lewis (Langley, B.C.: Credo Publishing Corporation, 1990), 1:13.
- 40 Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love*, trans. M. L. del Mastro (Garden City, NY: Image Books, 1977), chapter 5.
- 41 James M. Houston, *The Heart's Desire: A Guide to Personal Fulfilment* (Oxford: A Lion Book, 1992), 40. Interview with James Houston, Vancouver, British Columbia, November 1992.
- 42 James M. Houston, 'In Memory of Klaus Bockmuehl' (1931-89), *Crux* 25 (June 1989): 2.

Book Reviews/Revue des Livres/ Buchbesprechungen

EuroJTh (1994) 3:1, 81–83

0960–2720

Divorce and Remarriage: Biblical Principles and Pastoral Practice **Andrew Cornes**

London: Hodder and Stoughton, 1993, 528 pp., £15.99, ISBN 0340574348

RÉSUMÉ

Nous avons là la présentation la plus énergique de la thèse de l'indissolubilité du mariage. Les principes bibliques comme les préoccupations pastorales y sont abordés. Cornes maintient que par sa nature même le mariage est indissoluble. Il présente le problème d'une manière claire, honnête et complète. Cependant un travail théologique supplémentaire serait nécessaire pour appuyer cette thèse. L'exégèse de Deutéronome 24 en particulier est peu satisfaisante. Bien que nous puissions dire avec John Stott que cet ouvrage est indispensable, nous ne pouvons pas le considérer comme définitif.

ZUSAMMENFASSUNG

Dies ist die überzeugendste Verteidigung der Meinung, die die Unauflöslichkeit der Ehe vertritt. Dabei werden sowohl biblische Prinzipien wie auch Seelsorge in der Praxis behandelt. Die Hauptthese von Cornes ist, daß die Ehe wesensmäßig durch ihre Unauflösbarkeit bestimmt ist. Diese These vertritt er sorgfältig, fair und klar verständlich. Trotzdem ist tiefergehende theologische Arbeit nötig, um seine Hypothese zu untermauern. Besonders sein Umgang mit Deuteronomium 24 ist unbefriedigend. Obwohl man dieses Buch mit John Stott als 'Pflichtlektüre' bezeichnen kann, ist das letzte Wort zum Thema noch nicht gesprochen.

Andrew Cornes deserves an accolade for this book. All the more remarkable as it is his first, 'Divorce and Remarriage' combines serious theological thought with lucid style, fair argument and clear logic. Too many books have now been written on this subject to expect over-much by way of new insights, but there is no doubt that this is the most persuasive presentation of the indissolubilist case which has yet appeared. This is the book which dissolubilists will have to

answer! And Cornes does something which has been neglected among indissolubilists—he proposes a wide-ranging pastoral strategy based on his exegetical conclusions and covering the wide variety of problems caused by remarriage today.

The book is divided into two sections prefaced by an introductory chapter on the contemporary situation and followed by four excellent indices together with a definitive bibliography. Section One deals with 'Biblical Principles' in seven formidably comprehensive chapters in which Cornes systematically treats every passage of Scripture relating to divorce. Along the way he gives invaluable information about divorce and remarriage in Jewish and Roman society as well as about the patristic understanding of the subject. Speculation and wishful thinking are dealt a severe blow by his thorough research.

Section Two expounds 'Pastoral Practice' in four chapters entitled 'Educating', 'Caring', 'Reconciling' and 'Bearing Witness'. The sharp end of the book appears in the final chapters of each section, but the one which concludes 'Pastoral Practice' reveals the author's concern to contribute to the current Anglican debate. It will ruffle many feathers—no 'via media' in sight here! However, Cornes' main concern remains one of arriving at a truly biblical theology of divorce and remarriage and I doubt whether his case can be made more powerfully or clearly. I found myself questioning my motives whenever I disagreed with him.

The central thesis of the book is that marriage is *intrinsically* indissoluble by its very nature. Therefore divorce is always—or nearly always—a sin. Remarriage certainly constitutes adultery and polygamy. This he sees as the nature of things from the beginning, the overall thrust of the Old Testament, the explicit teaching of our Lord and the implicit teaching of Paul. Moses, accordingly, cannot be made to bear a greater weight than that of regulating, while deprecating, divorce while the exceptive saying of Jesus does no more than grant permission to separate from an immoral partner (to which Paul is seen as adding a further permission—to accede to desertion by an unbeliever). In neither case is remarriage acceptable: singleness is the only righteous alternative and divorce requires it, thus holding open the door to reconciliation.

Despite my admiration for Andrew Cornes'

grasp of the issues and his evidently fair-minded approach to them, I feel his argument has three major flaws.

The most fundamental one is that his case stops short of a sustained theological exploration of its central thesis. He does all the spadework to show us how he arrives at his indissolubilist position. But another chapter seemed to be waiting in the wings, where he would return to Scripture and theological debate to set his view in a wider context. What, for example, is the biblical status of polygamy and how does his view of remarriage as serial polygamy compare with it? What New Testament moral material would he use as evidence of such adultery now that he has linked remarriage with the Seventh Commandment? Is there a difference between how 'straightforward' adultery and remarriage should be viewed biblically, as opposed to its pragmatic or pastoral dimensions in a modern church situation? To be frank, this is where a theology of divorce and remarriage would emerge and it is surprising that a book with this title does not contain it. Dissolubilists do not have this problem, of course. For them, a theology of marriage is a theology of remarriage. The indissolubilist needs another framework.

The second criticism is almost as important as the first. Cornes very fairly and honestly demonstrates a curious fact about virtually all the biblical passages concerning divorce and remarriage. The more closely one engages with them, the more difficult it is to bring them to a plain—especially a plain indissolubilist—meaning. We are constantly alerted by the author himself to surprises of grammar, vocabulary and context. Yet his conclusions exclude the slightest uncertainty. I watched Cornes patiently defuse each exegetical bomb under his arguments as he moved from text to text, but I for one still heard them ticking afterwards. This was most noticeable in his treatment of Ezra/Nehemiah in which divorce was commanded, of course, in pursuit of righteousness. For those who hold that marriage is *inherently* indissoluble this is a truly mountainous obstacle. Yet it was the only OT material Cornes did not treat in its own right, preferring to bracket it in with his discussion of Malachi. I do not think he faced his difficulties squarely at this point.

My final observation, given the limits of space, is that Cornes does not satisfy his own need to reconcile indissolubility with Deut. 24. A more liberal approach could simply say that the law was unfortunate if not wrong, but Cornes is not a liberal. A Roman Catholic would be able to say that our Lord gave a new and higher meaning to marriage—that indissolubility is related to the

raising of marriage to sacramental status. But a conservative evangelical maintains the Reformation view of the unity of Scripture. Progressive revelation may clarify what precedes, to be sure, but it will not entirely reverse it. So Cornes reasons that marriage has not changed under the New Covenant, and indissolubility is the real, if somewhat cryptic, message of the Old Testament. Indeed, he must justify the OT law in terms of the Pauline affirmation that it is 'holy, righteous and good'.

This creates a number of problems for him over Deuteronomy. First, why is the supposedly adulterous remarriage not simply forbidden in a law which Cornes acknowledges has a clear purpose if not a clear meaning—to regulate the existing practice of divorce and remarriage? After all, other laws actually do restrict and even forbid remarriage in certain circumstances. Second, why does it forbid returning to the first (inherently indissoluble, he claims) marriage even when the subsequent one is ended through bereavement? Third, why does the law pass over the adultery of remarriage when the Seventh Commandment already exists and adultery is a punishable offence?

Cornes' answer is, I think, as follows: (a) the law deals exclusively with one issue—returning to the first marriage; this narrowness of focus is sufficient explanation for Cornes of its otherwise strange silence on broader issues; (b) the second marriage defiles the first by being a form of adultery and thus makes it somehow (he admits to difficulty here) impossible to restore the first marriage; (c) the law should therefore be understood to mean that it is the first marriage and not the subsequent one which is being protected. In short, Moses sanctifies the first marriage by absolutely forbidding a return to it.

Now, I realise the Hebrew mind delights in paradox but this is an argument I cannot say convinced me at a first reading. Why is this so important? Partly, because Cornes' whole argument rests on assuring us that remarriage is, at the very least, deprecated whenever it occurs. Otherwise he must reckon on a more lenient view of remarriage in Scripture than is possible for his thesis. But there is a further implication. If our Lord upholds the true meaning of the Law against popular abuse by his formula 'you have heard that it was said . . . but I say to you' (which is part of the approach Cornes takes), and if that Law countenances remarriage, Cornes would have to consider much more seriously than he does that Jesus may be asserting something other than indissolubility in His own teaching. For the fact is that Cornes relies very heavily indeed on his belief that wherever else Scripture is unclear, the

message of indissolubility is patently obvious from our Lord.

As a matter of fact, this takes us to the heart of the dilemma for a biblical ethic of divorce and remarriage. The OT passages do seem to be more tolerant than at least some of Jesus' sayings as they are presented to us in the Gospels. But if Cornes was not convincing in his attempt to solve this problem, he did demonstrate some suggestive parallel themes, such as a concern over marriage to unbelievers and higher standards required for spiritual leaders. It may be here that further work will shed light.

John Stott praises Cornes' book so highly as to say it will become 'indispensable reading for everybody who is anxious to develop a Christian mind on these topics'. Indispensable, yes. Final, no.

Phil Hill
Swansea, Wales

EuroJTh (1994) 3:1, 83-84

0960-2720

Religion in an Age of Science

Ian G. Barbour

SCM Press, London, 1990, 299 + xv pp.,
£15.00, ISBN 0-334-02298-3

RÉSUMÉ

C'est le premier de deux volumes reprenant des 'conférences Gifford'. Il aborde tout d'abord des questions générales sur la nature de la science face à la religion, puis il traite de la théorie scientifique, et consacre la troisième partie à des sujets théologiques et philosophiques. Barbour est un penseur de la tendance 'process', dans la ligne de A. N. Whitehead. L'ouvrage, par sa clarté, pourra rendre service au lecteur laïc, mais l'auteur ne soumet pas assez sa propre position théologique à un examen critique.

ZUSAMMENFASSUNG

Dies ist der erste Teil eines zweibändigen Werkes basierend auf den 'Gifford Lectures', bestehend aus drei Teilen. Zuerst werden allgemeine Fragestellungen zum Themenkomplex Wissenschaft und Religion behandelt. Der zweite Teil dreht sich um Wissenschaftstheorien, und im dritten Teil werden theologische und philosophische Schwerpunkte untersucht. Barbour ist ein Anhänger der Prozeß-Theorie (process thinker) nach dem Vorbild von A. N. Whitehead. Obwohl das Buch klar geschrieben und hilfreich für den Laienmitarbeiter ist, leidet der Autor unter mangelnder kritischer Distanz zu seiner eigenen theologischen Grundüberzeugung.

Professor Barbour put a slightly earlier generation heavily in his debt with his *Issues in Science and Religion* (1966). He has now, in the first volume of his Gifford Lectures for 1989-91, updated his handling there of the areas where science and religion meet. For science has not stood still in the intervening quarter of a century. That interval has seen, for example, to take the three main areas Barbour covers, (i) in quantum physics, Bell's inequality and the Aspect experiment; (ii) in cosmology, the detailed investigation of the period just after the 'big bang' and Hawking's hope of eliminating the initial singularity; (iii) in evolutionary theory, the development of sociobiology and the 'punctuated equilibrium' of Gould and Eldredge. Barbour has kept up to date with these and a great many other developments and he has given a lot of intelligent thought to the impact they have had, or are thought by some to have had, on religion, and more specifically on Christianity.

In the first part of the book, before he comes to the present scene, he considers more general questions about the nature of science and its relation to religion, including similarities and differences of method. In the second, he treats of current scientific theories, including those mentioned above, and of their presuppositions, insisting that there are holistic laws and descriptions which cannot be 'reduced' to lower-level ones. In all this section, his book is particularly helpful; the amount of new information for the layman which it contains is huge, while his discussions are clear and give fair space and treatment to opinions with which he does not himself agree (though the present reviewer thought him a little too brusque with mind/body dualism). He deals carefully with the widespread view that 'anthropic' arguments suggest deliberate design of the universe (though his lectures came too soon to take into account Paul Davies' *The Mind of God*) and with the alternative suggestions of total necessity or a multiplicity of universes. Here he seems on the whole to favour the first, though he writes at times as if he wanted only to show that the latest theories and speculations were compatible with theism, not that they in any way supported it.

In the third section Barbour moves on more definitely philosophical and theological topics (not that these have been overlooked in the earlier sections, but that there they were comments on the main topics, not main topics in their own right). It is here that he sets aside the judicial air of his earlier pages, and writes from the point of view of his own personal commitment, which is to 'process thought' in the tradition of Whitehead. Chapter 8 is a description of this metaphysic,

which has only been alluded to (as a rule favourably, though not uncritically) in earlier chapters; and chapter 9, the last, after briefly looking at some other recent varieties of theism, resumes the exposition of process thought. The courteous criticism of others' positions which has hitherto marked the book is not applied to Barbour's own. The result is a little odd. Professor Barbour writes as a Christian, and criticizes, for example, Maurice Wiles for departing from the biblical witness; yet many readers will probably feel that he himself has done just the same, though to a lesser extent. For example: we are told that Christ differs from other religious figures only in degree. The cross and resurrection are only mentioned (with one doubtful exception) in reporting the views of others. He is unhappy with the picture of God as King, though he agrees it is biblical. And God is seen largely as our fellow-sufferer, a position which surely fits the biblical picture only if a much stronger doctrine of the Incarnation is held than Barbour himself holds. It would be unreasonable to expect Barbour to defend his theological position at length in a book on the relationships between religion and science, but the effect produced is one of imbalance, and slightly diminishes the value of a very worthwhile book.

Richard Sturch
Islip, England

EuroJTh (1994) 3:1, 84–86

0960–2720

What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography

Richard A. Burridge

Cambridge: Cambridge University Press,
1992, xiii + 292 pp., £35

RÉSUMÉ

Cet ouvrage comprend surtout une comparaison étendue et schématique entre les Evangiles et diverses biographies faites par des auteurs grecs et latins, depuis Xénophon et Isocrate jusqu'à Plutarque et Philostrate. L'auteur retrace et évalue les discussions classiques et récentes sur la nature du genre qu'est l'Evangile et insiste sur la nécessité d'avoir recours à l'érudition classique et à une théorie de la littérature. Il conclut que les Evangiles appartiennent au genre de la 'biographie', au moins autant que tout autre texte grec ou latin reconnu comme tel. Cette thèse est utilement défendue. Pourtant quelques questions importantes comme celle de l'usage de sources d'information par les biographes classiques et celle

de l'exactitude de ces sources ne sont pas abordées. De telles lacunes nous donnent l'impression que l'étude au sujet des Evangiles eux-mêmes reste inachevée.

ZUSAMMENFASSUNG

Der größte Teil des Buches besteht aus einem umfangreichen und strukturierten Vergleich der Evangelien mit verschiedenen griechischen und römischen Biographien von Xenophon und Isokrates bis Plutarch und Philostratus. Der Autor beschreibt und bewertet klassische und moderne Ansichten zur Gattung Evangelium, wobei er sich für einen Ansatz einsetzt, der sowohl Elemente der Klassizistik als auch moderne Literaturtheorie mit einschließt. Er schlußfolgert daß die Evangelien als Form zur Gattung 'Biographie' gehören, zumindest in demselben Maße wie andere griechische oder römische Texte, die als 'biographisch' eingestuft werden. Diese These ist im Grundsatz überzeugend und sorgfältig vorgetragen. Allerdings werden einige wichtige Detailfragen, z.B. über die Genauigkeit im Gebrauch von Quellenmaterial bei den klassischen 'Biographen', nicht beantwortet. Dies hinterläßt uns mit einer Reihe von offenen Fragestellungen im Hinblick auf die Evangelien selbst.

Outside the confines of scholarly New Testament criticism, Burridge's question must seem an odd one. What are the Gospels? To my teenage son the answer is obvious: the Gospels are books about Jesus. Burridge would agree, in fact, with this simple answer: more precisely, he would say, they are biographies of Jesus and would have been recognised as such by any contemporary reader in the Graeco-Roman world. The larger part of this book, therefore, is taken up with a wide-ranging schematic comparison between the Gospels and a number of Greek and Roman biographies, from Xenophon and Plutarch and Philostratus.

Within the world of New Testament scholarship, however, the idea of comparing the Gospels with Graeco-Roman biography has not always met with approval. Bultmann's categorical assertion that the Gospels 'cannot be included in the category of biographies' has dominated the critical tradition for over half a century. Only recently have scholars started to question this assertion and its concomitant insistence that the Gospel is a unique literary genre created by the early Christians. Accordingly, Burridge takes quite a time to describe and evaluate both the classic (ch. 1) and the more recent (ch. 4) discussion on the genre of the Gospels, and highlights the theological assumptions which have largely determined

the drift of the debate. The only way to get to grips with the problem, he rightly avers, is to enlist the aid of two external disciplines: classical scholarship and literary theory. The first will be familiar enough to readers of this Quarterly as a constant theme of the late F. F. Bruce: note that Burridge insists (and Bruce would have agreed with him) that taking the classics seriously means reading what classical scholars say about their texts as well as reading the texts (ch. 3). The second is more modish but equally welcome, and the chapter on 'Genre criticism and literary theory' (ch. 2) may well prove to be one of the most useful in the book for non-afficionados of literary theory.

In this chapter, Burridge provides a workman-like digest of genre theory which explains the central importance of genre for the study of literature (p. 34) and introduces the idea of genre as a 'system of expectations', or a 'contract' between author and reader (p. 35). These expectations may be confounded by the author and will be continually revised and adjusted in the light of the reader's encounter with the text: in other words, they are not simply a set of rules which the author must 'obey'. But the fact that they are adjustable does not mean that they do not exist: they are a real factor in the composition of the work, and readers who do not share them will make serious mistakes in decoding it. Conversely, discovering the extent of shared expectations between the author and the original readers can assist us to decode even old or unfamiliar works: 'when dealing with documents like the gospels which are not part of our contemporary literature and whose conventions are unclear it is through genres that we may enter into the hermeneutical circle and comprehend their meaning' (p. 38). It follows that an understanding of the way genres operated in contemporary literature is essential for the critic who would understand the Gospels or any other ancient text: 'The gospels must be compared with literature of their own day' (p. 53). Moreover, just as there is no such thing as a private language (if it is truly private it is not a language), so there is no such thing in terms of literary theory as a unique genre: the author must at least begin with something that the readers think they understand, otherwise no communication is possible (p. 49). And finally, genre theory allows Burridge to distinguish between different levels of literary comparison. Much of the confusion in current NT genre studies, he suggests, 'arises from a failure to appreciate the proper definition of genre and the levels at which it operates. Many of the proposed analogies [for the Gospels] are *modal* rather than *generic* descriptions, e.g. whereas Mark could well have many dramatic characteristics (modes), its form

and content will not allow it actually to be described as drama (genre)' (p. 53).

In the second part of the book, Burridge outlines the reasons why he believes, in the light of all these factors, that the best description of the Gospels in terms of genre (i.e. in terms of the literary expectations of their first readers) is 'biography' or (in Greek terms) *Bios*. This genre is to be defined not by starting with a rigid formula but (following good practice among literary critics) by considering a broad 'cluster' of features. Thus Burridge's checklist includes formal, external features like length, scale, and structure as well as internal aspects of content and style. The checklist is then used to set up a systematic comparison with ten Greek and Latin biographies ranging in date from the fourth century BC to the third century AD. The list is clearly chosen to encompass a wide variety of *Bioi* from different periods and language-groups: it is designed to be inclusive rather than discriminatory. Within the group, therefore, there is room for diversity: it is important for Burridge's purpose to stress that no example will contain all the generic features, and it is not necessary that they should. Thus, for example, the fact that Satyrus' *Life of Euripides* is in dialogue form does not disqualify it as a *Bios*, despite the fact that most *Bioi* use prose narrative, because in other respects it conforms to expectations for the genre; Philostratus' *Life of Apollonius of Tyana*, similarly, is unusually long for the genre, since most *Bioi* are single-volume works.

When judged against this list, the Gospels turn out to be *as much Bioi as any of the others*: in other words, they fulfil as many of the generic expectations as the Greek and Roman texts which are universally accepted as belonging to the genre. This is a deliberately understated conclusion: Burridge is determined not to be more precise than his method allows, although he does allow himself some more tentative precision in his final chapter. His aim is (if I read him rightly) simply to clear the ground methodologically for future study of the Gospels within the broad genre classification *Bios*. If this understanding of the broad aim is correct, then the enterprise must be judged successful: I see no difficulty in understanding the gospels as *Bioi* in this overarching sense. I particularly value his insistence on using a 'cluster' of features to categorize genre, and his repeated stress on formal, external characteristics like metre and size in forming a literary judgement on a book. Within the cluster, not all the categories are equally convincing: I find it hard to detect in practice, for example, what is the difference between some of the headings used under 'authorial intention and purpose' (pp. 149–52, pp.

185–88). But there are real advances here, not least in the demonstration of methods of characterization in ancient biography (pp. 143–44, pp. 175–77), which should lay to rest once and for all the old complaint that the gospels cannot be biographies because they are not interested in ‘character portrayal’. Perhaps Burridge’s single most illuminating contribution to the debate is his analysis of the subjects of the *Bioi* (pp. 134–38, pp. 162–67 & *Appendix*) and of the Gospels (pp. 195–99, pp. 223–25 and *Appendix*). This analysis will be confirmed, I believe, by more detailed analysis of transitivity patterns. In sociolinguistic terms, Jesus is the ‘subject’ of the Gospels to an extent that is hard to parallel, even in the acknowledged biographies.

In broad terms, then, I would concur with Burridge’s thesis: there will always be room for argument about details, but overall the cumulative effect of his analysis is impressive. If there is a sense of dissatisfaction on reaching the end of the book, it is probably simply because the classification of the Gospels as *Bioi* is too broad to answer many of the precise questions which many readers want answered. For Burridge, this breadth is quite deliberate: to achieve greater precision would be to discuss ‘subgenres’ (p. 247), and that is not part of the concern of this study. In fact the breadth is necessary to accommodate much of the Gospel evidence: often a correlation is expressed in negative terms (‘not dissimilar,’ p. 212; ‘there appears to be nothing about this generic feature preventing them being *Bioi*,’ p. 214). But the problem is that by using this technique Burridge risks failing to deliver the understanding he offered at the outset: if genre is an essential clue to the meaning of a text, what hermeneutical advances has this classification in the end enabled us to make? Burridge makes the point himself in his concluding paragraphs (pp. 255–6): ‘our solution may be easier to demonstrate [than a rival thesis put forward by Shuler], but produce less direct results, since *Bios* is a widely diverse and relatively flexible genre within which to place the gospels, without this conclusion dictating all that we need to know about their interpretation’.

Thus this is very much a book which opens up possibilities rather than one which solves problems. It will not answer questions about accuracy and the use of sources among the biographers, for example. There is a wide range within the genre in this respect: Plutarch or Nepos could draw on good historical sources, but the Alexander Romance (which Burridge does not discuss) is wildly imaginative despite the existence of sober historical accounts of Alexander, and the biographies of writers and philosophers

contain a lot which is described simply as ‘fiction’ by classical scholars like Mary Lefkowitz. Similarly the question of linguistic and cultural register is touched on, but left deliberately open: some biographers belong to (and write for) the literary élite, others are more ‘popular’ (p. 149, p. 185). Biographies could vary widely in purpose, too: some are written to praise their subject, some to attack, some to teach (pp. 149–52, pp. 185–88). Again, Burridge deliberately stresses the wide range of possibilities here, and readers who want a more precise analysis of the social functions of biography within a particular tradition will have to look elsewhere (see for example Talbert’s article on ‘Biography, Ancient’ in the new *Anchor Bible Dictionary*). There is room for much fruitful work on these and related areas before we can claim fully to appreciate the Gospel’s impact on their first readers.

But to say that more needs to be done is not to denigrate the achievement of this study. Burridge has done much to clarify a rather confused issue in Gospel studies, and students concerned with genre issues in many other areas of NT research should find this a helpful introduction. And it may be that he himself has underestimated the hermeneutical gain to be made from his demonstration of the centrality of Jesus to the Gospel form. Scholarly approaches to the Gospels in recent years have suggested a surprising number of different ‘subjects’ for the Gospels: Mark is ‘about’ discipleship, for example, or John is ‘about’ the community’s break with the synagogue. There is a lot to be said for reminding ourselves again of the obvious (but too easily forgotten) fact that first and foremost the Gospels are ‘books about Jesus’.

Alexander Loveday
Sheffield, England

EuroJTh (1994) 3:1, 86–87

0960–2720

Kingdom Concerns: A Theology of Mission Today

Ken Gnanakan

IVP, Leicester, 1993, £6.99

RÉSUMÉ

Il ne s'agit pas là d'un traité académique sur la mission, mais d'un ouvrage écrit par un missionnaire engagé. Il a été publié à l'intention de lecteurs asiatiques, mais il mérite une diffusion plus étendue. Gnanakan présente une grande vision de l'effort missionnaire sur le plan de l'évangélisation et de l'action sociale. L'ouvrage présente des points faibles,

par exemple une certaine confusion au sujet des relations entre l'Eglise et le Royaume, comme aussi la déclaration contestable que 'la mission était presque totalement négligée dans la compréhension réformée de l'ecclésiologie' (p. 175). Mais ce n'en est pas moins un livre tonique et stimulant.

ZUSAMMENFASSUNG

Geschrieben von einem aktiven Missionar, ist dieser Band keine theoretische Abhandlung über Missiologie. Er ist vor allem für ein asiatisches Publikum geschrieben, doch ist dem Verlag dafür zu danken, daß er es einem breiteren Publikum zugänglich macht. Gnanakan bietet eine großangelegte Vision missionarischen Einsatzes, in der sowohl Evangelisierung als auch soziale Aktivität mit eingeschlossen sind. Das Buch hat seine Schwächen, wie z.B. das unklare Verhältnis zwischen Reich Gottes und Kirche und die umstrittene These, daß Missiologie in der reformierten Ekklesiologie fast unbekannt war (S. 175). Trotzdem ist es ein anregendes und herausforderndes Buch.

This volume is not an academic treatise on mission but the thinking of an active missionary. Though very much involved with advanced theological education, Gnanakan's vision is embodied in the ACTs Institute which he established on the outskirts of Bangalore in South India as a church/missionary training centre which reaches out to the Hindu communities nearby and much further afield. The book was originally published in India in 1989 with an Asian readership in mind. IVP is to be congratulated for making it more widely available, because we have much to learn from our brothers and sisters in the Third World.

Gnanakan's starting point is his dissatisfaction with the heavy emphasis on contextualisation that characterised the deliberations of the Asia Theological association Consultation in Seoul in 1982. He does not dispute the need for contextualising the gospel but he felt that the emphasis was focused too much on human effort. He went in search of a theology of mission that would be more God centred and biblical. This volume is the result.

He begins by tracing the development of missionary theory since the epoch-making missionary conference held in Edinburgh in 1910. His conclusion to this section is that there is an urgent need to return to a biblical view of mission. The bulk of the volume is then given over to developing such a view.

Beginning with creation, he examines a host of themes which make up the massive canvas of God's intention and purpose for the world which

He made. The main themes considered are creation, election, covenant, the character of God, promise and history, the kingdom, Paul's universal perspective, John's missiology and the role of the Holy Spirit. The volume ends with a short section on contemporary mission.

The breadth of the missionary vision presented is impressive. One feels excited and humbled when confronted with the scale of what God wants us to be involved with in his world through Jesus. The proper place given to the Old Testament, to the church and to the Holy Spirit also makes this a very full and balanced outline of God's mission. Given his original intention to find a theology of mission that is more God centred and biblical, this volume is unquestionably a success.

But that does not mean that it is devoid of weaknesses. The section of 'dialogue' could have been more incisive, showing more clearly that inclusivism and pluralism are only possible when the historical particularity of Jesus is ignored (pp. 37-43). The excellent section on Jesus Christ and creation does not fit very well in the chapter on 'The Old Testament Foundation'. Given the book's title, the crucial chapter on the kingdom ('The Kingdom Horizon' p. 113ff.) is patchy and I was left still wondering about the relationship between the kingdom and the church. I doubt whether the 'whole universe has been separated from God because of its sin' (p. 141) or that 'missiology was almost totally absent in the Reformed understanding of ecclesiology' (p. 175). In the case of the last point I would think that the Reformed view of mission is very close to Gnanakan's. The book as a whole is not easy reading and meaning has to be extracted with effort at times—but it is worth the effort.

One of the burning issues in evangelical missiology since the Lausanne Congree in particular has been the relationship between 'evangelism' and 'social action'. This issue is addressed towards the end of this volume. By that point the noble view of mission that has been expounded makes conflict between those two aspects of the life of the church impossible. 'Our preoccupation with the elements of mission,' he says, 'has led us to forge a partnership between evangelism and social action, implicitly accepting that the two elements are alien. Making known the kingdom of God consists of both proclamation and demonstration, however, and they constitute one whole-mission, which is an act of obedience to God's call to be rather than simply to do.'

This is a book to challenge and inspire as we seek the Lord Jesus' kingdom and righteousness.

Dewi Hughes
Pontypridd, Wales

The Message of Deuteronomy: Not by Bread Alone (BST)

Raymond Brown

IVP, Leicester, 1993, 333 pp., £8.99, paperback, ISBN 0–85110–979–9

RÉSUMÉ

C'est là un commentaire utile du livre du Deutéronome qui en montre l'application à notre société occidentale moderne. Il se lit agréablement et contient des réflexions susceptibles d'enrichir l'étude personnelle comme la prédication. Sans se préoccuper des questions soulevées par la critique, l'ouvrage comporte occasionnellement des remarques très pénétrantes pour celui qui veut approfondir l'étude du texte. Sa seule faiblesse est la tendance à perdre de vue les contours de la théologie du Deutéronome dans le désir légitime de trouver des applications pratiques à des versets isolés.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese ist eine klar verständliche Auslegung des Deuteronomiums mit Anwendung in Bezug auf moderne westliche Gesellschaften. Es ist sehr lesenswert und bietet eine Fundgrube fürs persönliche Studium und für die Predigtvorbereitung. Obwohl keine Auseinandersetzung mit der kritischen Auslegung des Buches erfolgt, bietet dieses Buch doch gelegentlich Einsichten, die auch für ein tiefergehendes Studium des Textes sehr hilfreich sind. Seine einzige Schwäche besteht darin, daß manchmal die größeren Zusammenhänge der Theologie des Deuteronomiums in den Hintergrund treten, was allerdings durch das an sich gesunde Bestreben bedingt ist, individuelle Verse im Alltag anzuwenden.

Any book which makes the profound theological and ethical teaching of Deuteronomy more accessible to the Church must be welcomed warmly. Raymond Brown's recent contribution to 'The Bible Speaks Today' does exactly that. His enthusiasm for Deuteronomy, and firm grasp of the relevance of this crucial part of the Old Testament is conveyed in a succinct and helpful introduction. After a short account of the issues in the current debate on setting and authorship, he affirms the traditional position of Mosaic authorship. Brown sees the book both as presenting our generation with an exposition of the 'timeless truth' of the doctrines of God, revelation and grace, and addressing contemporary social issues in a remarkable way, unparalleled by any other ancient text.

For the purposes of his study, the text is divided along conventional lines into five sections: introducing the Covenant (1:1–4:43), expounding the Covenant (4:44–11:32), applying the Covenant (12:1–26:19), confirming the Covenant (27:1–30:20) and sharing the Covenant (31:1–34:12). This is in keeping with the author's acceptance of the influence of ANE treaty forms on the structure and composition of Deuteronomy, and the perception that Covenant is a central theological category throughout the book.

The detailed exposition of the text, like Deuteronomy itself, is essentially sermoniac. The discussion is usually arranged under a series of related headings. This is especially helpful in plotting a path through the carefully arranged account of Israel's recent history in chapters 1–3 and the cluster of material surrounding the death of Moses in chapters 31–34. Many of his suggestions for interpretation of these difficult passages are original and stimulating, and always facilitate application. One minor criticism of this approach is that it occasionally obscures some of the subtleties of the text at the expense of the exposition of specific themes, e.g. ch. 4 is expounded solely in terms of four epithets applied to God, which does not do justice to the interweaving of other ideas crucial to the theological message of the book as a whole.

Perhaps the most difficult task for anyone writing on Deuteronomy is to demonstrate that benefit is to be derived from studying the laws in chapters 12–26. Raymond Brown makes a prodigious effort in his study to engage the reader's attention and show that these ancient laws do have something valuable to say to our contemporary situation. In almost every case he succeeds, particularly in emphasising the profound implications of this book for social justice and treatment of the environment. The only drawback to his study of the laws is that in his attempts to root their prescriptions in the experience and culture of today, he tends to lose sight of the overall theological context in Deuteronomy. While no one could come away from this work doubting that some of these laws are extremely relevant, they could be forgiven for being a little unsure of precisely how they relate to the Church or mankind in general today. While Brown, drawing on Christ Wright's work, acknowledges in the preface that Israel has a 'paradigmatic' role for us, he does not show how such a role might affect our appropriation of the legal material. This would have been most welcome.

Generally this is a helpful and exciting volume, which should do much to encourage those put off by the relative obscurity and perceived irrelevance of Deuteronomy. It is written with admirable

clarity, and vividly describes the preaching of God's grace and the necessary response first of Israel, and then of anyone in the Church willing to take the teaching of Deuteronomy seriously.

J. G. Millar
Oxford, England

EuroJTh (1994) 3:1, 89–90

0960–2720

Universalism And The Doctrine Of Hell Papers Presented at the Fourth Edinburgh Conference on Christian Dogmatics, 1991, ed. N. M. de S. Cameron Paternoster Press, Carlisle/Baker Book House, Grand Rapids, 1992, 317 pp., £14.99, paperback, ISBN 0–85364–552–3

RÉSUMÉ

Cet ouvrage collectif examine d'un point de vue historique et théologique les questions du salut universel, de la nature de l'enfer et du nombre des rachetés. Parmi les auteurs figurent les noms de John Wenham, Thomas Torrance, Paul Helm et Henri Blocher. Ces dix études constituent des contributions évangéliques significatives. Elles montrent aussi qu'un grand travail reste encore à faire.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Sammelband behandelt Themen wie die Frage, ob es eine universale Versöhnung gibt, wie das Wesen der Hölle beschaffen sei, und wie viele Menschen erlöst würden. Zu den Autoren gehören John Wenham, Thomas Torrance, Paul Helm und Henri Blocher. Die zehn Untersuchungen dieses Bandes stellen wichtige evangelikale Beiträge dar. Gleichzeitig zeigt sich jedoch auch, daß auf diesem Gebiet noch viel zu tun ist.

This compilation of essays presents us with themes that are of major importance to the evangelical church today. The questions of universal salvation, the nature of hell, and the number of the saved are examined from historical and theological standpoints, leaving the reader in no doubt of the necessity of addressing these issues.

Trevor Hart begins with an incisive critique of evangelical interpretations of universalism, and urges greater awareness of the subtle arguments used by the likes of Hick and J. Robinson that are still in use today. His essay decisively shows how universalism can no longer be treated as a single

phenomenon, yet also provides helpful discussion of the lines taken by universalists in reaching their conclusions.

The next three contributions present historical essays which attempt to dispel some commonly held myths. Frederick Norris looks at *apokatastasis* in Origen and Maximus, and especially how the former was more of a speculator rather than systematician; Daniel du Toit observes the connection between *descensus ad inferos* and universalism, demonstrating historically how the former never necessarily led to the latter conclusion; and David Powys discusses presuppositions which have influenced modern day confusion concerning the fate of the unrighteous, and how hidden agendas affect differing conclusions.

John Colwell draws on his published studies of Barth to critique the commonly held belief that he embraced universalism, arguing that only a proper understanding of Barth's view of election and time will enable an appreciation of Barth's true position.

John Wenham and Kendall Harmon battle it out on the contemporary issue of conditional immortality—are the unrighteous condemned to eternal conscious torment, or are they in fact annihilated after judgement? Wenham's essay provides a strong case that needs listening to, although Harmon's reply demonstrates that much more needs to be said. Conditionalism is not without its strengths, but these essays at the very least demonstrate how much more work is required if the issue is to be satisfactorily resolved.

T. F. Torrance examines the atonement from two angles—firstly, how it relates to the issues of limited atonement and universalism, and secondly, how the atonement links up with morality. As for the first, he argues that either extreme comes from a misunderstanding of the relationship between the atonement and forgiveness. The work of the cross should be understood in relational terms, rather than as a logico-causal connection. From this he proceeds to show how the atonement, at present often perceived as morally wrong, does in fact embody the ultimate ground for moral order amongst us. Torrance once again demonstrates his debt to Barth, which unfortunately may cause some, who are uninitiated in Barthian thinking, to be left behind.

Considering the question 'Are They Few That Be Saved?', Paul Helm presents a criticism of John Hick's 'Copernican revolution' in the field of religious pluralism, together with an evaluation of the teaching of Warfield and Shedd on the subject. Helm also introduces a new term into the traditional paradigm concerning salvation and other religions, that of *opaque exclusivism*. Although Christ is the only saviour, Helm argues

that some may come to salvation by worshipping Christ in ignorance. Although careful to limit the extent of this 'opaqueness', Helm is surely closer to one of the forms of what many have labelled 'inclusivism'. It may be true that there are more positions than the generally accepted three of pluralism, inclusivism and exclusivism, and Helm does well to defend his standpoint, but more needs to be done with regard to his paradigm.

The final essay is an attempt by Henri Blocher to look at theodicy in the light of the doctrine of hell. He presents a strong criticism of human attempts to deal with the problem of evil, and issues a call to remain within the boundaries of revealed truth. At the same time he is wise to caution against reading into biblical texts misconceptions concerning hell which have almost become orthodoxy, his contentment to remain in the midst of mystery, together with his dismissive attitude towards a theodicy based on human freedom, will not be shared by all.

One major disappointment with the book has nothing to do with its content, but with its presentation and type-setting. It is a shame that such a relevant and vital work should be let down on the production side. Having said that, the other main limitation of the book is inherent in its nature. With such a wide range of material and diversity of topics covered, many questions remain. Evangelicals will be left in no doubt of the significance of these papers, but also left with a lot more thinking to be carried out.

Tony Gray
Oxford, England

EuroJTh (1994) 3:1, 90-93

0960-2720

The New Testament and the People of God: Christian Origins and the Question of God, vol. 1

N. T. Wright

London: SPCK, 1992, xix + 535, £15.00

RÉSUMÉ

Il s'agit là du premier de cinq volumes en chantier sur la théologie du Nouveau Testament. Les suivants seront consacrés à Jésus, à Paul, et aux Évangiles, avec une conclusion. Ce volume est une introduction.

Il comporte cinq parties:

- 1) les questions de méthode,*
- 2) la compréhension de la nature littéraire, historique et théologique de l'entreprise au moyen du genre des récits,*

3) le judaïsme au sein du monde gréco-romain du premier siècle,

4) le premier siècle chrétien.

5) Une brève conclusion insiste sur le fait que le problème de Dieu est fondamental pour toutes les questions qu'on aborde en rapport avec le Nouveau Testament.

C'est un ouvrage clair et bien écrit, qui sera apprécié des spécialistes comme des étudiants. Il constitue une bonne introduction à bien des questions difficiles, comme l'herméneutique et la critique des formes. Cependant son contenu n'est pas aussi nouveau qu'il le prétend. De plus, il sépare l'histoire, la théologie et la critique littéraire de façon trop rigide et sa propre notion de 'récit' n'est pas maniée avec une précision suffisante. N'empêche que c'est un ouvrage qui stimule la réflexion et qui éveille notre désir de voir les volumes suivants.

ZUSAMMENFASSUNG

Dies ist der erste Band einer geplanten fünfbändigen Theologie des Neuen Testaments. Die anderen Bände werden jeweils die Schwerpunkte Jesus, Paulus und die Evangelien behandeln, abschließend mit einer Schlußfolgerung. Dieser Band ist als Einführung gedacht.

Er ist aus fünf Teilen aufgebaut. Der erste Teil behandelt methodologische Fragen. Der zweite Teil versucht das literarische, historische und theologische Wesen des Untersuchungsgegenstands mittels der Kategorie 'Erzählung' (engl. 'story') zu erfassen. Der nächste Abschnitt folgt mit der Behandlung des 'Judentums des ersten Jahrhunderts in seiner griechisch-römischen Umwelt', dann folgt der vierte Teil über 'das erste christliche Jahrhundert'. Der letzte Teil besteht aus einer kurzen Schlußfolgerung, die erklärt, daß die Gottesfrage den meisten, möglicherweise allen anderen Fragen neutestamentlicher Theologie zugrundeliegt.

Dies ist ein klar verständliches, lesenswertes Buch, das Studenten wie Wissenschaftlern gleichermaßen Freude bereiten kann. Viele schwierige Fragestellungen, wie z.B. Hermeneutik und Formgeschichte, werden gut und verständlich eingeführt. Allerdings ist sein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie nicht so originell, wie er gerne sein möchte. Darüber hinaus werden Kategorien wie Geschichte, Theologie und literarische Methodik prinzipiell zu stark voneinander losgelöst, während die Kategorie 'Erzählung' zu undifferenziert gebraucht wird. Trotz dieser Anmerkungen handelt es sich um ein stimulierendes Werk, das Appetit macht auf die folgenden Bände.

In an engaging Preface, Wright tells us that he set out to write two books side by side, one on Paul and his theology, and the other on Jesus in his historical context. It dawned on him that the

two were intertwined: both dealt with 'the historical description of events and beliefs in the first century'—though that much could surely be said about, say, a treatment of the Zealots at the time of the Jewish war. In any case, like Topsy the project 'grewed', and Wright now envisages five volumes: one each on Jesus, Paul, and the gospels, plus an introduction (the present volume) and a conclusion. Wright's aim is to offer 'a consistent hypothesis on the origin of Christianity', which is, in fact, nothing less than one form of a New Testament theology. But unlike most New Testament theologies, Wright does not intend to control his discussion by inductively studying each New Testament document (though he promises a fair bit of such study). Rather, the main title of the project reveals both its organizational unity and Wright's commitment to the concrete: the organizing centre is the question of God, since, according to Wright, the early Christians 'wrestled with that question more than is usually imagined'.

This first volume, then, is 'basically an exercise in ground-clearing', designed to enable Wright to produce the next three volumes without too much question-begging and without including in those later volumes a lot of this preliminary material. The book is divided into five uneven parts. In the first (pp. 3–28), which is an introduction focusing on method, Wright uses the parable of the wicked tenants as an interpretative venue for four approaches he rejects: the pre-critical, the purely historical, the narrowly theological, and the post-modern. Many of the problems he raises with each approach turn on the tension between a reading that seeks to be normatively Christian and one that seeks to be faithful to history. The Enlightenment has been too shrill in its denunciation of traditional Christianity, and Fundamentalism has been too suspicious of solid historical inquiry. Wright intends to combine the pre-modern emphasis on the authority of the text, the modern emphasis on the text's irreducible integration with history, and the postmodern emphasis on the reading of the text. His entire approach he labels 'critical realism'.

Simultaneously rejecting positivism, the search for timeless truths, and purely subjective readings, Wright devotes the second part (pp. 29–144) to 'a fresh examination of what a contemporary Christian literary, historical and theological project might look like'. Much of this ground is familiar, though it is often freshly put. It is impossible to have 'mere' history; it is impossible to abstract Christian theology from the history of first-century Judaism; merely private readings end in an impossible solipsism, and so forth. In bringing together what contemporary scholarship

has often put asunder, Wright emphasises the category of 'story', not only because much of the New Testament tells a 'story' (not least the story of Jesus), but because the Bible itself must be read along such lines: Act 1—Creation; Act 2—Fall; Act 3—Israel; Act 4—Jesus; Act 5—the writing of the New Testament, including the gospels (the first scene of the fifth Act). The last Act also includes hints (1 Corinthians 15, parts of Revelation) of how the 'play' will end.

Because so many of the disputed points turn on one's understanding of first-century history, especially between AD30 and AD70, Wright devotes the next two sections to a study of 'First-Century Judaism within the Greco-Roman World' (Part III, pp. 145–338) and of 'The First Christian Century' (Part IV, pp. 339–464) respectively. In the first, Wright's aim is to 'uncover the *world-view* of second-temple Judaism'. While seeking to be fair to Judaism's diversity, Wright arrives at Judaism's characteristic beliefs (monotheism, election, and eschatology) and characteristic hope. The presentation of the latter includes sensible comments on apocalyptic, the messiah, and future life. Wright is of course aware that many students of Judaism judge it inappropriate to speak of characteristic Jewish 'beliefs', on the grounds that for most first-century Jews the identifying patterns of life were not so much beliefs as rituals, values, cultural badges. But Wright insists that these things betray entrenched 'worldviews', and it is these worldviews that Jesus and Paul sought to redefine.

As for 'The First Christian Century', Wright's intention is to lay out the contours of early Christian history, especially (but not exclusively) from AD30 to AD70, without appealing to either Jesus or Paul—though he acknowledges that this is a little like trying to describe European music between 1750 and 1850 without appealing to Beethoven or Mozart. His concern is to set out the matrix of reality in which Jesus and Paul must be interpreted (in later volumes). He proceeds along three axes. On the axis of history, he picks out nine assured facts, beginning with the crucifixion of Jesus and ending with the martyrdom of Polycarp. Turning to praxis, he offers a brief study of mission, sacraments, worship with reference to Jesus, a new ethic, the absence of sacrifice, and martyrdom. The third axis is the study of symbols: the cross, mission, the church, codes of personal behaviour, Jesus as embodying the presence of God, early creeds, and martyrs. From these elements he begins his construction of the 'Christian worldview'. He soon finds that the sketch can only be filled out by appealing to the stories Christians told. He therefore surveys in turn the 'longer stories' told by the synoptic

evangelists, more briefly summarizes the 'stories' told by Paul, Hebrews, and John, and ends with the short stories called up by a 'revised form criticism'. He concludes this survey with an examination of 'Stories but no Story?', i.e. Q and the Gospel of Thomas. Wright doubts that the Q-hypothesis is valid, and dismisses Thomas as a 'subversion' of first-century Christianity into 'a quite different sort of religion'. This fourth Part of the book ends with Wright's outline of the worldview of early Christians, especially with respect to their understanding of God. They believed that the Jewish hope had already been fulfilled in the coming of Jesus, though they left a place for a future coming of Jesus. Because Wright interprets apocalyptic as primarily metaphorical and focused on this world, he rejects the common argument that the delay of the parousia constituted a major problem for the early church.

Part V (pp. 467–476) serves as a conclusion, returning to 'The New Testament and the Question of God'. By the end of the first century, two separate communities, the Jewish and the Christian, having sprung up from the one root, had developed two disparate self-understandings, two disparate ways of reading Scripture, two disparate understandings of God. Why? The three focal points for debate are Jesus (the concern of the historian), the New Testament documents (the concern of the literary critic), and the question of God (the concern of the theologian). Wright again attempts to bring these together, judging the latter to be foundational: 'The question of god (*sic*—one of Wright's orthographical predilections), though conspicuous by its absence from the great majority of books about the New Testament, is in fact the question which lies at the root of most if not all of the issues which are more frequently discussed'. As Christianity develops in the first century, it is clear that new claims are being made 'at this fundamental level', affecting not only language but symbol and praxis, 'not least the symbolic praxis of reading the Jewish scriptures in a new way'.

There is a useful appendix offering a 'Chronological Chart of Second-Temple Jewish History and of Early Christianity'.

Despite its length and erudition, this book is extraordinarily lucid. Both senior scholars and first-degree theologians can follow its arguments, revel in the fine English style and delight in the many colourful similes and analogies. Some sections of the book would serve as an excellent introduction to convoluted and disputed topics—not least the sections on hermeneutical theory and form criticism. Certainly the sustained argument of the entire work is winsome, and whets one's appetite for the remaining four volumes.

Of the various hesitations I have about the book, perhaps I should mention three. First, despite the form in which it is cast, this work is not nearly as novel as it purports to be. In some ways, of course, that is a good thing: studies in theology and biblical studies that are entirely novel are almost always wrong-headed to an equal extent. But this book, to a quite unacceptable degree, resorts to the kind of argument Kissinger describes in *The White House Years*: wherever bureaucrats are asked to list three or four alternative policies for their political masters, they invariably produce a list that describes twits to the left and twits to the right, with the safe, 'recommended' policy the sensible thing in the middle. Similarly, Wright is constantly describing what he does not like on the left and the right (though of course he does not use the categories 'left' and 'right'), and then says, 'My proposal is . . .' or 'I suggest that . . .' or 'My suggestion is that . . .' or the like. This invariably sounds as if the recommended stance is both the sensible *via media* and entirely novel; in reality, it is pretty often the former and almost never the latter. For instance, although he emphasises the linkage among history, theology, and literary sensitivity, and although his efforts to cast the discussion in just this way are his own, freshly minted and much appreciated, yet at the same time, the best exegetes among believing and capable scholars have resorted to all three dimensions for a long time. It would have been helpful, not to say more humble, if this book had pointed out how Wright's synthesis meshes with the work of some others.

Second, occasionally the controlling paradigm—the concern to integrate the three foci, viz. history, theology, and literary criticism—leads to reductionistic analyses. Thus in the concluding chapter, history is tied to the study of Jesus, theology to the question of God, and literary criticism to the New Testament. But one cannot legitimately approach the challenges of the study of the historical Jesus apart from sensitive literary readings of the New Testament and theological reflection on the knowledge of God presupposed by Jesus' contemporaries; one cannot long or profitably engage in theological reflection on God apart from literary appreciation of the Old Testament Scriptures, and sober study of the nature of the history those Scriptures claim to present; one cannot engage in the literary study of the New Testament at anything beyond the most pathetic reductionism without simultaneously reflecting on the ways in which different literary forms structure our theology of God, and our grasp of the *historical* Jesus. In the work as a whole, of course, Wright shows he appreciates these points; all the more remarkable, then, that

in the closing chapter Jesus, God, and the New Testament documents are so disjunctively allotted their respective fields.

Third, perhaps least penetrating is Wright's handling of the category of 'story'. This is not because he is wrong, but because his treatment of the Bible's 'story', of Jesus' 'story' and of the 'little stories' within the New Testament, is so indiscriminating that almost all new Testament scholars could cautiously agree with Wright, but not with one another. How is Wright's 'story' related to 'salvation history' (in the various meanings ascribed to that expression)? Which of the standard criticisms of 'salvation history' might apply to Wright's 'story'? What criteria have enabled Wright to construct the five 'Acts' that constitute the Bible's story? I am more than happy with his second 'Act', viz. the Fall; but many are not, and some who are will interpret it as a purely *theological* category in the Bible's story-line, without any space-time referent. Many related questions cry out for additional comments.

Perhaps Wright will clarify some of these matters in the later volumes of the series. If they are as stimulating, as informed and as clearly written as this one, all of us will profit greatly.

D. A. Carson
Deerfield, Illinois

EuroJTh (1994) 3:1, 93-94

0960-2720

The Spirit of Hinduism, A Christian perspective on Hindu thought

David Burnett

Tunbridge Wells: Monarch, 1992, 286 pp., £8.99

RÉSUMÉ

Burnett survole l'histoire de l'Hindouisme et propose une approche chrétienne. L'ouvrage est une bonne introduction à la tradition religieuse hindoue mais l'approche chrétienne qu'il propose demeure inadéquate.

ZUSAMMENFASSUNG

Burnett bietet einen geschichtlichen Überblick über den Hinduismus und gleichzeitig auch eine christliche Perspektive dazu. Während der Teil über den Hinduismus gelungen ist, bleibt der Autor eine adäquate christliche Perspektive schuldig.

It takes a brave man to attempt a description of

the spirit of Hinduism. Yet, as Burnett shows in his introductory chapter, Hindu ideas and practices have become such a part of the New Age movement in the West that some knowledge of this ancient religious tradition is now essential for any Christian apologist.

Having more than justified his enterprise, the author chooses to begin his journey by going back to the second millennium B.C. to the pre-Aryan culture of the Indus valley. The journey then continues through the Vedic and Upanishadic periods. Having dealt with the key ideas of 'Karma and Reincarnation' and the ideal way of life of classical Hinduism, he devotes two chapters to popular Hinduism dealing with 'Gods, Ghosts and Spirits' and 'Astrology'. This is followed by four chapters on the devotional tradition including a chapter each on the Bhagavad-gita, Krishna, Silva and 'The Divine Feminine'. He then deals with Yoga and Tantrism before returning to a more historical mould with a chapter on 'Reform and Renewal' since the eighteenth century. The volume then concludes with chapters on Guruism, 'God Incarnate' and a concluding chapter on the Western reaction to India and on Sadhu Sundar Singh as a model of Indian Christianity. A useful Glossary, a bibliography and an Index complete the volume.

The volume is a very good and reliable introduction for someone who is not familiar with the Hindu religious tradition. There are points at which it is particularly good as, for example, in the section on class and caste (p. 91ff). It does, however, have its weaknesses.

1. Its historical approach. Because 'Hinduism' is such a complex phenomenon the historical approach has been favoured as a way into it. In this way one is able to look at some of the many aspects of this tradition in isolation as they appear historically. The danger is that we are introduced to what the Indian religious tradition could have been in the past rather than to what it is in the present. From my limited knowledge of India, Burnett is not guilty of this too often but the sense of immediacy which comes with a study of contemporary Hinduism rather than with its history is lost.

2. Its explanations. Burnett is particularly fond of Jung's explanation of various aspects of the Hindu tradition. This is understandable because of Jung's influence in the New Age movement. But Jung needs to be handled much more critically than he is in this volume.

3. A more serious criticism is its failure to fulfil the claim of its sub-title to be 'A Christian perspective on Hindu thought'. It was a mistake to emphasise Hindu thought in the first place because the Hindu tradition lays heavy emphasis

on experience which is one of the main reasons why Westerners brought up on subjectivism find it attractive. But, that apart, Burnett fails to give us a Christian perspective on most of the 'Hinduism' which is described in the volume. A serious attempt is made to compare the Christian and Hindu view of divine incarnation in the penultimate chapter and the chapter on Yoga does contain a Christian perspective. Otherwise the question in my mind at the end of most of the chapters was: but what about the Christian

perspective?—and there are chapters such as those on 'Gods, Ghosts and Spirits' or 'Astrology' where one felt that a Christian perspective was desperately needed.

Despite the criticism above, this is a very useful source of information on the Hindu religious tradition but we do need a more adequate assessment from the Christian perspective.

Dewi Hughes
Tear Fund, Wales



Bargil Pixner
Wege des Messias
und Stätten der
Urkirche

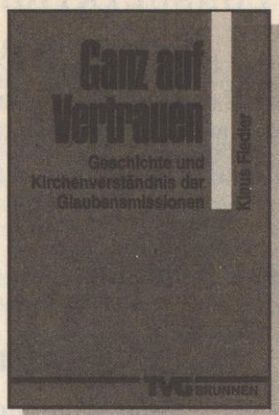
Jesus und das Judentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse. Hrsg. v. Rainer Riesner. *Studien zur Biblischen Archäologie und Zeitgeschichte, Band 2*

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

Das Buch folgt in seiner Gliederung weitgehend den Evangelienberichten, 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.

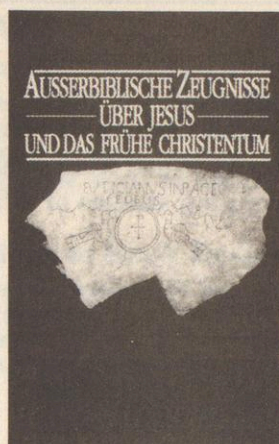
2., durchgesehene Auflage



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, Überseeseische 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/E. Güting
Außerbiblische
Zeugnisse über Jesus
und das frühe
Christentum

Herausgegeben von Eberhard Güting

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

F. F. Bruce stellt in seinem Buch die wichtigsten außerbiblischen Quellen vor. Sie werden nach neuesten Ausgaben zitiert und kommentiert. Dabei geht es auch um Fragen der Zuverlässigkeit der Evangelienüberlieferung. Ein besonderes Werk, das allgemeinverständlich bisher wenig bekannte Hintergründe des Christentums beleuchtet. Mit ausführlichen Quellennachweisen.

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

Mit ausführlichen
 Quellennachweisen.

3., durchgesehene Auflage

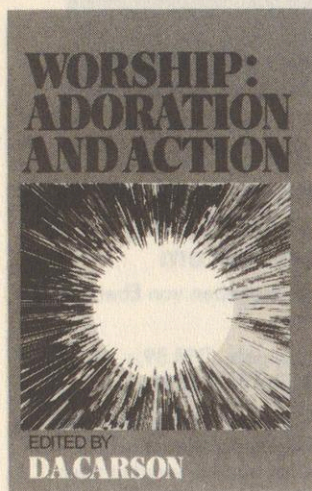
BRUNNEN VERLAG

35398 Gießen, Gottl.-Daimler-Str. 22 • ☎ 0641 / 6059-0

TYNDALE CONSULTATIONS

A series of five symposia produced by the Faith and Church Study Unit of the Theological Commission of the **World Evangelical Fellowship** and edited by **D. A. Carson**. Each work combines thorough examination of the biblical material and wide-ranging studies of different cultural and denominational contexts around the world.

Just Published



WORSHIP

Adoration and Action

First a biblical theology of worship is explored by the Japanese, Yoshiaki Hattori, and the Australian, David Peterson. From this foundation, there follow reflections upon the practice of worship in nine different contexts: denominational (including Anglicanism and Lutheranism), cultural (South America and the Two Thirds World), and also the charismatic movement and student groups. In the final part, the Croat theologian Miroslav Volf concludes that worship is 'the outworking of God-centredness in individual and corporate experience'.

ISBN 0 85364 523 X—256 pp. £13.99 net

Currently Available

BIBLICAL INTERPRETATION AND THE CHURCH

Text and Context

ISBN 085364 380 6—240 pp. £11.99 net

THE CHURCH IN THE BIBLE AND THE WORLD

An International Study

ISBN 0 85364 421 7—359 pp. £14.99 net

TEACH US TO PRAY

Prayer in the Bible and the World

ISBN 0 85364 495 0—362 pp. £14.99 net

RIGHT WITH GOD

Justification in the Bible and the World

ISBN 0 85364 516 7—309 pp. £14.99 net



THE PATERNOSTER PRESS

PO Box 300 Carlisle
Cumbria CA3 0QS UK



Instructions to Authors of Articles

The following are brief instructions but intending authors are encouraged to write to the 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. We are grateful for information regarding books which readers consider should be reviewed in the journal.

Directives pour les auteurs d'articles

Les remarques suivantes sont de brèves directives et il est conseillé aux auteurs intéressés d'écrire au rédacteur Dr. J. Gordon McConville, Wycliffe Hall, 54 Banbury Road, Oxford, OX2 6PW, U.K. Les articles soumis pour être publiés en tant que rapports, recensions 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 textes en français, allemand ou anglais sont acceptés; des contributions en 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'une longueur 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 en fin de 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 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 Aufbereitungen 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. Anregungen von Lesern hinsichtlich Büchern, für die sie eine Besprechung als wichtig erachten, werden dankbar angenommen.

CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES / INHALT

Editorial / Editorial / Leitartikel

Gordon McConville

3

Articles / Articles / Artikel

- | | | | |
|---|----|---|----|
| Is the Law Abolished According to Eph. 2:15?
La loi est-elle abolie d'après Eph 2.15?
Ist das Gesetz nach Eph 2,15 überholt?
<i>Peter Balla</i>
(Hungary/Hongrie/Ungarn) | 9 | Gottes Wort—unsere Ant-Wort: Sprachtheologische und sprachphilosophische Aspekte der Verkündigung des Evangeliums
God's Word—our Response
La Parole de Dieu
<i>Heinzpeter Hempelmann</i>
(Germany/Allemagne/Deutschland) | 43 |
| Eschatology and Hermeneutics
Eschatologie et Herméneutique
Eschatologie und Hermeneutik
<i>Klaas Runia</i>
(Netherlands/Pays-Bas/Niederlande) | 17 | The Spirituality of Klaus Bockmuehl: His Practice and Teaching on Listening to God
La spiritualité de Klaus Bockmühl. Son Enseignement et sa pratique de l'écoute de Dieu
Die Spiritualität in Lehre und Leben
Klaus Bockmühls
<i>Arthur Dicken Thomas, Jnr.</i>
(U.S.A./États-Unis/Vereinigte Staaten von Amerika) | 61 |
| Revelation and Reconciliation: a Tale of Two Concepts
Offenbarung und Versöhnung
Révélation et Réconciliation
<i>Stephen Williams</i>
(United Kingdom/Royaume Uni/Grossbritannien) | 35 | | |

Book Reviews / Recensions / Buchbesprechungen

- | | | | |
|---|----|---|----|
| Andrew Cornes: <i>Divorce and Remarriage: Biblical Principles and Pastoral Practice</i>
PHIL HILL | 81 | Raymond Brown: <i>The Message of Deuteronomy: Not by Bread Alone</i>
J. G. MILLAR | 88 |
| Ian G. Barbour: <i>Religion in an Age of Science</i>
RICHARD STURCH | 83 | N. M. de S. Cameron, ed.: <i>Universalism And The Doctrine of Hell</i>
TONY GRAY | 89 |
| Richard A. Burridge: <i>What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography</i>
ALEXANDER LOVEDAY | 84 | N. T. Wright: <i>The New Testament and the People of God: Christian Origins and the Question of God, vol. 1</i>
D. A. CARSON | 90 |
| Ken Gnanakan: <i>Kingdom Concerns: A Theology of Mission Today</i>
DEWI HUGHES | 86 | David Burnett: <i>The Spirit of Hinduism, A Christian perspective on Hindu thought</i>
DEWI HUGHES | 93 |



0960-2720(1994)3:1;1-R

Theo
EUROPEAN
JOURNAL OF THEOLOGY

JOURNAL
EUROPÉEN DE THÉOLOGIE

EUROPÄISCHE
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT



15 NOV 1994

III(1994):2

ISSN 0960-2720

AVT

Editors / Rédacteurs / Herausgeber

J. Gordon McConville

(General Editor / Rédacteur en chef / Herausgeber)

Lecturer in Old Testament, Wycliffe Hall, Oxford, U.K.

Daniel Schibler

(Associate Editor / Rédacteur associé /

Stellvertretender Herausgeber)

Theological Secretary, Swiss Bible Society

Stephen Williams

Review Editor / Rédacteur chargé des recensions /

Rezensionsbeauftragter

United Kingdom / Royaume Uni / Grossbritannien

Eberhard Hahn

Review Editor / Rédacteur chargé des recensions /

Rezensionsbeauftragter

Germany / Allemagne / Deutschland

Editorial Board / Comité de rédaction / Redaktion

Alexei Bichkov

Russia / Russie / Russland

Henri Blocher

(Chairman/Président/Vorsitzende)

France / France / Frankreich

Gerald Bray

United Kingdom / Royaume Uni / Grossbritannien

Helmut Burkhardt

Germany / Allemagne / Deutschland

Nigel M. de. S. Cameron

U.S.A. / États-Unis / Vereinigte Staaten von Amerika

Peter Kuzmič

Croatia / Croatie / Kroatien

Klaas Runia

Netherlands / Pays-Bas / Niederlande

Oskar Skarsaune

Norway / Norvège / Norwegen

Editorial Advisers / Conseil consultatif / Redaktionsbeirat

Torleiv Austad

Norway / Norvège / Norwegen

Pierre Courthial

France / France / Frankreich

Theo Donner

Colombia / Colombie / Kolumbien

Loránt Hegedűs

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 (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 directement 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 *Euro/Th*, permission should be gained from the Editors and mention of its first publication in *Euro/Th* 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 recensions 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 *Euro/Th*, ils devront d'abord obtenir l'autorisation des rédacteurs. Il faut aussi signaler sa publication antérieure dans le *Euro/Th*. 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 *Euro/Th* anderweitig veröffentlichen wollen, müssen die Zustimmung der Herausgeber einholen und auf eine Publikation in *Euro/Th* 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, Carlisle,
Cumbria, CA3 0QS U.K.
by BPC WHEATONS Ltd, Exeter.

ISSN 0960-2720

CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES / INHALT

Editorial / Editorial / Leitartikel

William Tyndale, 1494–1994 Gordon McConville 99

Report from Croatia	101	News From Portugal	113
Nouvelles de Croatie		Nouvelles du Portugal	
Bericht aus Kroatien		Nachrichten aus Portugal	
<i>Davorin Peterlin</i>		<i>Alan Pallister</i>	
<i>(Croatia/Croatie/Kroatien)</i>		<i>(Portugal/Portugal/Portugal)</i>	
Again About The Ecumene	105	Master of Theology at London	
A propos de l'Oecuménisme		Bible College	171
Noch einmal zur Ökumene		<i>Maîtrise en Théologie au L.B.C.</i>	
<i>Károly Tóth</i>		<i>Master of Theology am L.B.C.</i>	
<i>(Hungary/Hongrie/Ungarn)</i>		<i>Gillian Preece</i>	
		<i>(U.K./Royaume Uni/Großbritannien)</i>	

Articles / Articles / Artikel

James M. Houston: Pioneering		Rechtfertigung und Befreiung in	
Spiritual Director To Evangelicals	117	Lateinamerika	145
James M. Houston: pionnier de la		Justification and Liberation in Latin	
direction spirituelle parmi les		America	
Évangéliques		Justification et Libération en Amérique	
James M. Houston, ein Pionier		Latine	
als geistlicher Ratgeber		<i>Eberhard Hahn</i>	
und Seelsorger		<i>(Germany/Allemagne/Deutschland)</i>	
für Evangelikale		Freedom and Sin: Some Systematic	
<i>Arthur D. Thomas</i>		Observations	153
<i>(U.S.A./États-Unis/Vereinigte Staaten</i>		Liberté et Pêché	
<i>von Amerika)</i>		Freiheit und Sünde	
Die Einzigartigkeit Jesu Christi	137	<i>Eef Dekker and Henri Veldhuis</i>	
The Uniqueness of Christ		<i>(Netherlands/Nederland/Nederland)</i>	
L'unicité du Christ		Die Tischgemeinschaften Jesu	163
<i>Eberhard Hahn</i>		The Fellowship Meals of Jesus	
<i>(Germany/Allemagne/Deutschland)</i>		Les Repas communautaires de Jésus	
		<i>János Bolyki</i>	
		<i>(Hungary/Hongrie/Ungarn)</i>	

Book Reviews / Recensions / Buchbesprechungen

Hans Küng and Karl-Josef Kuschel (eds): <i>A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions</i>	173	R. van Woudenberg: <i>Gelovend denken: Inleiding tot een Christelijke Filosofie (Verantwoording, no. 7)</i>	178
DAVID ATTWOOD		JONATHAN CHAPLIN	
George Hunsinger: <i>How to Read Karl Barth: The Shape of His Theology</i>	174	Markus Knapp: <i>Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt</i>	180
TREVOR HART		ECKHARD J. SCHNABEL	
I. John Hesselink: <i>Calvin's Concept of the Law</i>	175	Werner Raupp: <i>Mission in Quellentexten</i>	183
ALAN SELL		FRIEDRICH HUBER	
Ian G. Barbour: <i>Ethics in an Age of Technology: The Gifford Lectures 1989–91, Volume 2.</i>	176	Helmut Burkhardt: <i>Ein Gott in allen Religionen?</i>	185
NIGEL BIGGAR		HELMUTH EGELKRAUT	

**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 £25.00

Payment: cheques, Eurocheques, Credit
Card details should be sent to Paternoster
Periodicals, P.O. Box 300, Carlisle,
CA3 0QS UK.

Règlement par Euro-chèques ou par carte de
crédit doit être envoyé à Paternoster
Periodicals, P.O. Box 300, Carlisle,
CA3 0QS UK.

Deutschland

Brunnen Verlag GmbH, Gottlieb-Daimler-
Str. 22, D-35398 Giessen, 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 \$45.00

2 year \$81.00

**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 Chenes, B-1170,
Bruxelles

Čechy (CS)

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

Croatia / Hrvatska

Dr. Davorin Peterlin, S. Krautzeka 76, 51000
Rijeka

Danmark (DK)

Carsten Vang, Menighedsfakultet, Katrine
bjergvej 75, DK-8200 Århus N

Finland / Suomi (SF)

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

Hellas (GR)

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

Magyarország (H)

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

Ireland (IRL)

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

Nederland (NL)

Pieter Lalleman, Schuttevaer 37,
NL-7908 DB Hogeveen

Norge / Noreg (N)

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

Polska (PL)

Rev. Edward Czajko, ul. Sienna 68/70, 00-825
Warsawa

Portugal (P)

Alan Pallister, Rua Capitaio Dorio, No. 9, 2500
Caldas da Rainha

România (R)

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

Sverige (S)

Per-Axel Sverker,
Malmforevägen 4, S-71600
Fjugesta

Suisse / Schweiz / Svizzera

Prof. Dr. J. Heinrich Schmid, Junkerstrasse 16
CH-9500 Wil.

Gordon McConville, (General Editor/Rédacteur en chef/Herausgeber)

• Editorial

WILLIAM TYNDALE 1494–1994

As the present issue of EJT appears, celebrations will be taking place of the birth of William Tyndale 500 years ago. Educated at Oxford and Cambridge, he became convinced as a young man of the need for the people of England to possess the Scripture in their own language. His ability in languages, at a time when knowledge of Hebrew and Greek was rare in England, was matched only by his zeal, and this put him in danger. Pursued by the authorities in England, he spent his working life largely in Germany and Belgium, and published his New Testament, along with about half of the Old, in these countries between 1525 and 1535. He was executed in Vilvorde, near Brussels, in 1536.

Tyndale was very much part of the European reformation. He was not only a translator, but also a writer, whose ideas reflect those of Luther and later of Zwingli. His legacy, however, is above all to readers of the Bible in English. His

influence on the later Authorized Version (1611) is extensive, and therefore many of his turns of phrase are well-known to English people. He may even be said to have had an important influence on the development of English itself.

If the world of Tyndale was a far cry from that of today, his work, in common with so many other of our predecessors in the faith, is nevertheless of abiding relevance. His passion that ordinary people should know the Word of God is one which we share, in a day when widespread ignorance of the Scriptures has become a serious problem for the Church for many 'modern' reasons. And the dedication of a life, to the point of laying it down in the service of his Master, is a perennial sign of the true character of Christian vocation.

Tyndale is honoured this year by a series of events, with the Oxford International Tyndale Conference (5–10 Sept) at their heart. These run through December in various locations in the UK. Information can be obtained from Priscilla Frost, Oxford Conference Management, 10B Littlegate St., Oxford OX1 1QT (tel. (0)865 794727).

Editorial

WILLIAM TYNDALE 1494–1994

Lorsque ce numéro du *Journal Européen de Théologie* paraîtra, on sera en train de célébrer le cinq-centième anniversaire de la naissance de William Tyndale. Tyndale a fait ses études à Oxford et Cambridge. Très jeune, il eut la conviction que la population de l'Angleterre avait grand besoin de posséder les Ecritures dans sa propre langue. Ses dons pour les langues, à une époque où la connaissance de l'hébreu et du grec était rare en Angleterre, n'avaient d'égal que son zèle. Son activité le mit en danger. Poursuivi par les autorités en Angleterre, il passa une grande partie de sa vie active en Allemagne et en Belgique, et c'est dans ces pays qu'il publia son Nouveau Testament avec environ la moitié de l'Ancien Testament entre 1525 et 1535. Il fut exécuté à Vilvorde, près de Bruxelles, en 1536.

Tyndale a joué un rôle important dans la Réforme en Europe. Il fut non seulement traduc-

teur, mais aussi écrivain. Ses idées reflètent celles de Luther et plus tard celles de Zwingli. Toutefois, son héritage est destiné avant tout aux lecteurs de la Bible en anglais. Son influence sur l'*Authorized Version* de 1611 est considérable et c'est ainsi que bon nombre de ses tournures de phrases sont bien connues des Anglais. On peut même dire qu'il a grandement influencé le développement de la langue anglaise.

S'il y a loin de l'époque de Tyndale à la nôtre, son travail a encore quelque chose à nous apporter aujourd'hui, tout comme celui de plusieurs autres de nos prédécesseurs en la foi. Son désir passionné que les gens ordinaires connaissent la Parole de Dieu est de ceux que nous partageons, à une époque où l'ignorance généralisée des Ecritures est devenue un problème sérieux pour l'Eglise, pour de nombreuses raisons 'modernes'. Et la consécration de sa vie, au point de la sacrifier

pour le service de son Maître, est un signe permanent de la nature véritable de la vocation chrétienne.

Tyndale est honoré cette année par une série d'événements, au centre desquels se tiendra la Conférence Internationale Tyndale à Oxford, du

5 au 10 septembre. Ces événements auront lieu jusqu'en décembre en différents endroits du Royaume-Uni. Pour toute information, s'adresser à Priscilla FROST, Oxford Conference Management, 108 Littlegate, St. Oxford OX1 1QT, Tél. 865.79.47.27.

Leitartikel

WILLIAM TYNDALE 1494–1994

Wenn diese Ausgabe der ETZ erscheint, finden die Gedenkfeiern aus Anlaß des 500. Geburtstags von William Tyndale statt. In Oxford und Cambridge akademisch ausgebildet, gewann er als junger Mann die Überzeugung, daß die englische Bevölkerung die Heilige Schrift in ihrer eigenen Sprache benötigte. Seine Sprachfertigkeit—zu einer Zeit, als Hebräisch—und Griechischkenntnisse in England die Ausnahme waren, entsprach einem Eifer, der ihn in Gefahr brachte. Von der englischen Obrigkeit verfolgt, verbrachte er sein Arbeitsleben vorwiegend in Deutschland und Belgien und veröffentlichte seine Übersetzung des Neuen Testaments, gefolgt von knapp der Hälfte des Alten Testaments, zwischen 1525 und 1535 in diesen beiden Ländern. 1536 wurde er in Vilvorde bei Brüssel als 'Häretiker' hingerichtet.

Tyndale war ein wichtiger Faktor der europäischen Reformation. Er war nicht nur ein Übersetzer, sondern auch ein Autor, dessen Ideen jene Luthers und später Zwinglis widerspiegeln. Sein bleibendes Vermächtnis gilt jedoch vor allem den Lesern der Bibel in englischer Sprache. Sein Einfluß auf die 'Authorized Version' ('King James Bible') von 1611 ist so umfassend, daß viele

seiner Formulierungen für Engländer geradezu sprichwörtlich geworden sind. Man kann durchaus sagen, daß er sogar auf die Entwicklung des Englischen einen wichtigen Einfluß ausgeübt hat.

Auch wenn die Welt Tyndales mit der unsrigen nicht mehr viel gemein hat, behält sein Werk, ebenso wie das so vieler anderer unserer Vorläufer im Glauben, dennoch eine bleibende Bedeutung. Wir teilen seine Leidenschaft dafür, daß einfache Menschen das Wort Gottes kennen sollten—gerade heute, wo weitverbreitete Unkenntnis der Schrift aus vielen 'modernen' Gründen für die Kirche ein ernsthaftes Problem geworden ist. Und die Hingabe eines Lebens, bis dahin, es im Dienst für den Herrn zu opfern, ist ein immerwährendes Kennzeichen des wahren Charakters christlicher Berufung.

Tyndale wird in diesem Jahr mit einer Reihe von Ereignissen geehrt, in deren Mittelpunkt die International Tyndale Conference vom 5. bis 10. September in Oxford steht. Andere Veranstaltungen finden bis Dezember an verschiedenen Orten Großbritanniens statt. Auskunft erteilt Priscilla Frost, Oxford Conference Management, 10 B, Littlegate Street, Oxford OX1 1QT, Tel. 0044-865-794727, Fax 0044-865-794695.

- **Report from Croatia**
- **Nouvelles de Croatie**
- **Bericht aus Kroatien**

Davorin Peterlin, Rijeka.

Nouvelles de Croatie

La guerre en Croatie et aux alentours a eu de nombreux effets négatifs sur la société et les chrétiens en ont aussi souffert. On en ressent des répercussions dans beaucoup d'Eglises chrétiennes, mais je veux m'arrêter principalement aux communautés protestantes évangéliques. A l'intersection de la théologie et de la pratique, deux problèmes théologiques importants se sont imposés à de nombreuses assemblées chrétiennes.

Le premier et le plus évident est celui de l'attitude à adopter face à la guerre. Ceci ne veut pas dire, principalement, qu'on ressent la nécessité de préciser la position politique de chacun quant à la question de savoir qui porte la responsabilité de la guerre, et ce dans quelle mesure, et comment résoudre le problème. Ces questions ne se posent pas car la plupart des Chrétiens de Croatie ont sur ces points la même conviction, laquelle coïncide avec la position officielle du gouvernement.

La véritable question qui se pose est de savoir si tuer en cas de guerre est compatible avec l'enseignement de Jésus tel qu'il est rapporté dans la Bible. Il est peut-être regrettable qu'aucune Eglise n'ait organisé une conférence pour traiter de ce sujet particulier. Plus d'un chrétien évangélique a eu à passer par une grave crise spirituelle en rapport avec cette question puisque faire la guerre a toujours été considéré implicitement comme incompatible avec le Christianisme authentique. Ceci est le cas bien que le pacifisme n'ait jamais été enseigné de façon réfléchie sur la terre qui était appelée la Yougoslavie.

Les chrétiens qui ont dû tâtonner, à la recherche d'une réponse, ont plusieurs options. D'abord on peut affirmer que la guerre, comme toute forme de violence, est toujours mauvaise, mais qu'une guerre rendue nécessaire pour se défendre est justifiée. Mon impression est que la

majorité des chrétiens évangéliques souscrirait à cette idée.

Deuxièmement, on peut aller au-delà de cette position en personnalisant la chose et en reprenant le raisonnement là où le précédent énoncé s'arrête: si je suis sous les drapeaux, je tirerai pour tuer si cela peut sauver ma famille ou celle de quelqu'un d'autre. De l'aveu général, seule une minorité de chrétiens évangéliques présenterait, les choses de cette manière, probablement par crainte d'être considérés comme non-spirituels, ou même comme des apostats. Toutefois, beaucoup de ceux qui ont adopté le premier point de vue seraient d'accord avec la seconde idée si l'on poussait le raisonnement avec eux où s'ils y étaient contraints par les circonstances.

Troisièmement, certains soutiennent qu'en fin de compte, la guerre est la conséquence de la chute et que toute forme de violence est un mal. Les chrétiens devraient toujours et à tout prix éviter de faire du mal à leurs semblables. De façon étonnante, cette position pacifiste a gagné beaucoup de terrain, bien qu'il faille remarquer honnêtement que souvent, on n'envisage son application que dans le cadre d'une politique générale, en y voyant un principe théorique à mettre en oeuvre pour des tentatives visant à une réconciliation internationale. Quelle que soit l'option adoptée, la décision n'est pas facile.

Le deuxième problème a trait à l'aide humanitaire. Presque toutes les Eglises chrétiennes de Croatie ont leur organisation humanitaire et certaines en ont plusieurs. Elles ont, ainsi que leurs donateurs, fait beaucoup pour soulager la situation tragique de centaines de milliers de personnes.

Des tensions sont susceptibles de surgir lorsque l'aide matérielle est accompagnée d'un témoignage chrétien. Il est souvent affirmé que tout engagement chrétien dans le monde doit

être accompagné d'une tentative de communiquer l'Evangile et d'amener les gens à se convertir à Jésus-Christ. En pratique, ceci signifie que l'aide sera offerte d'une main, et de la littérature spécifiquement évangélique de l'autre.

Cependant c'est la manière dont cela se fait qui est sujet à discussion. Certaines organisations exigent la présence à une ou plusieurs réunions comme une condition préalable pour recevoir de l'aide. D'autres se contentent de prêcher l'Evangile à des gens qui font la queue ou de mettre de la littérature chrétienne dans les colis distribués. D'autres encore laissent la littérature dans des endroits accessibles où elle peut être facilement consultée ou emportée, sans essayer de forcer personne à en prendre. Ils soutiennent que l'acceptation de l'Evangile doit être libre et volontaire.

Cette question est particulièrement importante car elle a des conséquences pour l'ensemble de la société. D'une part, les petites Eglises protestantes évangéliques se réjouissent d'une croissance numérique relativement élevée

et d'une affluence de nouveaux convertis. Cette croissance est certainement due, au moins en partie, au fait que beaucoup ont eu leur vie totalement brisée par la guerre et il est bien connu que, dans la détresse, les gens sont plus ouverts à l'Evangile et plus enclins à penser à Dieu, au but ultime de la vie et aux vraies valeurs. Il est indéniable qu'un message opportun d'espérance, formulé verbalement ou non, accompagnant l'aide matérielle est une bonne chose, mais doit-il en être la condition?

D'autre part, l'Eglise Catholique Romaine, qui est majoritaire, a réagi dans certaines régions de Croatie en accusant les organisations humanitaires rattachées à des Eglises non catholiques d'utiliser l'aide à des fins de prosélytisme, c'est-à-dire pour récupérer délibérément des croyants de l'Eglise nationale traditionnelle. La plupart de leurs plaintes sont sans fondement. Cette affaire est loin d'être réglée et sa résolution finale réclamera davantage de dialogue, de découverte mutuelle et probablement un compromis constructif.

Bericht aus Kroatien

Der Krieg in und um Kroatien hat auf die Gesellschaft viele negative Auswirkungen gehabt, und auch die Christen sind davon in Mitleidenschaft gezogen worden. Der Nachhall ist in vielen Kirchen spürbar, doch will ich mich vorwiegend auf die protestantisch-evangelikalen konzentrieren. An der Schnittstelle von Theologie und praktischem Leben sind zwei wichtige theologische Themen zwangsläufig zum Gegenstand des Nachdenkens vieler Christen geworden.

Das erste und offensichtlichere ist die Frage der Einstellung gegenüber dem Krieg. Dabei geht es nicht in erster Linie um die Notwendigkeit – oder deren Fehlen –, die eigene politische Position zur Schuldfrage und zur Klärung der Situation zu formulieren. In der Praxis ist das kein Thema, da die meisten Christen in Kroatien der gleichen Auffassung sind, die mit der offiziellen Regierungsposition übereinstimmt.

Die wirkliche Frage lautet: Ist das Töten im Krieg mit der in der Bibel niedergelegten Lehre Jesu vereinbar? Es ist vielleicht zu bedauern, daß keine Kirche eine Konferenz über dieses Thema einberufen hat. Viele evangelikale

Christen waren hier einer Art geistlichen Traumas ausgesetzt, da Kriegsführung implizit stets als unvereinbar mit wahren Christentum gedeutet wurde. Das ist so trotz des Fehlens einer Tradition des Pazifismus als einer beständig gelehnten Doktrin auf dem Boden des ehemaligen Jugoslawien.

Jene, die um eine Antwort zu ringen hatten, konnten auf verschiedene Optionen zurückgreifen. Zuerst kann festgehalten werden, daß Krieg, wie jede Form der Gewalt, immer ein Übel ist, daß aber ein notwendiger Verteidigungskrieg gerechtfertigt ist. Soweit ich das beurteilen kann, würde die Mehrheit der evangelikalen Christen dieser Auffassung zustimmen.

Zweitens führt eine Ausweitung dieser Position zu einer Personifizierung der Perspektive und greift die Logik da auf, wo die vorausgegangene Aussage stehengeblieben war: Wenn ich einberufen werde, werde ich mit Tötungsabsicht schießen, falls das meine Familie oder eine andere Familie retten würde. Zugestandenermaßen würde nur eine Minderheit evangelikaler Christen es in dieser Form formulieren, wahrscheinlich aus der

Furcht, als ungeistlich angesehen zu werden, falls nicht sogar als offen apostatisch. Dennoch würden viele von denen, die der ersten Meinung sind, auch der zweiten zustimmen, sofern sie durch die Logik oder die praktischen Umstände dazu gezwungen werden.

Drittens meinen einige, daß der Krieg letztlich die Folge des Sündenfalls ist, und daß alle Gewalt vom Bösen ist. Christen sollten immer und um jeden Preis vermeiden, Mitmenschen Leid zuzufügen. Diese pazifistische Einstellung hat überraschend viel Zustimmung gefunden, obwohl man fairerweise anmerken muß, daß sie oft auf das allgemeine politische Rahmenwerk zurückverwiesen wird, als eine nützliche theoretische Grundlage, von der aus Versuche unternommen werden können, eine internationale Versöhnung herbeizuführen. Wofür auch immer man sich entscheidet, die Entscheidung fällt nicht leicht.

Die zweite Frage betrifft die humanitäre Hilfe. Fast alle christlichen Kirchen in Kroatien haben ihre humanitären Einrichtungen, und manche haben mehr als nur eine. Sie und ihre Spender haben viel dazu beigetragen, daß die tragische Lage hunderttausender Menschen gelindert wurde.

Die Möglichkeit der Spannung tritt dann auf, wenn die Bereitstellung von Hilfe sich mit christlichem Zeugnis überschneidet. Oft wird behauptet, daß jede Form christlichen Engagements in der Welt davon geprägt sein muß, das Evangelium mitzuteilen und Menschen für Christus zu gewinnen. In der Praxis heißt das dann, daß mit der einen Hand die Hilfe angeboten wird und mit der anderen spezifisch evangelistische Literatur.

Wie genau dies getan wird, ist allerdings ein Gegenstand von Meinungsverschiedenheiten. Einige Hilfsorganisationen verlangen die Anwesenheit bei einem oder mehreren Gottesdiensten als Vorbedingung für die

Hilfeleistung. Andere begnügen sich damit, den Menschen, die in Schlangen warten, das Evangelium zu predigen, oder damit, christliche Literatur den Hilfsrationen beizugeben. Andere wiederum legen christliche Literatur irgendwo unbeaufsichtigt in der Nähe aus, griffbereit zum Durchblättern oder Mitnehmen, ohne daß sie den Menschen aufgedrängt würde. Sie argumentieren damit, daß das Evangelium wahrhaft frei und freiwillig sein muß.

Diese Frage ist besonders wichtig, da sie Auswirkungen auf die Gesellschaft als ganze hat. Einerseits erfreuen sich kleinere protestantisch/evangelikale Kirchen eines relativ hohen Wachstums und eines Zustroms neuer Konvertiten. Dieser Anstieg ist zweifellos teilweise auf die Tatsache zurückzuführen, daß das Leben vieler Menschen durch die Kriegsfolgen vollkommen zerschlagen wurde, und es ist ein bekanntes Faktum, daß sie dann eher bereit sind, über Gott nachzudenken, über den letzten Sinn des Lebens, und über wahre Werte. Eine zeitgemäße Botschaft der Hoffnung, mündlich oder schriftlich, als Beigabe zur Hilfe—das ist kaum fragwürdig; doch sollte sie zur Bedingung gemacht werden?

Andererseits hat die römische-katholische Mehrheitskirche in einigen Regionen Kroatiens mit der Anklage reagiert, daß humanitäre Hilfsorganisationen, die mit nicht-katholischen Kirchen in Verbindung stehen, Hilfe zum Proselytenmachen benutzen, d.h., daß sie bewußt Gläubige von der traditionellen Nationalkirche wegziehen. Die Mehrzahl dieser Beschwerden ist allerdings unbegründet. Die Angelegenheit ist noch längst nicht geklärt, und die abschließende Lösung wird weitere Diskussionen erfordern, die zu erhellenden Entdeckungen über die jeweils andere Seite und wahrscheinlich zu einem konstruktiven Kompromiß führen werden.

NEWS FROM CROATIA

The war in and around Croatia has had many negative effects on the society, and Christians have been affected too. Reverberations are felt in many Christian churches, but I will focus primarily and particularly on those of Protestant/evan-

gelical provenance. At the intersection of theology and practical life two important theological issues forced their way onto many Christians' agendas.

The first and more obvious one is the question of attitude to war. This does not

primarily revolve around the necessity or otherwise, to articulate one's political position concerning the question who is responsible for the current war, to what extent, and how to solve the situation. In practice this is a non-issue as most Christians in Croatia subscribe to the same conviction, which coincides with the official government position.

The real question is whether killing in war is compatible with the teaching of Jesus as recorded in the Bible. It is perhaps unfortunate that no church has organized a conference which would address this particular issue. Many an evangelical Christian has had to undergo a kind of a spiritual trauma over this matter since waging war has always been implicitly considered incompatible with true Christianity. This is so despite the absence of a tradition of pacifism, as a consistently taught doctrine, on the soil of what was called Yugoslavia.

Individuals who have had to grope for an answer have several options. First, it can be asserted that war, like all violence, is always evil, but a necessary defensive war is justified. According to my insight the majority of evangelical Christians would subscribe to this view.

Second, an extension of that position personalizes the perspective and picks up the logic where the previous statement left off: If called up, I will shoot to kill if that will save my family, or someone else's family. Admittedly only a minority of evangelical Christians would articulate it in this way, probably for the fear of being seen as unspiritual, if not outright apostates. However, many of those who hold the first view would consent to the second, if forced by logic or by practical circumstances.

Third, some maintain that war is ultimately the consequence of the Fall, and that all violence is evil. Christians should always and at all cost avoid harming fellow humans. This pacifistic stance has gained surprisingly much ground, although it is fair to note that it is often relegated to the general political framework as an expedient theoretical platform for launching attempts aimed at achieving international reconciliation. Which ever way one decides, the decision is not easy.

The second issue concerns humanitarian

aid. Almost all Christian churches in Croatia have their humanitarian agencies, and some have more than one. They and their donors have done much to alleviate the tragic situation of hundreds of thousands of people.

The potential for tension appears when the provision of help overlaps with Christian witness. It is often claimed that all Christian involvement in the world must be coloured by an attempt to share the gospel and win people over for Christ. This then in practice means that aid will be proffered with one hand and specifically evangelistic literature with another.

However, precisely how this is done is a matter of dispute. Some agencies require presence at one or several services as a precondition for receiving help. Others are satisfied with preaching the gospel to the people waiting in queues, or putting Christian literature in the rations. Still others leave Christian literature unattended somewhere close by and handy for browsing or taking, without trying to force it on people. They argue that the gospel must be truly free and voluntary.

This issue is particularly important as it has consequences for society at large. On the one hand smaller Protestant/evangelical churches rejoice in relatively high numerical growth and in an influx of new converts. This increase is undoubtedly at least partly due to the fact that many peoples lives have been totally shattered as a consequence of war, and it is well known that people in distress are more open to the gospel and more inclined to reflect about God, ultimate purpose in life, and true values. A timely message of hope, verbalized or not, accompanying material aid is hardly questionable, but should it be made conditional?

On the other hand, the majority Roman Catholic church has reacted in certain regions of Croatia by accusing non-Catholic church-related humanitarian agencies of using aid for proselytizing, i.e. deliberately snatching believers from the traditional national church. Most of their complaints are ill-founded though. This matter is far from being settled, and its final resolution will require more discussion, illuminating discoveries about the other side, and probably constructive compromise.

- **Again About The Ecumene**
- **A Propos De L'oecuménisme**
- **Noch einmal zur Ökumene**

Károly Toth, Hungary.

A propos de l'oecuménisme

Le texte qui suit a été rédigé par le Centre D'études Oecuméniques à l'occasion du cinquantième anniversaire de la naissance d'un Mouvement Oecuménique organisé en Hongrie

1. Le mot grec 'Oichouménè' et l'adjectif 'oecuménique' sont devenus familiers dans presque toutes les langues au cours de ce dernier demi-siècle. Cette expression du Nouveau Testament (Luc 2.1–2) désigne l'ensemble de la terre habitée, et au sens figuré, toute l'humanité, 'toutes les nations humaines issues d'un seul sang' (Actes 17.26). Le mot est devenu connu et accepté non seulement parmi les chrétiens et les Eglises - où il est compris comme l'union de leurs forces par les chrétiens en vue de l'élimination des conflits entre les différentes dénominations-, mais aussi dans des cercles profanes chaque fois qu'il est fait mention de surmonter des divergences politiques ou autres, de la solidarité entre les nations et de la nécessité de s'unir.
2. Il est utile et opportun de rappeler tout ceci au moment où la chrétienté hongroise célèbre un anniversaire important. Les tentatives oecuméniques ont commencé à prendre une forme organisée dans ce pays il y a cinquante ans quand, le 26 juin 1943, les Eglises Réformées et Luthériennes de Hongrie créèrent une Commission Oecuménique Hongroise. Il faut remarquer que ceci s'est produit cinq ans avant la fondation officielle, en 1948, du Conseil Mondial des Eglises, un organe du mouvement oecuménique moderne.
3. Les cinquante dernières années ont apporté des changements rapides, profonds et positifs dans les relations des différentes Eglises et dénominations chrétiennes entre elles partout dans le monde, et en particulier dans ce pays. Le désir, exprimé dans la prière, et l'aspiration à rétablir l'unité des Eglises n'avaient jamais été oubliés pendant presque deux mille ans d'histoire du Christianisme. Ces sentiments ont toujours été présents sous différentes formes, mais le développement explosif de la technologie au XXe siècle, l'apparition de moyens de transport permettant de franchir de grandes distances, et de moyens de communication permettant de transmettre rapidement des informations dans le monde entier, ont créé des conditions favorables au rapprochement des Eglises entre elles en vue de leur unité.
4. Ainsi, les Eglises chrétiennes ont pris conscience, dans un esprit de repentance, que leur division en différentes dénominations avait été causée non seulement par leur diversité mais qu'elle était aussi le résultat de leur désobéissance à la volonté de Dieu c'est-à-dire du péché humain.
La sagesse incompréhensible et la volonté mystérieuse de Dieu peuvent cependant transformer la désobéissance, le péché et la méchanceté de l'homme en quelque chose de bon. On peut trouver des exemples éloquentes et convaincants de ceci dans l'Ancien et le Nouveau Testaments. Il nous suffit de rappeler ici l'histoire bien connue de Joseph et de ses

frères, qui montre clairement que Dieu avait choisi Joseph, vendu comme esclave de manière coupable par ses frères, pour le salut du peuple d'Israël (Gen 45). Et l'histoire du salut dans le Nouveau Testament témoigne aussi que Jésus-Christ, le fils unique de Dieu 'livré et crucifié par la main des impies' par les chefs de son propre peuple (Actes 2.23), a été élevé par Dieu pour notre salut à tous et pour apporter le pardon des péchés à tous ceux que 'le Seigneur notre Dieu appellera' (Actes 2.39).

5. Par conséquent, il n'est pas exagéré de conclure que Dieu a transformé la division coupable des Eglises en une bonne expérience oecuménique afin que les dénominations chrétiennes vivant dans des situations sociales, politiques et culturelles différentes sur toute la terre habitée puissent annoncer la bonne nouvelle de Jésus-Christ dans les circonstances particulières de leur pays, et qu'ainsi elles obéissent au grand commandement missionnaire d'évangéliser toutes les nations, afin que 'toute nation, toute tribu, tout peuple et toute langue' (Ap 7.9) puissent entendre l'Evangile.
6. La tension entre l'unité et la division de l'Eglise en dénominations peut, pourtant, aussi laisser place à une autre interprétation biblique qui résout la douloureuse contradiction entre la volonté divine de l'unité ecclésiastique et la réalité scandaleuse de la division confessionnelle: au chapitre 12 de la Première Epître aux Corinthiens, l'apôtre Paul compare l'Eglise à la coopération harmonieuse entre les différentes parties du corps humain. Chaque membre du corps assume des fonctions différentes mais cette diversité est une condition du bon fonctionnement du corps tout entier et de la vie. L'analogie de Paul s'applique non seulement aux Eglises locales, aux congrégations, elle est vraie aussi des plus grands corps ecclésiastiques et même de l'Eglise universelle sur toute la terre habitée, l' 'Oïchouménè'. En d'autres mots, les différentes

dénominations représentent et mettent en relief certains aspects de la vérité biblique, ceux auxquels elles attachent une importance particulière. Les nombreuses teintes caractéristiques des différentes Eglises représentent ensemble le corps de Jésus-Christ, la communion des saints, l'Eglise universelle. Il est également naturel que dans 1 Cor 13, l'hymne à l'amour, Paul parle de connaître 'partiellement', 'car maintenant nous voyons au moyen d'un miroir, d'une manière obscure'. La parfaite unité de nos connaissances partielles viendra lorsque nous verrons 'face à face', à une époque au-delà de la chronologie humaine. Nous voyons la diversité mais nous croyons à l'unité de l'Eglise universelle, nous la confessons et y travaillons.

7. Traduit en langage d'aujourd'hui, nous devons dire que le Christianisme, même dans sa vie fragmentée actuelle, a certains traits communs qui se retrouvent dans toutes ses parties aussi bien que dans la totalité. Nous n'en mentionnons ici que quelques uns:
 - a) Notre foi dans le Dieu triune, Père, Fils et Saint-Esprit, le seul vrai Dieu, comme cela est spécifié dans l'Ecriture, nous est commune à tous.
 - b) Le sacrement du baptême est aussi un de nos trésors comme mentionné dans l'enseignement apostolique: 'Un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, parmi tous et en tous.' (Eph 4.5-6).
 - c) Les règles chrétiennes de vie, les valeurs chrétiennes sont les mêmes dans toutes les Eglises. Par exemple, les Dix Commandements (Ex 20) sont professés par toutes les Eglises. Il en est de même du Sermon sur la Montagne (Mat 5-7) et des préceptes éthiques des apôtres (Gal 5.16-26). Ces enseignements chrétiens universellement acceptés donnent les critères du Christianisme authentique.
8. La mentalité oecuménique demande que nous ne regardions pas les autres Eglises en les dénigrant mais en étant ouverts et disposés à apprendre, et en témoignant

des vérités mises spécialement en relief par notre propre Eglise. La perspective oecuménique exige de notre part que nous essayions de reconnaître et d'apprécier sans préjugés les valeurs propres aux autres Eglises, les vérités partielles qu'elles professent. Nous ne devrions pas les considérer comme des rivales, mais plutôt comme ouvrières, co-opérant à la construction du Royaume de Dieu. Soyons d'abord chrétiens (disciples du Christ) et seulement ensuite Catholiques Romains, Orthodoxes, Luthériens, Calvinistes, Baptistes, Méthodistes, etc . . . Cela veut-il dire que nous voulons justifier la division de l'Eglise? En aucune façon! Bien plutôt nous insistons sur l'unité des Eglises même dans leur diversité.

9. La prière de Jésus pour l'unité des chrétiens, priant le Père 'que tous soient un' n'est pas une fin en soi. Son grand dessein est que, en conséquence de l'unité des chrétiens dans le service, 'le monde croie'. L'esprit oecuménique des chrétiens est une condition indispensable à une oeuvre missionnaire efficace. La mission et l'évangélisation doivent par conséquent être accomplies par les églises à la fois localement et à l'échelle mondiale dans le soutien mutuel. Elles doivent trouver ensemble des réponses aux grands problèmes actuels: les

conflits militaires, l'injustice, la famine, etc . . . Elles ne devraient pas entraver les efforts les unes des autres dans les services qu'elles rendent à l'humanité souffrante, elles devraient plutôt augmenter leur efficacité et se compléter dans leurs efforts.

Ces tâches peuvent seulement être accomplies conjointement dans un esprit oecuménique, spécialement dans les parties du monde où des possibilités sans précédent sont offertes à la mission chrétienne.

10. De nos jours, des efforts oecuméniques sont accomplis sous de très nombreuses formes. Aucune organisation, aussi vaste et couronnée de succès qu'elle puisse être, ne peut prétendre à l'exclusivité. L'oecuménisme en fait n'est pas seulement une question d'organisation, c'est, au-delà de sa représentation dans des conférences et des dialogues, une nécessité profonde et un processus irréversible. L'oecuménisme peut être exprimé par l'esprit de Christ, par une manière particulière de penser, et un esprit d'ouverture. L'Eglise universelle obéissant aux appels de Dieu à l'unité et à Son commandement missionnaire, a été chargée par son Seigneur 'd'annoncer l'Evangile éternel aux habitants de la terre, à toute nation, tribu, langue et peuple.' (Ap 14.6).

Noch einmal zur Ökumene Erklärung des Ökumenischen Studienzentrums am Anlaß des 50. Jahrestags des organisierten Auftretens der ökumenischen Bewegung in Ungarn

1. Das griechische Wort 'Oikoumene' und das Adjektiv 'oikoumenikos' sind in fast allen Sprachen während der vergangenen halben Jahrhunderts weitgehend vertraut geworden. Dieser neutestamentliche Ausdruck (Lukas 2, 1-2) bezeichnet die ganze bewohnte Erde und, in

übertragenem Sinne, die ganze Menschheit, 'das ganze Menschengeschlecht' (Apostelgeschichte 17, 26). Der Begriff ist nicht nur unter Christen und in den Kirchen bekannt und akzeptabel geworden (wo er als Bezeichnung für Christen verstanden wird, die sich zusammentun, um denominationelle Konflikte zu eliminieren), sondern auch in säkularen Kreisen, wenn die Überwindung politischer oder anderer Differenzen, die

Zusammengehörigkeit von Nationen und die Notwendigkeit einer Union erwähnt werden.

2. *Es ist nützlich und zeitgemäß, sich all dessen jetzt zu erinnern, wo die ungarische Christenheit eines bedeutenden Jubiläums gedenkt. Ökumenische Bemühungen fingen nämlich an, eine organisierte Gestalt zu gewinnen, als am 26. Juni 1943, vor fünfzig Jahren diesem Land die Reformierte und die Lutherische Kirche eine Ungarische Ökumenische Kommission einrichteten. Es ist eine beachtenswerte Tatsache, daß dies fünf Jahre vor der offiziellen Gründung des Ökumenischen Rats der Kirchen (World Council of Churches), einer Organisation der modernen ökumenischen Bewegung, im Jahre 1948 geschah.*
3. *In den vergangenen fünfzig Jahren sind schnelle, radikale und günstige Veränderungen im Verhältnis der verschiedenen christlichen Kirchen und Denominationen untereinander in der ganzen Welt eingetreten; so auch in diesem Land. Das vom Gebet getragene Verlangen und Bestreben, die Einheit der Kirchen wiederherzustellen, wurden in der fast zweitausendjährigen Geschichte der Christenheit nie vergessen. Sie waren in verschiedenen Formen stets gegenwärtig, doch die explosive Entwicklung der Technik im 20. Jahrhundert, das Aufkommen von Verkehrsmitteln zur Überwindung großer Entfernungen wie auch die Entwicklung eines weltweiten, schnellen Informationssystems schufen die Voraussetzungen für das Aufeinanderzugehen der Kirchen und ihre Einheit.*
4. *So haben die christlichen Kirchen mit Reue erkannt, daß ihre Teilung in verschiedene Denominationen nicht nur durch ihre Unterschiedlichkeit herbeigeführt worden worden war, sondern daß sie auch ein Ergebnis ihres Ungehorsams gegenüber Gottes Willen- also Sünde—war.*
Die unverständbare Weisheit und der

unergründliche Wille Gottes können jedoch sogar menschlichen Ungehorsam, Sünde und Bosheit in etwas Gutes verwandeln. Beredte und überzeugende Beispiele dafür können im Alten und Neuen Testament gefunden werden. Wir brauchen hier nur die wohlbekannte Geschichte von Joseph und seinen Brüdern zu erwähnen, die unmißverständlich zeigt, daß Gott Joseph, den seine Brüder aus Sündhaftigkeit in die Sklaverei verkauften, für die Befreiung des Volkes Israel auserwählt hatte (1. Mose 4). Und die Heilsgeschichte des Neuen Testaments bezeugt ebenfalls, daß Jesus Christus, der 'durch die Hand der Heiden ans Kreuz geschlagen und umgebracht' worden war, auf Anstiftung der Führer seines eigenen Volkes (Apostelgeschichte 2,23), von Gott zu unserer aller Erlösung auferweckt wurde, um die Befreiung von Sünden für all jene zu bringen, die 'der Herr, unser Gott, herzurufen wird' (Apostelgeschichte, 2,39).

5. *Es ist daher keine Übertreibung, wenn wir die Schlußfolgerung ziehen, daß Gott die sündige Trennung der Kirchen in ein gutes, ökumenisches Bemühen verwandelt hat, so daß die christlichen Denominationen, die in verschiedenen sozialen, politischen und kulturellen Bedingungen auf der ganzen bewohnten Erde wohnen, die gute Nachricht von Jesus Christus in den konkreten Umständen des jeweiligen Lebensraumes predigen und auf diese Weise dem großen Missionsauftrag gehorchen, allen Nationen das Evangelium zu bringen, damit alle 'Nationen und Stämme und Völker und Sprachen' das Evangelium hören können (Offenbarung 7,9).*
6. *Die Spannung zwischen der Einheit und der denominationellen Spaltung der Kirche läßt jedoch auch eine andere biblische Interpretation zu, die den schmerzhaften Widerspruch zwischen Gottes Willen der kirchlichen Einheit und der sündhaften Wirklichkeit der denominationellen Spaltung löst: In*

Kapitel 12 des 1. Korintherbriefs zieht der Apostel Paulus einen Vergleich zwischen der Kirche und der harmonischen Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Teilen des menschlichen Körpers. Im Körper hat jedes Glied verschiedene Aufgaben, aber diese Unterschiedlichkeit ist die Voraussetzung für das effiziente Funktionieren des Körpers als eines Ganzen, also des Lebens. Die Analogie des Paulus trifft nicht nur auf die örtlichen Kirchen oder Gemeinden zu, sie ist auch auf größere kirchliche Körperschaften anwendbar, sogar auf die universelle Kirche auf der gesamten bewohnten Erde – auf die Ökumene. Mit anderen Worten, die verschiedenen Denominationen repräsentieren und betonen bestimmte Teile der biblischen Wahrheit, jene Teilbereiche, denen sie besondere Bedeutung beimessen. Die vielen Farben, die für die verschiedenen Kirchen charakteristisch sind, repräsentieren gemeinsam den Leib Jesu Christi, die Gemeinschaft der Heiligen, die universelle Kirche. Es ist auch natürlich, daß 1. Korinther 13, der Hymnus der Liebe, davon spricht, daß wir nur 'Stückwerk' wissen, denn 'wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild'. die vollkommene Einheit unseres stückweisen Wissens wird kommen, wenn wir 'von Angesicht zu Angesicht' sehen, zu einer Zeit jenseits menschlicher Chronologie. Wir sehen die Verschiedenheit, aber wir glauben daran, bekennen und arbeiten dafür, daß die Einheit der universellen Kirche kommen wird.

7. Übersetzt in heutige Sprache müssen wir sagen, daß das Christentum, sogar in seinem derzeitigen fragmentarischen Leben, mit Sicherheit gewisse gemeinsame Kennzeichen besitzt, die fraglos sowohl in allen Fragmenten als auch in der Vollständigkeit zu finden sind. Weisen wir nur auf einige wenige hin:

a) Unser Glaube an den dreieinigen Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist, den einen wahren Gott, wie er in der Heiligen

Schrift beschrieben wird, ist uns allen gemeinsam.

b) Das Sakrament der Taufe ist ebenfalls ein solcher gemeinsamer Schatz, auf den sich die apostolische Lehre bezieht; 'Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen' (Epheser 4, 5–6).

c) Die christlichen Lebensregeln, die christlichen Werte sind ebenfalls in allen Kirchen die gleichen. So werden z.B. die Zehn Gebote in jeder Kirche bekannt. Das gleiche gilt für die Bergpredigt (Matthäus 5–7) und für die ethischen Grundsätze der apostolischen Lehre (Galater 5, 16–26). Diese weltweit akzeptierten christlichen Lehren liefern die Kriterien wirklichen Christentums.

8. Daher erfordert die ökumenische Mentalität, daß wir auf andere Kirchen nicht geringschätzig blicken, sondern mit Offenheit und der Bereitschaft zu lernen, wobei wir die Wahrheiten bekennen, die von unserer eigenen Kirche besonders betont werden.

Der ökumenische Gesichtspunkt verlangt von uns, daß wir ohne Vorurteile die besonderen Werte anderer Kirchen zu erkennen und die Teilwahrheiten, zu schätzen versuchen, die sie bekennen. Wir sollten sie nicht als Rivalen betrachten, sondern eher als Mitarbeiter bei der Errichtung des Königreichs Gottes. Laßt uns zuerst Christen sein (Nachfolger Christi), und erst danach Römisch-katholische, Orthodoxe, Lutheraner, Calvinisten, Baptisten, Methodisten, und so weiter. Heißt das, daß wir die Spaltung der Kirche rechtfertigen wollen? Keineswegs! Viel eher wollen wir die Einheit der Kirchen sogar in ihrer Verschiedenheit betonen.

9. Das Gebet Jesu für die christliche Einheit, in dem er den Vater bittet, daß 'alle eins sein' mögen, ist kein Selbstzweck; sein großer Zweck ist es, daß als Folge der christlichen Einheit im Dienst an Gott 'die Welt glauben möge'. Der ökumenische Geist der Christen ist eine unverzichtbare Vorbedingung

effektiver missionarischer Arbeit. Mission und Evangelisation müssen daher von den Kirchen sowohl auf lokaler Ebene als auch in weltweitem Rahmen mit gegenseitiger Unterstützung durchgeführt werden. Die Kirchen müssen gemeinsam Antworten auf die großen Herausforderungen unserer Zeit finden: die Probleme militärischer Konflikte, der Ungerechtigkeit, des Hungers, usw. Sie sollten die Bemühungen der anderen bei den Diensten an einer leidenden Menschheit nicht behindern, sie sollten vielmehr ihre Effektivität vermehren und sich in diesen Dienstleistungen gegenseitig stärken.

Diese Aufgaben können nur gemeinsam durchgeführt werden, in einem ökumenischen Geist, besonders in jenen Teilen der Welt, wo zur Zeit noch nie dagewesene Möglichkeiten für die christliche Mission offenliegen.

10. *In unserer Zeit werden ökumenische Anstrengungen in einer großen Vielzahl von Formen unternommen. Keine Organisation, wie umfassend und erfolgreich sie auch sein mag, kann Exklusivität beanspruchen. Ökumene ist nämlich nicht nur eine Frage der Organisation, sie ist, jenseits der Darstellung auf Konferenzen und in Dialogen, eine innere Notwendigkeit und ein irreversibler Prozeß. Ökumene kann durch den Geist Christi ausgedrückt werden, durch eine besondere Weise des Denkens, und durch Offenheit. Die universelle Kirche, die Gottes Ruf zur Einheit und seinem Missionsbefehl gehorcht, ist von ihrem Herrn beauftragt, 'ein ewiges Evangelium zu verkündigen denen, die auf Erden wohnen, allen Nationen und Stämmen und Sprachen und Völkern' (Offenbarung 14,6).*

AGAIN ABOUT THE ECUMENE

Statement of the Ecumenical Study Centre on the 50th anniversary of the organized appearance of the ecumenical movement in Hungary

1. The Greek word 'Ecumene' and its adjective form 'ecumenical' have become quite familiar in almost all languages during this last half century. This expression of the New Testament (Luke 2:1–2) means the entire inhabited earth and, in a figurative sense, all of mankind, 'all nations made of one blood' (Acts 17, 26). The word has become known and accepted not only among Christians and churches—where it is understood as the Christian joining of forces for the elimination of denominational conflicts—, but also in secular circles whenever the surmounting of political or other differences, the belonging together of nations and the need for union are mentioned.
2. It is useful and timely to recall all this at present when Hungarian Christendom commemorates a significant anniversary.

Ecumenical endeavours began namely to assume an organized form in this country fifty years ago when, on June 26, 1943, the Reformed and Lutheran Churches in Hungary established a HUNGARIAN ECUMENICAL COMMISSION. It is a remarkable fact that this happened five years before the official foundation of the World Council of Churches, an organization of the modern ecumenical movement, in 1948.

3. The past 50 years brought speedy, radical and favourable changes in the relations of the various Christian churches and denominations to one another all over the world, so in this country too. The prayerful desire and aspiration to restore the unity of churches were never forgotten in the course of the almost two thousand years' history of Christianity. They were always present in different forms, but the explosive development of technology in the 20th century, the emergence of the means of transport overcoming wide

distances, as well as the evolution of a world-wide system of speedy information created the preconditions for the churches' approaching one another and for their unity.

4. Thus, the Christian churches realized with repentance that their division into different denominations had been brought about not only by their diversity, it had also been the result of their disobedience to the will of God, i.e. human sin.

The incomprehensible wisdom and inscrutable will of God can, however, turn even human disobedience, sin and wickedness to something good. Eloquent and convincing examples of this can be found both in the Old and the New Testaments. We need mention here only the well-known history of Joseph and his brethren which shows unequivocally that God had chosen Joseph, whom his brethren sinfully sold into slavery, for the deliverance of the people of Israel (Gen. 45). And the salvation history of the New Testament also testifies that Jesus Christ the only begotten son of God, who 'had been taken and crucified by the wicked hands' of the leaders of his own people (Acts 2, 23), was raised up by God to the salvation of us all, to bring remission of sins to all whom 'the Lord our God shall call' (Acts 2:39).

5. It is, therefore, no exaggeration if we draw the conclusion that God has turned the sinful division of churches unto a good ecumenical endeavour in order that the Christian denominations living in different social, political and cultural situations all over the inhabited earth should preach the good news of Jesus Christ in the concrete circumstances given at their places of abode and thus to obey the great missionary commandment of evangelizing all nations in order that 'all nations, kindreds, people and tongues' (Rev. 7, 9) may hear the gospel.
6. The tension between the unity and the denominational division of the Church can, however, also admit another Biblical interpretation which resolves the painful contradiction between God's

will of ecclesiastical unity and the sinful reality of denominational division: in Chapter 12 of the First Epistle to the Corinthians, the apostle Paul makes a comparison between the church and the harmonious cooperation among the various parts of the human body. In the body every member has different tasks, but this diversity is the precondition of the efficient functioning of the body as a whole, of life. Paul's analogy applies not only to the local churches, the congregations, it is also true of larger church bodies, even of the Church Universal living on the whole inhabited earth, the Ecumene. In other words, the various denominations represent and emphasize certain parts of the Biblical truth, those sections of it to which they attach special importance. The many colours characteristic of the various churches represent together the body of Jesus Christ, the communion of saints, the Church Universal. It is also natural that 1 Cor. 13, the hymn of love, speaks about knowing 'in part', 'for now we see through a glass, darkly'. The perfect unity of our partial knowledges will come when we see 'face to face', at a time beyond human chronology. We see the diversity, but we believe in, confess, and work for, the unity of the Church Universal.

7. Translated into the language of today, we have to say that Christianity, even in its present fragmentary life, has certain common features unquestionably to be found in all fragments as well as in the entirety. Let us only point out a few of them:
 - a) Our faith in the triune God, Father, Son and Holy Spirit, the one true God, as it is laid down in the Scripture, is common to us all.
 - b) The sacrament of baptism is also such a common treasure of ours to which the apostolic teaching refers: 'One Lord, one faith, one baptism, one God and Father of all, who is above all, and through all, and in you all' (Eph. 4: 5-6).
 - c) The Christian rules of life, the Christian values are also the same in all

churches. E.g. the ten commandments (Ex. 20) are professed by every church. The same applies to the Sermon on the Mount (Matt. 5–7) and to the ethical precepts of the apostolic teaching (Gal. 5, 16–26). These universally accepted Christian teachings give the criteria of real Christianity.

8. Therefore, the ecumenical mentality requires that we should not look at other churches disparagingly, but with openness and readiness to learn, bearing witness to the truths especially emphasized by our own church.

The ecumenical view demands from us to try to recognize and appreciate, without prejudice, the peculiar values of other churches, the partial truths professed by them. We should not regard them as rivals, rather as co-workers in building up the Kingdom of God. Let us first be Christians (followers of Christ), and only after that Roman Catholics, Orthodox, Lutherans, Calvinists, Baptists, Methodists, etc. Does this mean that we want to justify the division of the Church? By no means! Much rather, we emphasize the unity of the churches even in their diversity.

9. Jesus' prayer for Christian unity, praying the Father that 'they all may be one', is no end in itself, its great purpose is that, in consequence of Christians' unity in service, 'the world may believe'. The ecumenical spirit of Christians is an indispensable precondition of effective

missionary work. Mission and evangelism must, therefore, be carried out by the churches both locally and in world-dimensions in mutual support of one another. They have to find answers together to the great challenges of our days: the problems of military conflicts, injustice and hunger, etc. They should not hinder one another's efforts in the services rendered to suffering humanity, they should rather increase their effectiveness and complement one another's services.

These tasks can only be performed jointly, in an ecumenical spirit, especially in those parts of the world where unprecedented opportunities for Christian mission at present lie open.

10. In our days ecumenical efforts are made in a great many forms. No organization—however comprehensive and successful it may be—can lay claim to exclusiveness. Ecumenism is namely not only a question of organization, it is, beyond its being represented by conferences and dialogues, an inner necessity and an irreversible process. Ecumenism can be expressed by the spirit of Christ, a peculiar way of thinking, and openness. The Church Universal, obedient to God's summons to unity and His missionary command, has been charged by her Lord 'to preach the everlasting gospel unto them that dwell on the earth, and to every nation, and kindred, and tongue, and people' (Rev. 14, 6).

- **News From Portugal**
- **Nouvelles du Portugal**
- **Nachrichten aus Portugal**

Alan Pallister, Caldas de Rainha.

Nouvelles du Portugal

L'Alliance Évangélique Portugaise représente des églises et des chrétiens issue de plusieurs traditions évangéliques différentes, en particulier des Baptistes, des Frères et des Assemblées de Dieu. Ces dernières années, l'apparition de nouveaux mouvements originaires du Brésil, d'Afrique du Sud et des Etats-Unis d'Amérique a obligé l'Alliance à former un Comité de Théologie et Doctrine, dont l'auteur de cet article fait partie.

Parmi les candidats à l'entrée dans l'Alliance figure l'Eglise 'de la Manne', fondée par un Portugais émigré en Afrique du Sud, et fortement hiérarchisée dans sa structure ecclésiastique. Ses doctrines sont celles que l'on associe à Kenneth Hagin aux Etats-Unis—l'évangile de 'la santé et la prospérité'—et son 'succès' au cours de la dernière décennie, mesuré en termes numériques, est pour le moins étonnant. Plus récemment est apparu un autre mouvement mettant l'accent sur la prospérité, provenant cette fois du Brésil, qui menace même de dépasser l'Eglise 'de la Manne'. Il s'appelle 'l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu' et a également demandé à entrer dans l'Alliance. Les responsables de ce mouvement disent accepter les bases doctrinales de l'Alliance sans aucune réserve.

Pour attirer un public fortement influencé par le spiritisme et un catholicisme populaire, cette église a adopté des pratiques telles que la bénédiction de l'huile, de l'eau et des fleurs, et la prière devant la photographie des membres de la famille pour la guérison des malades. On justifie ces pratiques en disant que, de même que Jésus a employé des choses matérielles de manière symbolique lorsqu'il opérait des guérisons (comme par exemple la boue), les chrétiens d'aujourd'hui peuvent choisir des

symboles qui sont significatifs pour des gens influencés par le spiritisme, mais en leur attribuant une signification totalement différente: en tant que symbole de la puissance de guérison du Christ. Si certains attachent une trop grande valeur à ces symboles eux-mêmes lorsqu'ils sont baptisés et qu'ils deviennent membres de l'église, ils peuvent recevoir par la suite un enseignement doctrinal plus adéquat. A en juger par la croissance phénoménale de ce mouvement, il semble vraiment que "cela marche"!

La plupart des responsables des principales dénominations évangéliques—y compris les Pentecôtistes—sont extrêmement réticents pour accepter de tels mouvements comme évangéliques. Ces mouvements jouent sur un aspect de la culture populaire portugaise, à savoir son engouement pour les miracles et son attente du héros messianique qui viendra résoudre tous les problèmes. Par exemple, les Portugais rêvaient autrefois du retour messianique du Roi Sébastien, tué à la guerre à Alcaçar Quivir en 1578, et considéré comme le futur libérateur du joug espagnol. Et au début de ce siècle 'Notre Dame de Fatima' a accompli une vague de miracles et de guérisons merveilleuses en récompense pour les pèlerins qui parfois marchent des centaines de kilomètres jusqu'à son tombeau.

Un engagement sérieux envers le Christ Sauveur et Seigneur et une éthique et une vue du monde bien fondées sur la Bible sont des options moins séduisantes, ce qui explique que, en comparaison, la croissance numérique dans les dénominations plus anciennes (à l'exception de celles qui essaient de copier les nouvelles) est relativement lente et peu spectaculaire.

La tâche qui nous incombe est de présenter

un Évangile intégral pour l'homme tout entier, et non pas d'être trop facilement entraînés par le succès apparent ou l'échec de notre ministère, mesuré en termes numériques. Le texte d'Ésaïe 6:9–13 nous rappelle salutairement que l'impact d'un ministère prophétique vital se voit parfois au fait que les croyants de nom dans une société matérialiste le rejettent et non pas

dans le nombre apparent de convertis qu'il semble avoir gagnés. Gardant ceci présent à l'esprit, l'Alliance Évangélique Portugaise et son Comité de Théologie et de Doctrine, ainsi que d'autres responsables d'Églises, demandent aux chrétiens d'Europe de prier que Dieu leur accorde la sagesse pour les décisions à prendre.

Nachrichten aus Portugal

Die Portugiesische Evangelische Allianz vertritt Kirchen und einzelne Christen aus einer Reihe unterschiedlicher evangelischer Traditionen, vor allem der Baptisten, Brüder und Assemblies of God. In den vergangenen Jahren hat der Zustrom neuer Bewegungen, die vor allem aus Brasilien, Südafrika und den USA kommen, die Allianz dazu veranlaßt, ein Komitee für Theologie und Lehre einzusetzen, dem der Verfasser dieses Artikels angehört.

Zu den Antragsteller auf Mitgliedschaft gehört z.B. die 'Manna'-Kirche, die von einem früheren portugiesischen Emigranten in Südafrika gegründet wurde und in ihrer kirchlichen Struktur ausgesprochen hierarchisch ist. Ihre Lehren sind jene, die mit Kenneth Hagin in den USA in Verbindung gebracht werden—das 'Health and Wealth' (Gesundheit und Wohlstand)—Evangelium—, und sein 'Erfolg' während der vergangenen zehn Jahre ist, an den Zahlen gemessen, zumindest verblüffend. In jüngerer Zeit ist eine andere Wohlstandsbewegung aufgetreten—diesmal aus Brasilien—und droht, sogar die Manna-Kirche zu überholen. Sie heißt 'Universal Church of the Kingdom of God' (Universelle Kirche des Königreichs Gottes) und hat ebenfalls einen Antrag auf Mitgliedschaft in der Allianz gestellt, deren Glaubensgrundlage ihre Leiter ohne Einschränkungen zu akzeptieren behaupten.

Die Praktiken dieser Kirche umfassen, als Methoden zur Gewinnung einer Öffentlichkeit, die von Spiritismus und Volkskatholizismus stark beeinflusst ist, das Segnen von Öl, Wasser und Blumen und das Beten über Fotos von Familienangehörigen, zur Heilung von Kranken. Die Rechtfertigung solcher Praktiken ist es, daß ebenso wie Jesus materielle Objekte wie Schlamm (Johannes 9, 6) auf symbolische

Weise benutzte, als er Menschen heilte, auch heute Christen Symbole wählen können, die in einem geistlichen Zusammenhang Bedeutung haben, denen sie aber als Symbole für Christi heilende Kraft einen völlig anderen Wert zuschreiben. Falls Menschen diesen Symbolen als solchen zu viel Wert beimessen, wenn sie getauft und Mitglieder der Kirche werden, können sie hinterher eine angemessenere Lehrunterrichtung erhalten. Urteilt man nach dem phänomenalen Wachstum dieser Bewegung, dann scheint das sicherlich zu 'funktionieren'.

Die meisten evangelischen Leiter der Hauptdenominationen, einschließlich der Pfingstler, sind überaus zurückhaltend beim Akzeptieren solcher neuen Bewegungen. Diese Bewegungen sprechen eine bestimmte Facette der portugiesischen Volkskultur an, ihre extreme Offenheit für die Idee des Wunders und der Suche nach dem messianischen Helden, dessen Kommen und dessen Lösung all unserer Probleme man erwartet. In der Vergangenheit träumten die Portugiesen beispielsweise von der messianischen Rückkehr des Königs Sebastian, der 1578 in der Schlacht von Alcácer-Quibir getötet worden war und als künftiger Befreier des Landes vom spanischen Joch angesehen wurde. Und zu Beginn dieses Jahrhunderts führte 'Unsere Frau von Fátima' eine Welle von Wundern und Wunderheilungen als Belohnung für Pilger ein, die in einiger Fälln hunderte von Kilometern zu ihren Schrein gewandert waren.

Eine ernsthafte Hingabe an Christus als Heiland und Herr und eine informierte biblische Weltanschauung und Ethik sind weniger attraktive Optionen, was bedeutet, daß das numerische Wachstum in den älteren Denominationen (außer bei den Kirchen, die

die neuen nachzuahmen versuchen), relativ langsam und vergleichsweise unspektakulär ist.

Die Herausforderung, der wir uns gegenübersehen, ist es, ein ganzes Evangelium für den ganzen Menschen anzubieten und nicht allzu schnell von dem scheinbaren Erfolg oder Versagen unseres Dienstes nach dem Maßstab von Zahlen beeindruckt zu werden. Jesaja 6, 9–13 ist eine heilsame Erinnerung daran, daß die Wirkung eines lebendigen prophetischen Dienstes mitunter in der tatsächlichen

Ablehnung durch nominelle Gläubige in einer materialistischen Gesellschaft gesehen werden kann, nicht jedoch in der Anzahl angeblicher Konvertiten, die er gewonnen zu haben scheint. Unter diesem Aspekt appellieren die Portugiesische Evangelische Allianz und ihr Komitee für Theologie und Lehre ebenso wie andere Kirchenführer an andere europäische Christen, dafür zu beten, daß Gott Weisheit schenkt für die Entscheidungen, die getroffen werden müssen.

NEWS FROM PORTUGAL

The Portuguese Evangelical Alliance represents churches and individual Christians from a number of different evangelical traditions, especially Baptist, Brethren and assemblies of God. In recent years the influx of new movements, originating in Brazil, South Africa and the U.S.A., has obliged the alliance to form a Committee of Theology and Doctrine, of which the present writer is a member.

Applicants for membership in the alliance include the 'Manna' church, founded by a former Portuguese emigrant in South Africa, and strongly hierarchical in its ecclesiastical structure. Its doctrines are those associated with Kenneth Hagin in the U.S.A.—the 'health and wealth' gospel—and its 'success', over the last decade, measured in numerical terms, is startling to say the least. More recently another prosperity movement appeared—this time from Brazil—and threatens to overtake even the Manna church. It is called the 'Universal Church of the Kingdom of God' and is also an applicant for membership of the Alliance, whose doctrinal basis its leaders claim to accept without reservations.

The practices of this church include, as methods to attract a public strongly influenced by spiritism and popular Catholicism, practices such as the blessing of oil, water and flowers and prayer over photographs of family-members, for the healing of the sick. The justification of such practices is that, just as Jesus used material objects like mud

in a symbolic way as He healed people, so Christians today can choose symbols which are meaningful in a spiritist context, but attributing to them a completely different value as symbols of Christ's healing power. If people attach too much value to these symbols in themselves then they are baptised and become members of the church, they can receive a more adequate doctrinal training afterwards. Judging by the phenomenal growth of this movement it certainly seems to 'work'!

Most evangelical leaders from the main denominations, including Pentecostals, are extremely reticent in accepting as evangelical such new movements. These movements appeal to a facet of Portuguese popular culture which is its extreme openness to the idea of miracle and the search for the Messianic hero who is expected to come and resolve all our problems. For example, in the past, Portuguese people dreamed of the Messianic return of King Sebastian, killed in battle in Alcácer-Quibir in 1578, and regarded as the future Saviour of the country from the Spanish yoke. And, early this century, 'our Lady of Fatima' introduced a cave of miracles and prodigious healings as a regard for pilgrims who in some cases walk hundreds of kilometres to her shrine.

A serious commitment to Christ as Saviour and Lord and an informed Biblical worldview and ethic are less attractive options, which means that numerical growth in the older denominations (except in the case of

churches which try to copy the new ones) is relatively slow and unspectacular in comparison.

The challenge which faces us is to present a whole gospel for the whole man and not to be too readily swayed by the apparent success or failure of our ministry measured in numerical terms. Isaiah 6:9-13 is a healthy reminder that sometimes the impact of a vital prophetic ministry is to be seen in the

fact that nominal believers in a materialistic society reject it, not in the number of apparent converts it seems to have gained. With this in mind the Portuguese Evangelical alliance and its Committee of Theology and Doctrine, as well as other church-leaders, appeal to other European Christians to pray that God will grant wisdom for the decisions that have to be made.

- **James M. Houston: Pioneering Spiritual Director To Evangelicals**
- *James M Houston: pionnier de la direction spirituelle parmi les Évangéliques*
- *James M Houston, ein Pionier als geistlicher Ratgeber und Seelsorger für Evangelikale*

Arthur D. Thomas, Washington DC.

RÉSUMÉ

James Houston, professeur de Théologie spirituelle au Regent College de Vancouver au Canada, est peut-être le premier théologien évangélique contemporain qui engage les protestants à retrouver la pratique de la direction spirituelle. Il en enseigne les principes et la propose aux étudiants intéressés. Il a rédigé une trilogie: l'Amitié qui transforme (1989), la Recherche du Bonheur (1991) et le Désir du Cœur (1992).

Il voit dans la direction spirituelle 'une aide apportée par un chrétien à un autre chrétien pour l'aider à mieux trouver son identité en Christ' et un moyen 'd'approfondir la relation avec Dieu d'une manière intimement personnelle et pratique'. Le but, c'est 'd'écarter les obstacles, les distractions, les distorsions et d'une manière générale tout ce qui entrave l'action de l'Évangile dans l'âme', de 'favoriser la vie de prière dans un climat de relation fervente' et de faire de nous 'des meilleurs adorateurs de Dieu ayant pour lui un amour passionné'.

Houston a été maître de conférence à l'École de géographie d'Oxford en 1947, et plus tard membre du Collège Hertford à Oxford de 1954 à 1970. C'est alors qu'il s'est lancé dans la direction spirituelle. Il consacrait quinze à vingt heures par semaine à des entretiens personnels avec ses étudiants et donnait une conférence publique hebdomadaire. Houston s'est alors rendu compte qu'au cours de ces entretiens, les étudiants lui confiaient leurs problèmes personnels. Lorsque cela se produisait, il leur proposait de revenir pour parler de leurs travaux. A ceux qui lui

We are grateful to the editors of *Crux*, the journal of Regent College, Vancouver, for permission to print the following article in EuroJTh.

confiaient leurs problèmes émotionnels, Houston disait qu'il ne se contentait pas de leur apporter une aide psychologique mais leur donnait un éclairage chrétien sur leurs difficultés. 'Géographe de l'âme' et de son écologie, Houston a aidé les étudiants dans le cadre des G.B.U.

De 1946 à 1954, Houston partageait le logement de Nicolas Zernov, professeur de culture Orientale orthodoxe. Les deux amis recevaient à leur domicile un groupe d'érudits et d'intellectuels chrétiens qui ont traité divers sujets d'ordre religieux, entre autres, C.S. Lewis, Hugo Dyson, Basil Mitchell et Etta Gullick. Parmi ce groupe, c'est C.S. Lewis qui a eu le plus d'impact sur la direction de la vie de Houston. Houston savait que Lewis avait bénéficié de la direction spirituelle de Penelope Lawson. Lewis et Houston savaient tous deux cultiver l'amitié. Ils ont apporté des conseils spirituels dans leur correspondance. Ils étaient tous deux disposés à s'intéresser à autre chose qu'à leur discipline académique et ont ainsi été des théologiens amateurs. En 1976, Houston a fondé l'Institut C.S. Lewis à Washington pour promouvoir les vues de Lewis dans la capitale américaine.

Houston quitta Oxford pour fonder le Regent College à Vancouver, dont il fut le directeur. Il y devint aussi professeur de théologie spirituelle en 1978. Pour faire connaître les 'saints' aux Évangéliques, il lança une collection intitulée *Classiques de la foi et de la piété*. Pour ce faire,

il a fait appel à un grand nombre de représentants bien connus du mouvement évangélique pour présenter des textes de Charles Simeon, John Owen, Blaise Pascal ou William Wilberforce, par exemple. Dans ces cours, il a puisé aux sources de la spiritualité orthodoxe, catholique et protestante.

Le cours intitulé 'Principes et pratique de la direction spirituelle', que Houston a entrepris d'enseigner, a été le premier du genre dans les écoles bibliques et facultés de théologie évangéliques en Amérique du nord. Dans l'Amitié qui transforme, il prend la sainte Trinité comme modèle relationnel. Houston

s'appuie sur le caractère relationnel de Dieu pour lutter contre l'absence de vie de prière dans notre monde actuel. Cette absence est le résultat, non pas d'un manque de discipline ou de techniques, mais d'un manque de relations personnelles profondes. Si l'on trouve difficile de construire des amitiés durables avec ceux qui nous entourent, on trouvera difficile de s'adresser à Dieu de façon intime. La redécouverte de la relation d'amour qu'entretiennent le Père, le Fils et le Saint-Esprit l'un avec l'autre contenait pour Houston la promesse que les chrétiens puissent retrouver le chemin du jardin de l'amour de Dieu afin d'y demeurer.

ZUSAMMENFASSUNG

James Houston, Professor für geistliche Theologie (Spiritual Theology) am Regent College, Vancouver, British Columbia, Kanada, ist vielleicht der erste Evangelikale in der jüngsten Vergangenheit, der die Protestanten dazu auffordert, die verlorengegangene Praxis der geistlichen Führung durch die Unterrichtung ihrer Prinzipien wiederzugewinnen und interessierten Studenten zur Verfügung zu stellen. Alle seine jüngeren Arbeiten unterstützen jene, die mit geistlicher Freundschaft und der Führung von Seelen befaßt sind. Dazu gehört seine Trilogie 'The Transforming Friendship' (1989), 'In Search of Happiness' (1991) und 'The Heart's Desire' (1992). 'The Transforming Friendship' ist ins Deutsche, Schwedische, Portugiesische und in Mandarin übersetzt worden.

Houston definiert geistliche Leitung auf zwei Weisen: 'Es ist die Hilfe, die von einem Christen einem anderen gegeben wird, um diesem Menschen zu helfen, in Christus individualisierter zu werden,' und es ist eine Anleitung, die eine 'Vertiefung der Beziehung zu Gott auf intimste persönliche und praktische Weise fördert'. Er sieht die Ziele geistlicher Führung darin, 'Hindernisse aus dem Weg zu räumen, Ablenkungen und Verdrehungen aller Dinge, die das Werk des Evangeliums in der Seele behindern', 'das Gebetsleben im Zusammenhang gebetsintensiver Beziehungen

zu fördern' und 'ein anbetungsvolleres Geschöpf zu werden, und das heißt: in Gott verliebt zu sein.'

Houston wurde 1947 Universitätsdozent an der 'School of Geography' der Universität Oxford, später Angehöriger des Lehrkörpers am Hertford College. Von 1964 bis 1970 versuchte sich Houston dort als Tutor erstmals an geistlicher Leitung. Er veranstaltete fünfzehn bis zwanzig Wochenstunden privater Tutorien für seine Geographiestudenten, dazu eine öffentliche Vorlesung pro Woche. Houston stellte fest, daß die Studenten begannen, während dieser privaten Sitzungen ihm ihre persönlichen Probleme anzuvertrauen. Wenn das geschah, schlug Houston vor, daß diese Studenten ihre eigentlichen Arbeiten in einer späteren Stunde mit ihm diskutieren sollten. Denen, die zu ihm mit ihren persönlichen Problemen kamen, gestand er, daß er er ihnen etwas mehr gab als Psychologie; er versorgte sie mit christlichen Einsichten in ihre Schwierigkeiten. Als ein 'Geograph der Seele' und ihrer Ökologie gab Houston Studenten Ratschläge, während er mit der Intervarsity Fellowship zusammenarbeitete.

Houston lebte von 1946 bis 1953 in einer Oxforder Wohnung mit Nicholas Zernov, einem Dozenten in osteuropäischer Kultur. Ein Kreis Oxforder Wissenschaftler und christlicher Intellektueller traf sich in jenen Jahren in dieser Wohnung, um Essays über verschiedene religiöse Themen vorzustellen. Unter den Mitgliedern waren C.S. Lewis, Hugo Dyson,

Basil Mitchell und Etta Gullick; unter ihnen hatte keiner einen so großen Einfluß auf Houstons künftigen Werdegang wie C.S. Lewis. Houston wußte davon, wie Lewis begann, geistlichen Rat für sich selbst bei Schwester Penelope Lawson zu suchen. Lewis und Houston besaßen eine bemerkenswerte Gabe für Freundschaft. Sie gaben geistlichen Rat in Briefen. Und beide waren bereit, sich als Laientheologen außerhalb ihrer akademischen Disziplinen zu bewegen. 1976 gründete Houston in Washington, DC das C.S. Lewis Institut, um die Sicht von Lewis in der amerikanischen Hauptstadt lebendig zu halten.

Houston verließ Oxford, um 1978 Gründungs-Prinzipal des Regent College und später dort Professor für Geistliche Theologie zu werden. Um die Vernachlässigung der Heiligen durch die Evangelikalen zu korrigieren, gab er eine Serie unter dem Titel "Classics of Faith and Devotion" heraus. Er gewann eine beeindruckende Zahl evangelikaler Führer, die Einleitungen schrieben, mit denen sie die Klassiker für heutige Leser empfahlen. Darunter waren z.B. Einleitungen von John Stott über Charles Simeon, von J.I. Packer über John Owen, von Os Guinness über Blaise Pascal, von Senator Mark Hatfield über William Wilferforce. Seine Vorlesungen und Seminare hoben Lektüren aus der Geschichte der orthodoxen,

katholischen und protestantischen Spiritualität hervor.

Houston begann ein Seminar mit dem Titel 'Prinzipien und Praxis geistlicher Führung'. Der Beginn des Kurses war der erste dieser Art an nordamerikanischen Colleges oder Seminaren, da nirgendwo sonst, soweit bekannt ist, in den späten siebziger und frühen achtziger Jahren Anleitung in geistlicher Führung vermittelt wurde. In 'The Transforming of Friendship' gründete er seinen Zugang zur geistlichen Führung auf die Trinität als Modell für Beziehung. Indem er die soziale Analogie der Trinität betonte, demonstrierte Houston den beziehungsbezogenen Charakter Gottes. Houston hob die Trinität hervor als einen Weg aus der zeitgenössischen Gebetslosigkeit. Gebetslosigkeit war nicht zuerst die Folge eines Mangels an Disziplin oder an Technik, sondern eines Mangels an tiefgehenden Beziehungen: Wenn Menschen es schwer fanden, mit anderen in ihrer Umgebung bleibende Freundschaften zu gestalten, dann fanden sie es auch schwer, zu Gott mit irgendeiner Form der Intimität zu beten. Die Rückgewinnung der beziehungsbetonten Liebe, die der Vater, der Sohn und der Heilige Geist füreinander haben, beinhaltet jedoch für Houston das Versprechen, daß Christen im Garten der Liebe Gottes verweilen können.

More and more evangelicals living at the end of the twentieth century are becoming interested in what Roman Catholics refer to as spiritual direction, but many have forgotten that Protestants have a history of this as well. James Mackintosh Houston, Professor of Spiritual Theology at Regent College, Vancouver, Canada, has urged Protestants to recover this lost practice of spiritual guidance by teaching its principles and providing it for interested students. Although Catholic spiritual directors such as Ignatius Loyola, Francis de Sales, and Teresa of Avila have often received greater attention, Houston has also pointed evangelicals to Protestant 'directors of the soul'—Martin Luther, John Calvin, Richard Baxter, and Jonathan Edwards. During the past two

decades interest in spiritual direction has grown particularly since the publication of important works on this subject by Protestants such as Kenneth Leech, Martin Thornton, Tilden Edwards, and Gerald May.¹

One of the first evangelicals in recent years to advocate the necessity of spiritual direction has been Houston. All of his recent works assist those involved in spiritual friendship and guidance even if they are not specifically manuals on the principles and practice of this discipline in a formal sense. These include his trilogy—*The Transforming Friendship* (1989), *In Search of Happiness* (1991), and *The Heart's Desire* (1992).² Many insights in these works are derived from Houston's spiritual direction of hundreds of

Regent students from its founding in 1970 until the present. *The Transforming Friendship* has been translated into German, Swedish, Portuguese, and Mandarin Chinese. Hundreds of students from Europe, the British Commonwealth nations, and the United States have been attracted to Regent, a theological graduate school, for an opportunity to study under scholars such as James Houston, J. I. Packer, Klaus Bockmuehl, and Michael Green. Houston's approach has developed as a result of reading the new literature in the field, studying the spiritual classics, and maturing in his own spiritual journey. Two to three days a week, he provides spiritual guidance to students with appointments beginning at eight-thirty in the morning and running almost continually until to five o'clock in the evening. This study sketches his development as a spiritual director through the stages of his life and analyzes the important model he has provided for evangelicals in this forgotten discipline. It will analyze his important role as a professor of spiritual theology.

For many years evangelicals lagged behind Catholics and Anglicans in giving spiritual direction to their parishioners because they felt more secure discipling new converts than guiding mature Christians in the interior life. Parachurch groups, such as Inter-Varsity Christian Fellowship, Campus Crusade for Christ, and the Navigators have excelled in their programmes of discipleship training of new converts. Evangelicals have not usually seen spiritual guides for weekly or monthly assistance with their lives. They have stressed private prayer and Scripture reading, or they have emphasized nurture through study groups or prayer circles. They have visited pastors more for help with spiritual and emotional crises than for ongoing guidance on spiritual growth.

To provide a rediscovery of earlier models for the care of souls, Regent College led the way among Evangelicals when it appointed Houston as professor of Spiritual Theology in 1978. He began teaching classes on the Christian Spirit, Spiritual Direction, Ministry and Spirituality, Christian Character, the Cistercians and Puritans, and the History of Prayer. Later a group raised money to endow

the James M. Houston Chair of Spiritual Theology in 1991 in order to insure that this emphasis of Houston's would never be lost in the Regent curriculum once he was gone. Eugene Peterson began to occupy this endowed chair bearing Houston's name as of January 1993. As founding principal of Regent, Houston has been granted further continuance of the Board of Governors' chair in Spiritual Theology, contingent upon his health. At the occasion of Houston's seventieth birthday in November 1992, a *Festschrift* volume was presented by the editors J. I. Packer and Loren Wilkinson, which they entitled *Alive to God*. In it, John Stott expressed his gratitude on behalf of other evangelicals around the world by underscoring Houston's 'summons to us to develop an appropriate spirituality at the end of the twentieth century, in protest against its secularizing tendencies' and 'the risk he has been willing to take in inviting us to explore the spirituality of Christian traditions other than our own'.³ This present paper on spiritual direction has been prepared as part of the celebration of Houston's seventieth-birthday.

Beside his instruction on the various traditions of spirituality, Houston is probably best known at Regent for his teaching and practice of spiritual direction. He defines spiritual direction in two ways: 'It is the help given by one Christian to another to help that person become more individuated in Christ', and it is guidance that fosters a 'deepening of one's relationship with God in most intimately personal and practical ways'. For him the goals of spiritual direction are 'to remove obstacles, distractions, distortions of anything that hinders the work of the gospel in one's soul', 'to foster the life of prayer in the context of prayerful relationship', and 'to become a more worshipful creature, which is to be in love with God'.⁴

One Regent College student recently described to me how Houston had directed her: 'When I first started talking to him, I was so out of touch with who I was that when he asked how I was doing, I did not know how to respond'. She faced issues derived from her family of origin; and, as a result, found difficulty comprehending God as a loving

Father. In a therapeutic way Houston helped her to work through these concerns. 'He is one of the most intuitive people I have met. It is a gift from God', she remarked. 'If he brought up something unpleasant, I knew he cared for me'. Houston helped her to find 'obstacles' to understanding who she really was so she could relate to God more honestly. As a result, she noted, 'my relationship with God has gotten deeper as my friendships have become more honest'. Her intimacy with God and other Christian friends developed more than ever before in her life. Inner healing came to her from issues she had dealt with for years. She began a more meditative and contemplative posture to life. This is in a nutshell what happens to people who visit James Houston for spiritual counsel.

I. Child of Suffering and his Early Spiritual Mentors, 1922–1947

His parents, James and Ethel May [née Watson] Houston, married late in life. They worked independently of each other as missionaries in Spain until one day in a village near Avila James rescued Ethel from Catholic young people as they threw stones at her in order to force her to leave town. They disliked Ethel and another woman for sharing their Protestant beliefs. Soon after Ethel Watson fell in love with her rescuer and married him.⁵ They began marriage as faith missionaries in Spain without support from any agency. They did not know from whence their funds would come except through prayer and trust in God and thus emulated George Mueller who operated an orphanage in Bristol, England without making his needs known to any but God.

A. Empathy Derived from Childhood Suffering

Houston's mother always told him that he was a 'child of suffering' because of all of the painful complications she had during her pregnancy at age forty-one. She had no gynaecological help living in primitive villages in Spain in preparation for that birth, so her pregnancy was difficult. She returned to Edinburgh in order to have proper medical attention for the birth of

their first child, James Mackintosh Houston, on November 21, 1922. Later two daughters, Ethel and Louise, were born into this family. The family remained in Spain for the first eight years of Houston's life. His mother's health remained poor. Since her gynaecological problems necessitated the attention of qualified physicians, she returned to Scotland with her husband and family. James Houston noted, 'I intuitively looked to Jeremiah as my model as a child. As a teenager I had fourteen or fifteen commentaries on Jeremiah . . . so I suspect that I have always been a tender hearted feeler'. Much of his empathy in spiritual direction years hence came from his own suffering as a boy. For example, once when giving spiritual direction at Regent College, he fainted when he heard the frightening story of how an assailant had narrowly missed plunging a dagger through the heart of his directee. He had entered into the story as deeply as did Jeremiah who often felt God's pain.⁶

His childhood sufferings increased when he returned to Scotland. At age ten, he contracted diphtheria and nearly died. The serum left its effects, and physicians informed him that he had a weak heart. His parents withdrew him from all physical activities and sports. When he developed swollen glands, his father decided against having them cut. Thus, Houston had to be treated by ultra violent lights every afternoon for two years. This wasted his schooling between thirteen and fifteen. He felt very isolated and lived a lonely life with physical illness. He had no friends at school. He was fat. Fellow pupils regarded him as the class dunce because he had missed so much time due to illness. It was difficult at first making the adjustment from a Spanish to an English culture. All of these adversities made him feel very sensitive and identify strongly with Jeremiah, who wrote, 'I sat alone. Why is my pain unceasing, my wound incurable, refusing to be healed?' (Jeremiah 15:17–18).

Despite the trauma from illness, Houston had earlier received an inner strength from God that helped him with life's trials. About eight or nine years old, he underwent a religious conversion in 'a gentle nudging not

dramatic' manner. While at home, he read a story of a boy who gave his heart to serve the Lord. The boy was a cripple. Houston thought that if the boy had done this, then he could do the same. He asked Jesus into his heart 'not so much as a rebel becoming a Christian but as one who was brought up as a Christian deciding to serve the Lord in some kind of mission capacity'. Later Houston was baptized at age twelve and received his first Communion.

B. His Father as a Spiritual Mentor

Houston's father was an early spiritual mentor. He was a lay preacher who had taught himself Greek, Hebrew, German, and Spanish. Intelligent and accomplished in languages, he was able to preach fluently in German and Spanish. Earlier in life he had gone to Argentina to make a fortune until he nearly died of a bout with malaria. He promised God that if he survived he would return to England, obtain a university education, and become a missionary. Upon his return home, he learned that his younger brother was in financial trouble so he gave him his savings to go to Buenos Aires. By this action, he forfeited any hope for preparation for ministry in a college. He went instead to Spain as a faith missionary. Upon return to Edinburgh, he became an itinerant preacher to Brethren congregations in England and Scotland. He would often take along with him his son James who would watch his father stand on a box on street corners to preach the gospel. Houston was deeply awed by the piety of his father who would at times spend all night in prayer, devote several hours to intense prayer on his knees, and assist those anxious about the salvation of their souls. As they grew up, financial provisions for the Houston children were by voluntary contributions to his father's ministry. The Houston family lived frugally. Like his father, Houston respected George Mueller and his life of prayerful dependence on God. Dr. James Houston later served as a trustee of George Mueller's Orphanage Homes from 1961–1970.

Despite this esteem, Houston often felt paralyzed by his father's intensity in prayer as he himself seemed incapable of rising to such heights of religious devotion. As Houston

matured intellectually, his father did not share his son's depth of scholarly interests and often regretted that his son was reading everything except Scripture. Though he benefited greatly from his father's emphasis upon godliness, prayer, and Bible study, this mentorship was not without its pain. J. I. Packer noted: 'his experience, of being a son to a father whom he deeply admired, yet who withheld basic approval, left him with inner wounds and frailties with which he took a long time coming to terms'.⁷ Nevertheless, his father had trained him in a home where prayer was a way of life. He had seen his father give assistance to those concerned for their faith, although his approach differed from that of classical spiritual directors.

Besides his father another hero was David Ross, a schoolmaster who was especially fond of his pupils. Houston admired Ross for his leadership in the Glanton assembly in Edinburgh. Ross encouraged Houston to have faith in his academic abilities and encouraged him in a way that few had previously.

C. Early Spiritual Friendships during His University Days

During World War II, Houston's father promised that when he reached the age of sixteen he could attend a prestigious private school called Edinburgh Royal High School. When the school was evacuated into the country for safety from bombings, his father did not want him to accompany the school. Instead, the elder Houston sent his son to Skerry's Commercial College, which was designed for older, underprivileged people to advance themselves educationally. In one year he completed three years of education and entered the University of Edinburgh at age seventeen. He remained self-conscious later when at Oxford that he had never had a proper 'public school' education.

During his first two years at Edinburgh he took geography, English, history, and psychology, all of which would later influence him as a geographer, historian of spirituality, and a spiritual director. His relational life was very limited because he was working breathlessly to catch up academically. He did join the Inter Varsity Fellowship at the university. In this group he had senior student mentors such as Geoffrey Bromiley, later

professor at Fuller Theological Seminary; Thomas F. Torrance, future theologian at New College, the University of Edinburgh; while his brother James Torrance, afterwards theology professor at the University of Aberdeen, was his colleague. There was no talk of spiritual direction at this time, but Houston began to lose his shyness. He kept up with these Christian companions and then later friends at Oxford, which included J. I. Packer and Donald J. Wiseman. This marked the beginning of the importance he attached to spiritual friendships that would surface with greater intensity later during his time at Regent. He did not go out of his way to look for a spiritual guide, for he stated that practice is 'very much part of the contemporary mood' as seen in the renaissance of spiritual direction since Vatican II. Evangelicals were not thinking about spiritual direction at that time.

He received his M.A. with a First Class Honours degree from Edinburgh in 1944. The next year he was elected a gold medalist of the Royal Scottish Geographical Society out of a competition with others in all four Scottish universities. He served as geographer to the Clyde Valley Regional Planning Advisory Committee in Glasgow and later advisor to the Department of Health for Scotland on County Planning. Then a research fellowship was awarded him to study at Oxford. Commencing at Hertford College in 1945, he completed the B.Sc. in 1947, researched in Spain for his doctorate, and graduated from the University of Oxford in 1949 with the D. Phil. degree. His friend J. I. Packer remembered Houston during his student days—'quick and intuitive, with startling flashes of brilliance; warmhearted and energetic, with a gift of instant friendship and a strong instinct for pastoral care . . . and tireless as a personal evangelist, seeking to win souls'.⁸ These characteristics would later surface when he began his work of spiritual direction.

II. 'Geographer of the Soul' and Oxford Tutor, 1947–1970

He became a university lecturer in the School of Geography at Oxford University in 1947, and lecturer in various Oxford colleges, then fellow of Hertford College, Oxford from

1964 to 1970, and bursar of Hertford from 1967 to 1970. While at Oxford, he published three books: *A Social Geography of Europe* (1953), *Problems of Urbanization* (1968) [edited by Houston and R. P. Beckinsale], and his 793-page magnum opus, *The Western Mediterranean World: An Introduction to its Regional Landscapes* (1964).⁹

A. Lessons Learned from Geography

Later in life, Houston reflected upon how his training in geography had taught him principles of spiritual direction. He now sees himself as a 'geographer of the soul' when thinking about his role as a spiritual guide. Geography is the synthetic study of the earth and its features and of the distribution of life on earth, including human life and the effects of human activity. Thus, it is by nature interdisciplinary. It involves synthesizing more than analyzing. As an historical geographer, Houston, also drew insights from cultural anthropology, climatology, ecology, and cartography. Geographers seek to grasp the inter-connectedness of all the environment. Houston applied this to his counseling of students at Oxford and at Regent by seeing that the whole environment of the person must be understood, not just the immediate problem one would be facing. Before the days of the current family systems theory, Houston sensed that emotional problems of students needed to be understood in terms of their environmental background, that is their family of origin. He saw that 'their personal temptations had a temperamental ecology'. Where there were particular weaknesses, one would have proclivities to certain kinds of temptation. Perhaps students had received little love from their family. If they developed from this background with a low regard of self or if they felt abused, they would have temptations toward jealousy and envy. They would think others were better than they. If they were lonely and had spent time in self-fantasizing, they would be tempted to lust. If people were controlling and ambitious, they would tend to be manipulative. Houston said, 'Temperament and temptation go together'.

B. Tutorials, His First Experience with Spiritual Guidance

Houston had his first attempt of what he would later call spiritual direction while functioning as a tutor at Oxford. He would give fifteen to twenty hours a week of private tutorials for his geography students and one public lecture a week. Attendance at the tutorial was obligatory; the lecture was optional. The whole focus of Oxford instruction was based upon tutorial instruction. Houston found that students began to confide in him their personal problems during these private sessions. In order to render to Caesar and to God the things that were appropriate, he suggested that the students come back during another hour to read and discuss their paper if they had taken up all of the tutorial on life issues. To those who came to him with emotional problems, Houston shared that he was giving them something more than psychology; he provided them with Christian insights into their difficulties. In response to the needs of his students, Houston began to read widely in psychology during the 1950s and 1960s so he could share these perceptions with them. He had to be covert because he was by and large in a secular situation at Oxford. He would only help them if they asked for it. If they were Christians, he could discuss things more openly with them.

Evangelicals are often said to be better at giving out advice than listening. Houston maintains that this is because they are trained to be preachers, but he was prepared as a private tutor to be a listener. Over the years he learned to be attentive to the needs of his students. Houston noted, 'As I think back on it I believe that what gave me that orientation [as a counsellor to students] was the classical *paideia* model at Oxford, though I was not conscious of it at the time'. The classical approach to education reinforced this ancient approach to education. In his lectures on spiritual direction Houston contrasted the modern approach to learning from textbooks or from lectures in a class room with the tutorial method used in ancient Greece in which the teacher acted as a nurturing companion. The modern way emphasizes the acquisition of facts from

books; the ancient way stresses the imitation of a model. In Greece, the whole endeavour of education was to be fit for citizenship and the formation of moral attitudes. In the early church the saint arose from the *paideia* model. Christians learned from examples of sanctity. Education was at the hands of those who would be exemplary. The pupil went to a person of moral character or to a holy community of prayer. Similarly, there was a relational character to learning that the classical tutorial approach of Oxford offered that was not found in so much North American education with its reliance upon lecture hall instruction.¹⁰

Houston came into his counseling thus from the tutorial model 'more innocently than professionally'. He never received formal training in Clinical Pastoral Education or pastoral counselling, but he benefited from his own personal study and practice of counselling over the years. While Houston did not do as much counselling at Oxford as he later offered at Regent, he was encouraged by those who were helped by these sessions. One of these was the son of a missionary. He had become cynical about the faith and had fallen in love with the wrong kind of woman. He despaired if he had any faith at all. Houston met with him for lunch every week for a whole year. Later he was restored to faith and became chairman of a well-known evangelical organization. Houston learned from this experience 'to stick in with an individual despite what seemed to be an impossible situation'.

C. Widening of His Ecclesiastical Horizons

A number of other factors fit into his ongoing development in spiritual direction—his broadening experience of Christian community through Inter-Varsity; his participation in a study group with Anglicans, Catholics, and Orthodox; his growing admiration of C.S. Lewis; and his marriage and family life.

Inter-Varsity Fellowship

The narrowness of his religious upbringing among the Glanton Brethren was expanded first by his contact with Inter-Varsity Fellowship in Edinburgh, his committee

work with the Oxford Inter-Collegiate Christian Union, and his service as a Council member of Inter-Varsity Fellowship in London. In these organizations he continued to develop friendships and to encourage students in whatever way he could. He took another step in this direction when he left the Glanton Brethren to assist in church planting with Oxford 'Open' Brethren, who were less exclusive than the Glanton group in which he had been raised. His association with these movements indicated not only his strong commitment to Evangelicalism but also his ability to see beyond denominational distinctions to wider biblical essentials. He saw that he need not be confined to a narrow denominational vision. From this time he became, as J. I. Packer noted 'the most ecumenical of evangelicals'.¹¹

Dialogue with Eastern Orthodox, Roman Catholic, and Anglican Thinkers

His ecumenism stretched forth to include Roman Catholic, Eastern Orthodox, and Anglican writers when Houston shared an apartment between 1946 and 1953 with Nicolas Zernov, the Spalding lecturer in Eastern Orthodox Culture at Oxford University. Zernov was born in Moscow in 1898. After completion of his theological studies at Belgrade University, he later moved to England to become secretary of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius (1932–49), an organization designed to promote dialogue between the Anglican and Orthodox communions. He also taught Russian history at Keble College.

Zernov brought to the apartment all kinds of interesting people—Eastern Orthodox monks from Mount Athos, white Russians from Paris, and leaders like Metropolitan Anthony Bloom, author of the two devotional classics, *Living Prayer* and *Beginning to Pray*.¹² Bloom was a Russian Orthodox bishop and chaplain to the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. This was a foreign world to one brought up in the Glanton Brethren. Houston remembered the spirituality of Zernov, 'I have never seen any one so devout in his morning devotions. He taught me to relate more openly with non-Christians and to relate openly with Christians from as

different traditions as Eastern Orthodox'. Despite his admiration, he was threatened by Zernov's devotional life. Houston did not follow Zernov by adopting his practices of praying to icons or the repeating the prayer of Jesus in the manner of the hesychasts, but he did read with interest his works on Eastern Orthodoxy. Houston found much to ponder in his Three Russian Prophets. At this juncture Houston began reading from spiritual traditions outside the evangelical milieu. Later at Regent, Houston urged evangelicals to learn from the Orthodox devotional practices that he had first discovered from Zernov. This diversity would later characterize his approach to spiritual direction as he looked to the Desert Fathers and Mothers as well as the Russian Staretz as models for contemporary spiritual guides.¹³ While appreciating insights from the Orthodox and Catholic traditions, Houston has remained critical of certain theological convictions held by those in these branches of the church.

More important than the contact with Orthodoxy was the group to which Zernov invited Houston to belong. A circle of Oxford scholars and Christian intellectuals assembled at the Zernov home to present papers on various religious topics. Some of its members included Zernov; C. S. Lewis; Hugo Dyson, fellow at Merton College who had been instrumental in Lewis' conversion; Basil Mitchell, professor of philosophy and religion; and Etta Gullick, wife of a geography professor and a regular correspondent of Thomas Merton, the Catholic contemplative writer. Gullick persuaded Houston to read Merton's *Seven Storey Mountain* and other works before Merton was known among evangelicals. Houston was learning about monasticism, meditation, contemplation, and mysticism—themes that he would later expound upon at length as professor of spiritual theology. These were concepts from which many evangelical seminaries shied away at the time. At these meetings Lewis, for example on one occasion, presented an amusing paper against mariolatry, even though Catholics were present; whereas Zernov spoke on Russian writers. Houston was still too timid as a geographer to deliver theological papers outside his academic discipline, but he

enjoyed listening and entering into dialogue with C. S. Lewis for six years before Lewis left Magdalen College, Oxford to become professor of mediaeval and renaissance literature at Magdalene College, Cambridge University, in 1954.

The Influence of C. S. Lewis

Of all of the friends Houston acquired from this circle none had quite the impact upon the future direction of his life as C. S. Lewis. Though Houston was with Lewis in the group, he found that he could not get close to him. Houston wrote, 'While he was a witty raconteur and provocative debater, Lewis was essentially shy about his inner life'.¹⁴ Houston found that Lewis did not open his heart to those in the group, but he was jolly and skilful in debate. Those in this Christian scholarly circle did not use the vocabulary of spiritual direction.

Nevertheless, Houston knew of the way in which Lewis was beginning to seek out spiritual counsel for himself. Lewis became interested in Our Sisters of Wantage outside Oxford. Sister Penelope Lawson became a close correspondent and confidante of Lewis. On 24 October 1940, he told her of his decision to make his first confession to a Catholic priest. He continued this practice of receiving spiritual care for his soul by dealing with the sin in his life.¹⁵ While Lewis did not make Houston a confidant, Houston learned from the relational life of Lewis throughout the years as he read books about him. Houston wrote: 'It is as if the relational quality of companionship assists us also to deepen friendship with God in prayer on the vertical level. This then, is another trait of Lewis. He grew in prayer as he grew into friendships'.¹⁶ These friends included Sister Penelope; Joy Davidman, the woman he married later in life; and an unnamed, charming aristocratic widow from the American South (to whom he wrote letters later published as *Letters to an American Lady*). These letters often discussed his prayer life and enlisted prayers on his behalf during crises. Lewis provided spiritual counsel in his correspondence to not only these confidants but also to the growing number from the general public who wrote him. Clyde Kilby tells us that the major

reason Lewis answered letters so regularly was that he believed 'taking time out to advise or encourage another Christian was both a humbling of one's talents before the Lord and also as much the work of the Holy Spirit as producing a book'.¹⁷ An editor James Como categorized Lewis as an 'epistolist who steadily corresponded with literally thousands of strangers seeking advice and comfort', many of whom 'attributed their religious conversions, reawakenings and even vocations to Lewis's influence'.¹⁸

Lewis became a model for Houston. Whether consciously or unconsciously, he emulated Lewis's concern for the problems of others through counselling students. Both he and Lewis were tutors. Houston shared some of Lewis's similar concern for the relational life as the context of prayer when he wrote in 1989 *The Transforming Friendship*. Warren Lewis recalled his brother's 'remarkable talent for friendship'. Not surprisingly, C. S. Lewis revealed in *Surprised by Joy* 'friendship has been by far the chief source of my happiness'.¹⁹ A recent study by Edward C. Sellner has analyzed Lewis the spiritual mentor as he provided tutorials to students with 'total interest and concern' and as he laboured as 'a lay preacher' and 'a mere Christian'.²⁰ Both Houston and Lewis were growing as relational persons during this time. Both were willing to move outside their academic disciplines to be lay theologians. This was looked down upon at Oxford, which had no room for dilettantes or amateurs. Both men suffered scorn from their peers for their attempts at Christian writing and speaking. In 1976 James Houston and Jim Hiskey founded the C. S. Lewis Institute in Washington, D.C. to keep alive the vision of Lewis in the American capital.

The Implications of Marriage Upon Spiritual Direction

Another important milestone of the Oxford years was the wedding of James Houston to a Scottish school teacher, Margaret Isobel 'Rita' Davidson, on 20 March 1953 at Glasgow University Chapel. Rita took a degree from the University of Glasgow and completed her education diploma at Cambridge University. Prior to marriage she had taught in preparatory and boarding schools in Scotland and Switzerland.

English was her main subject. They had four children—Christopher (born in 1954), Lydèle (1955), Claire (1957), and Penelope (1959). Both come from Brethren backgrounds. Both have a deep love of Scripture and commitment to the Evangelical faith. Both love each other very much. However, on the issue of spiritual direction they are very different. Rita claims that her husband's qualities of 'patience and kindness' have made him effective as a spiritual director, but she sees herself not as a spiritual director but as a teacher. She prefers to invite Regent women to the Bible studies in their home.

Since his days in the Zernov home, Houston has found great comfort in the writings of the mystics, who have helped him in guiding souls. If appreciative of some mystical writings, Houston is nevertheless critical of any possible Neo-Platonic tendencies or theological errors.²¹ His wife teases about the mystical side of her husband, as she noted, 'We were put with our feet in this world not somewhere between earth and heaven in the middle'. John Stott praised the balance that she brought to her husband's spirituality by her 'no-nonsense determination to keep his feet on *terra firma*, lest his spirit should soar out of touch with the real world'.²² When Regent College bestowed upon Houston the endowed chair of spiritual theology, its fund raisers presented her with an armchair called 'the chair of spiritual reality'; because they felt her spiritual life was strongly centred in practical Christian living.

In fact, the spirituality of James Houston is intensely practical because he has helped hundreds of students with emotional problems they were facing. She, however, commented about his spirituality that 'I need Jim to lift me up from the other side of the mud because I get bogged down in the everyday things too much and lose sight of the spiritual dimension. We have needed each other'. These opposite personalities attracted each other and continue to sharpen in their lives together and in their respective ministries of Bible study and spiritual direction.

III. Founding Principal and Spiritual Counsellor at Regent College, 1970–1978

A. Openness to a New Vocation

Towards the end of his career at Oxford,

Houston was growing dissatisfied and ready to move on to conquer new fields. He had completed his *magnum opus* in 1967 but had turned down an offer to occupy the chair of the geography department at the University of Texas in 1968. In 1969, Professor E. M. Blaiklock invited a variety of Christian scholars to write on the subject, 'Why I am Still a Christian'. Every one of these described how they were Christian in their profession, but Houston's essay, entitled 'God-centered Personality', said that he was writing first as a Christian person, since his professional life was secondary.²³ This underscored a struggle going on in Houston's life at the time. He had always felt that the most important reality in his life was that he was a Christian and that it was only secondarily important that he was a geographer. If he were to understand why he had been half-hearted in geography, it was by acknowledging that he had never had a calling to be only a geographer. There was always ambiguity over the Christian books he read at home and the geography texts he studied at the college. His reading in geography only half engaged him.

B. The Founding of Regent College

In the mid 1960s Marshall Shepherd had the original vision to begin a Brethren Bible college in British Columbia and invited F. F. Bruce to assume leadership. After Bruce declined, he mentioned Houston's name as a possible leader. When Houston was approached about starting a college, he told them that he had two conditions. He was not interested in establishing a Bible college. Their first priority would be to locate themselves at the University of British Columbia in Vancouver, perhaps with an affiliated status to the university. The second priority would be to have a trans-denominational school instead of a strictly Brethren institution. This ecumenical vision came from Houston's reading of C. S. Lewis and Richard Baxter and developing from them the implications of the concept of 'mere Christianity'. The founders were willing to forfeit having its Brethren connection and to make it open to those of diverse denominations. In December 1966 Houston was invited to take

up the leadership of what would become Regent College. The charter was granted in 1968 with the hopes of establishing the first graduate school of theology in North America to make the education of the laity its central focus. In 1969 the first Summer School was held for the purpose of advertising the college. By 1970 the board decided to go to a one-year programme. The beginnings were small with six faculty and only four students. In 1972, the school had grown sufficiently to begin granting the Masters degree. Four cartoons were drawn to picture the kinds of tensions that they might expect to lie ahead of Regent college. These were entitled as follows:

Academic excellence, but not professionalism
An integrated life, but not intellectualism
Cultural involvement, but not secularism
Christian commitment, but not denominationalism.²⁴

To ensure himself a salary, Houston served as lecturer in Geography at the University of British Columbia from 1970 to 1977 while functioning as principal of Regent College.

C. Spiritual Counselling of Regent Students

Houston did not envisage Regent College initially in order to have one of the first programmes in spiritual theology and spiritual direction in the evangelical world, although this is what eventually happened. Rather Regent was begun to produce lay thinkers like C. S. Lewis and to focus upon the theological needs of the laity. He taught inter-disciplinary and environmental studies. The spirituality emphases came later. Nevertheless, Houston continued with the counselling of students in the manner he had attempted during his tutorials at Oxford. The counselling load increased in this Christian setting. Because he felt assisting hurting students with emotional and spiritual problems was more important than administration, he was known to place aside all pressing business of the school whenever a needy student came in to see him. This often delayed the efficient running of the principal's office. With his genuine concern for students, he always put their interests before that of even the financial survival of the institution. During the first year when the

college had only four students, six additional, potential pupils appeared expressing interest in the school. Accepting them into the program would have helped validate the beginning work at Regent. However, Houston told them that it was not in their best interests to attend Regent at that time and sent them away. Houston's love of students was reflected in his availability to them. As he continued to grow in counselling skills, students flocked to him for spiritual advice. In the process he recognized this as a form of spiritual direction. However, some felt the smooth administration of the school suffered even though the students were being greatly helped.

In 1978 the Regent Board of Governors announced changes in the administration of the college. J. I. Packer remembered this decision: 'When the Regent board created him chancellor (a title which he later laid aside) and took day to day leadership [as principal] out of his hands, he found the transition hard'.²⁵ Asked about his response to alterations in his job description, Houston replied: 'This was a difficult time for me in relinquishing the leadership of the college administratively'. He continued, 'Yet seeing my passion was to apply theology to the daily and emotional life I could see the strategy of moving from administration into this role because it was not understood'. Houston was given more teaching assignments in the newly created professorship of spiritual theology and greater opportunities for counselling students. His wife remarked, 'Jim was God's man for starting the College, but not for leading it on'. Packer noted, 'Vision for pioneering, rather than administration for maintaining has always been Jim Houston's special strength'.²⁶

IV. Spiritual *Abba* and the Desert Experience, 1978–1990

Nevertheless, the change in job descriptions took its toll on him emotionally and spiritually. He entered a desert experience from 1978 until 1990 as he adjusted to his new role at the college and discovered areas in his inner life that needed God's attention. During this period, the Board of Governors chose to modify the vision of the founders of Regent from a focus upon educating the laity

exclusively to include the instructing of pastors through a Master of Divinity program. At first Houston found the abandonment of the original vision ill advised. In this context the words of Jesus in Luke 9:58 spoke to him again and again: 'Foxes have holes, and birds of the air have nests; but the Son of man has nowhere to lay his head'. This text grew on Houston, because he said, 'I realized that I had to die to my own vision for Regent College and to be unpossessive' and to remember that 'if a corn of wheat falls into the earth and dies it bears much fruit'. 'I had to lay aside that instinct to control' the future destiny of the college. The use of the text intensified during the time of the further relinquishment of his office of chancellor. He came to pray for the 'unpossessiveness and humility of the Lord'. This unpossessiveness was the 'nature of the creator himself', for 'it was not that he created all things by power but by self-renunciation', Houston remarked. 'God allowed a lot of space in kindness for his creation, and it is that ontological quality about God that should mark our lives.'

A. *Purposes of the Desert in His Life*

Out of his own experience of the desert Houston learned much about growth in the spiritual life that he was able to pass on to those during his spiritual direction sessions with students. His book *The Heart's Desire* included many lessons he learned personally in the desert. In this he cited Charles de Foucauld's statement on the purpose of the desert experience: 'One must cross the desert and dwell in it to receive the grace of God. It is here that one drives out everything that is not God'. De Foucauld continued, 'It is in solitude, in that lonely life alone with God ... that God gives himself to the soul that gives itself whole and entire to Him'.²⁷ De Foucauld, once a wealthy playboy in fashionable Paris, had gone to live in the desert following his conversion. There in a literal desert of North Africa he discovered 'the simplicity of life that the desert can bring to the humble in heart'.

Gathering insights from de Foucauld and the Bible, Houston argued that the Hebrew term *midbar* 'refers to the geographic desert, but is also a symbol of the periods in our lives when we need to be tested and learn

the ways of the Lord. The wildness of the place is symbolic of the wildness of our emotions that need to be curbed and re-directed as the Ten Commandments directed the Israelites to walk in the way of the Lord'.²⁸ Recalling that his heart was the dwelling place of God, Houston learned from personal experience that 'it requires the "desert" however, to cleanse and purify our desires so that we can become his worshippers in Spirit and in truth'.²⁹ For him the desert was a place to encounter his false self, which he had created to face the world. In his own desert Houston discovered that God was exposing addictions: 'I think of my own addiction to an idealized self, seeking identity in my dreams of creativity. I have spent at least some ten years in my desert of loneliness and silence and find refuge only in Christ'. Houston read how those disenchanted with the world during the early centuries of the church fled to the desert to seek counsel from a spiritual *abba* (father). Stripped of worldly possessions, they hoped to fast, pray without ceasing, and face the demons in their lives that needed attention. Houston was a spiritual *abba* to many at Regent while he was dwelling in his own personal desert. He was able to have compassion on hurting students who were seeking inner healing, victory over sin, and greater intimacy with God.

In the silence of the desert, Houston began to read voraciously the classics of Christian devotion which spoke to him of the need for brokenness, crucifixion, death, and resurrection in his life. When asked which classic helped him the most in the desert, Houston replied without hesitation *The Mute Christian Under the Smarting Rod* written in 1669 by the Puritan divine Thomas Brooks. While this work is relatively unknown among many scholars of spirituality today, it taught Houston about the transforming significance of silence in the midst of desert afflictions. Brooks based his work on an exposition of Psalm 34:9 'I was dumb, I opened not my mouth: because thou didst it'. Brooks argued that 'sight of God in affliction is of an irresistible efficacy, to silence the heart, and to stop the mouth of a gracious man', for 'it is the great duty and concernment of gracious souls to be mute and silent under the greatest

afflictions, the saddest providences, and sharpest trials they meet with in this world'.³⁰ Houston recalled insights he had gained from the work. Brooks talked about how our silence is not political because it is not expedient to talk nor be stoical with the stiff upper lip, nor prideful for fear of exposing oneself. These are false silences. 'But the appropriate silence is that of trusting God', Houston remarked, 'because if God were doing and making these changes in one's life, one should not complain and grumble at God'. Really, the silence is a trust that God knows what he is doing. Houston learned from Brooks the power and transforming dimension of silence. He realized he was in the desert, but if he lived there long enough, he would discover an oasis. 'There were underground hidden streams that would be renewing one's soul and refreshing one's spirit. Therefore, the desert was a good place to live in although it was the best part of twelve years that I was there'. Brooks argued that 'all your afflictions, troubles, and trials shall work for your good', because 'afflictions are blessings'. He concluded: 'The bee sucks sweet honey out of the bitterest herbs: so God will, by afflictions, teach his children to suck sweet experience, out of all the bitter afflictions and trials he exercises them with'.³¹

B. Advising Students in Their Deserts

What good came out of Houston's desert experience? He had addictive behaviour from which he needed to be released by entering the desert appropriate for his addictions. He noted, 'the freedom that I began to have from that was fruitfulness'. As he entered more and more into that fruitfulness he found he was able to give hope to those of his students who were seeking the same kind of transformation. By 1990, his prayer had greater intimacy and joy than he had ever known. When students come to him in the midst of their desert experiences of emotional problems, disappointments, and trials, he shocks them by informing them that the desert was a good place in which to be. But communion with God will not come by running from the addictions and struggles of life. He told one depressed student, 'You have to go through

this pain. Allow God to take you through it because it is a vital part of growth. The desert experience is an essential part of your maturity'. Houston reminded him of what Bernard of Clairvaux taught about the experience of the presence and absence of God. Our relationship with God has its seasons like that of human relationships. We feel close to God at times, and at other times we feel distant. Houston concluded: 'Because God comes and goes in our relationship does not mean he is inconsistent in his love. What God has given you does not depart'. Of course, Houston sent clinically depressed people for proper psychiatric help. But in the case of this student, he helped him in the midst of his depression to know himself for the first time and understand the roots of his blockages. So, the student left Regent a stronger Christian spiritually and emotionally. By embracing the desert and not running from it, he received healing from God through the process of spiritual direction. Like Houston, he found that the desert experience was 'a necessary preparation for walking more closely with God, from being set free from false desires to love God more intimately'.³²

Unlike some present-day spiritual directors who do not take personal sin seriously, Houston saw the importance of having soul-friends who 'can show us the ecology of evil within us, how a particular childhood wound, or fixation of emotion, or emotional frame of mind, have brought the addictions that now enthrall us, coloring and distorting all we do and are.' Houston sensed that 'only the courage and wisdom of true soul friends can expose the ambitions and compulsions that lie behind our addictions to ministry, to pleasing everybody, or to being in the lime-light'.³³ Some spiritual directors today are more interested in having their directees share their religious experiences than in leading them to godliness. Following the Puritans, Houston urged the quest of holiness as a part of the spiritual direction process. He is concerned that sinful patterns be broken so one can experience the joy of the Lord more fully.

While passing through this wilderness, Houston found company in the communion of the saints. He began to read works by saints of all periods of the history of the

church. They spoke to him in his desert, and he suggested them to students who were facing similar trials. From them he found models of spiritual direction. From them he found examples of sanctity that would inspire those coming to him for spiritual counsel. He began to recognize that evangelicals had an appalling ignorance of the past after the Biblical period. The spiritual lives of contemporary Christians needed an association with the great hearts and minds of the past. 'By this process, minds and hearts speak to each other', Houston remarked. 'It is a great experience to walk through Augustine and feel he is sitting by me and we are going through this book together'. He warned. 'To hear some Protestant reactionaries denounce sainthood, you would think that it is the presence of saints that is the great sin of the Church. The fact is the Church would be in deep trouble in the *absence* of the saints'. He continued, 'For what we mean by saintliness is simply the embodiment of the life of God in the soul of man. Saints are those in whom the truths of the Gospel are fleshed out'.³⁴

To correct this absent-mindedness about the past, Houston began editing and abridging a series called *Classics of Faith and Devotion* to make the best of this spiritual heritage readily available to Evangelical readers. Besides his own interpretative comments in each volume, Houston brought together an impressive number of Evangelical leaders to write introductions commending the classics to contemporary readers. These included introductions by Chaplain Richard Halverson of the United States Senate on Richard Baxter, Charles Colson on Jonathan Edwards, J. I. Packer on John Owen, Os Guinness on Blaise Pascal, John Stott on Charles Simeon, Senator Mark Hatfield on William Wilberforce—to name only a few. He included mediaeval saints such as Bernard of Clairvaux and Walter Hilton; the philosopher Blaise Pascal; the mystic Teresa of Avila; Puritans like John Owen, Richard Baxter, and Jonathan Edwards; and the British Evangelicals Charles Simeon and William Wilberforce.³⁵

C. Houston's Class on Spiritual Direction

During this period Houston began to teach a course entitled 'Principles and Practice of

Spiritual Direction'. In this course he included insights from the classics series. Topics included temperaments and addiction, formation of character, spiritual self-direction in prayer, perspectives from the Bible, the Trinitarian model for the relational life, the role of instructor in the Early Church, the monastic approach to spiritual direction, Spanish and French Catholic directors, and Calvin, Edwards, and the Puritans on spiritual guidance. The two assigned textbooks were *The Practice of Spiritual Direction* by William A. Barry and William J. Connolly and *Writings on Spiritual Direction by Great Christian Masters* edited by Jerome M. Neufelder and Mary C. Coelho. Students were required to have a practicum of spiritual friendship with another student in the class and to receive six hours of spiritual counselling from the instructor. Beside the lectures and other activities, Houston invited church leaders and pastors to class to discuss the role of spiritual direction in their respective church polity and practice.

The commencement of this class was a pioneering venture among evangelical theological colleges and seminaries where spirituality classes are occasionally offered but not instruction in spiritual direction. His approach differed from that of some Catholic seminaries where verbatims are required of spiritual direction sessions for evaluation by peer groups. Houston is not one to teach techniques. He presents historic models and demonstrates one-on-one in spiritual direction sessions how to proceed. He resists any attempt to systematize steps of spiritual direction or to employ role plays to demonstrate right and wrong ways of counselling. While not opposed to those who use these approaches, he does not regard them as authentic to his own prior training and disposition.

Much of Houston's approach to direction is highly intuitive. He prays while listening, and insights arise that marvel him. This cannot be learned in the classroom. Perspectives based upon his knowledge of human personality by counselling hundreds of students and recognizing common blockages to similar temperaments often come easily for him. He uses materials on the basic personality types as a way of bringing healing

to one's compulsions and addictions, but he is clearly aware that a focus upon personality can be misleading at times.³⁶

To avoid making spiritual direction a profession, Houston prefers the model of spiritual friendship whereby two meet for mutual sharing about blockages in their lives, their communion with God, their prayer life, and any helpful items of discussion. Spiritual friendship can be practised by any lay person grounded in the faith. He continues to believe in the importance of Scripture and the classics of Christian spirituality as a preparation for the ministry of spiritual guidance.

VI. A Personalist in the Garden of Love: Themes of his Guidance, 1990–1993

During Houston's seventieth birthday celebration, someone noted that he had gone from being 'a specialist to a generalist'. Later he corrected this saying, 'No I have gone from a specialist to a personalist'. What Houston meant was not that he had become a follower of the American philosophy of Personalism advocated by Borden P. Bowne but that he was later in life giving more importance to the relationality of all persons and their relationship with God.³⁷

A. The Garden Themes

The personalist desires to dwell in the Garden of Love's Desire. When Houston was nearing the end of his desert experience, he wrote *The Transforming Friendship* (1989), a book on the practice of prayer based upon friendship with God. This book was written 'not of what was reflective but what was still perspective for me'. It was what he wished to experience but had not yet fully known. He was passionately concerned that he would enter that kind of intimacy with the Triune God before he died. By the time he had completed *The Heart's Desire* he had come into the garden himself. He preferred not to describe the experience that brought him into this paradise of love in 1990, but he described the wonderful existence of those in this realm. The same year that he received his spiritual encouragement, his wife successfully came through a life-threatening brain operation.

Houston is glad to share what he learned about the garden of love after his long stay

in the wilderness. One cannot choose the desert, for that is chosen for us by God. 'What we can choose', Houston remarked is 'our garden, the garden of the Lord, where we are reminded we are made "in the image and likeness of God", to desire his love alone'. For Houston, the Biblical picture of the garden is one which is fertilized by the presence of the Lord alone, 'where he is loved and desired above all else', He noted, 'If the desert represents our constant need for repentance and freedom from our addictions, the garden symbolizes our restored communion with God and the celebration of his presence in our lives'.³⁸ In the ancient Near East the garden was a place of security, refreshment, exotic desires, fulfilment, and royal retreat. Christians who long to live in the garden discover that love is more important for their well-being than knowledge. Life in the garden is one of passion, commitment, and intimacy with the Beloved. Houston concluded. 'It is a beautiful image—God having a greater desire to be intimate with his own people than they can ever have of being with him'.³⁹ In this recent stage of his pilgrimage, Houston is more concerned with the cultivation of the soul before God than weeding the garden. Both operations are important. Weeding involves pulling up the weeds of addictions or blockages to the life of the Spirit. But cultivation is a deeper work of God that calls the pilgrim into the contemplative and trinitarian life. The spiritual director is there to assist and encourage the pilgrim in whatever way possible.

B. The Trinitarian Approach to Spiritual Friendship

Houston has stressed the importance of the Holy Trinity as a model for relationality. By emphasizing the social analogy of the Trinity, Houston demonstrates the relational character of the Godhead. In this approach the loving communion of the three distinct persons of the Trinity is highlighted as opposed to the economic trinity that dealt with the Godhead in his external actions towards creatures in salvation history. The latter focuses upon God's job description; the former on the inter-relatedness of the persons. The Western Church has stressed the oneness of God or proofs of the way the three persons

can be just one God. The Eastern Church has loved the threesomeness of God defined relationally through community. Those desiring intimacy of spiritual friendship with another person and with God will do well to learn the secret of Trinitarian living. Houston wrote, 'Yet as we explore more deeply into the friendship of God, we discover to our amazement that the eternal character of God's love is that of love given, love received, and love shared'. He continued, 'For the love of the Father "begets" the Son; the love of the Son is that of the "Begotten"; and the love of the Holy Spirit is to share and make the Father and the Son known to us, and realizable within us'.⁴⁰ In short Houston holds up the Trinity as a way out of contemporary prayerlessness. Our prayerlessness results, not primarily from lack of discipline or technique, but from our lack of deep relationships. If we find it hard to form lasting friendships with those around us, then we shall find it difficult to pray to God with any intimacy. However, the recovery of the relational love that the Father, Son, and Holy Spirit have for each other holds out a promise that we may come to abide in the garden of love's desire.⁴¹

Inspired by the relationality of the Trinity, Houston has developed lasting friendships with former students, colleagues, and church leaders throughout the world. They keep contact with Houston through the years. Two especially valued friends included Malcolm Muggeridge and Klaus Bockmuehl. Houston began a meaningful relationship with Muggeridge, the journalist who converted to Christianity later in life, after Muggeridge's address in Hertford Chapel at Oxford. Later Houston used to visit him at home in Robertsbridge, Sussex and in turn entertained him when Muggeridge stayed near Vancouver working on a book. Houston also deepened his relationship with Klaus Bockmuehl, professor of systematic theology and ethics at Regent College, once Bockmuehl's cancer condition worsened. They developed a deep spiritual friendship during Bockmuehl's final illness as Houston visited Bockmuehl once every day.

C. Group Spiritual Direction

One offshoot of this call to relational living

is Houston's practice of group spiritual direction. He adopted this approach partly out of necessity, since it was impossible for him to see personally all of the Regent students who desired regular spiritual guidance from him. By forming separate groups for male and female students, he was able to have them meet once a week for a time of fellowship. The students go around the circle and share what is happening in their lives—their blockages, depression, fears, joys, closeness to God, absence from God, prayer life, times of meditation, sense of vocational calling, confusion over their future direction in life, etc. Then Houston and others offer insights or raise questions to help them. Since many in the group have similar problems, they benefit from one another. When one begins discussing how he or she is hurting, another who has been on a similar journey supplies encouragement. Houston said, 'It is a form of supervised directing of others'. There is always time for prayer at the close of the session. A sense of trust and love emerges in these groups. Houston believes that the very lonely person is more prone to the demonic than the one with Christian fellowship. Thus it is important to have spiritual friends both one-on-one but also in a group. Houston's model of group spiritual direction is very similar to that advocated by the Shalem Institute in Washington, D.C. though he has not attempted to model his after theirs, and he is concerned that such direction should not be eclectic but biblically formed.

D. The Meditative Life

Seeking a biblical basis, Houston also hopes that his directees will benefit from the blessedness of the mediaeval approach of *lectio divina*. As a director, he does not teach them techniques for entering the stages of *lectio* (reading), *meditatio* (meditating on Scripture), *oratio* (praying in response to Scripture), and *contemplatio* (being with or gazing in wonder upon God). He believes that evangelicals can gain another dimension in their meditative life as they recognize the wealth in this posture, for they often do not understand or practise contemplation. It is not something we do; rather it is a fruitage or consequence of having been meditative

with God. This is God's gift to us at God's initiative. God meets with us, and we have a sense of being in love with him and of his love for us. 'The contemplative posture is much more an awareness of God's presence and immediacy as gifts of his friendship to us'. He believes that there is another stage called the ecstatic, which temporarily carries us out of ourselves. 'Yet it is a joy that relates most to us as we are most intimately healed and where we have been most intimately freed and assured'. Reading, meditation, and prayer should engage most of our time. Contemplation is the 'fruitage' of what God gives us from such an experience of faithfulness and perseverance in devotion', Houston noted.

In conclusion, James Houston has had a varied career as a geography tutor, a professor of interdisciplinary and environmental studies, a college principal and chancellor, and a professor of spiritual theology and spiritual direction. J. I. Packer rightly concluded that Houston's awakening of the heritage of spirituality to Protestants 'to whom it has been largely a closed book will prove to be Jim's greatest contribution to the life of the church'. But one could be more specific and state that his practice and teaching of spiritual direction have been a pioneering effort in the Evangelical world. Other Evangelical seminaries and theological colleges have elective courses on devotional classics or the spiritual life, but Regent is possibly the first Evangelical graduate school to have a professor like Houston to teach spiritual direction or give so much of his time guiding students in the spiritual life.

Houston has set an example for many laity and clergy to emulate either in the marketplace or the church. One student has studied spiritual direction under him to use it in his relationships with his employees as a business manager. Another plans to pursue a retreat ministry. Still another cannot be satisfied with the shallow Christianity of the parishes she has known before: she will be a spiritual director to those interested in her congregation. Another aspires to teach church history and share models of guidance with all students. Several former students are now creating courses on spiritual

theology in seminaries as scattered as Santiago de Chile; Hong Kong; Singapore; Papua New Guinea; England; and Sweden. Yet Houston is cautious that people 'do not professionalise the Christian life' any further and deeper 'by adding one more profession of "spiritual direction"'. Indeed, he sees that the 'needed reformation of the church' is to move from 'professionalisation' towards 'a richer personal life that focuses in upon the personalness of the triune God'. The 'radical objective of Christians today', he sees as 'the need of emancipation from a professionalised identity, to becoming persons-in-the-making, as indeed "in Christ"'. Like the apostle, he would 'regard no one from a worldly point of view', but 'if any is in Christ that one is a new creation; the old has gone, the new has come!' (2 Cor. 5:16, 17).⁴² James Houston's ministry of 'personalness', his classes on spiritual formation, and his tireless love for Regent students will hopefully prove such an enduring legacy that they will shape the character of the institution for decades even after he retires. He has pioneered the way for many other evangelicals in the rediscovery of the classics of Christian devotion, the meditative life, the implications of the Trinity for daily life, and the art of spiritual guidance.

1 The author of this article has had the opportunity of taking five of Houston's classes on spirituality and receiving spiritual direction from him personally at Regent College during the Summer of 1991 and the Fall of 1992 where he interviewed James and Rita Houston and some of Houston's directees and friends. Where biographical information is not cited by a footnote, the reader should assume that this information was supplied to the author by Dr. and Mrs. Houston during several interviews. Other information was gathered from class lectures and tapes of previous lectures at Regent College such as *Principles and Practice of Spiritual Direction* (23 lectures), cassette tape series 20185, which is available for purchase from the college. This series provides tapes on 'The Monastic Model of Spiritual Direction', 'Spanish and French Spiritual Directors of the 16-17th Centuries', 'John Calvin on the Christian Life', 'The Pastoral Directives of the Puritans', 'Nurturing Affections in the Teachings of Jonathan Edwards'. See also John T. McNeill, *A History of the Cure of Souls* (New York: Harper, 1951); Jean-Daniel Benoit, *Calvin*.

- directeur d'âmes* (Strasbourg, Editions Oberlin, 1947); William Haller, *The Rise of Puritanism* (New York: Harper, 1938); for an example of an early Evangelical spiritual director much like Houston, see Arthur D. Thomas, Jr., 'Moses Hoge: Reformed Pietism and Spiritual Guidance', *American Presbyterians. Journal of Presbyterian History* 71 (Summer 1993): 95–110; Kenneth Leech, *Soul Friend* (San Francisco: Harper and Row, Press, 1977); Martin Thornton, *Spiritual Direction* (London: Cowley Brothers, 1984); Tilden Edwards, *Spiritual Friend: Reclaiming the Gift of Spiritual Direction* (New York: Paulist Press, 1980); Gerald May, *Addiction and Grace* (New York: Harper and Row, 1988); Daniel Benoit, *Direction spirituelle et protestantisme, étude sur la légitimité d'une direction protestante* (Paris: F. Alcan, 1940).
- 2 James M. Houston's recent books include: *The Transforming Friendship* (Oxford: Lion Publishing, 1989); *In Search of Happiness: A Guide to Personal Contentment* (Oxford: Lion Publishing, 1991); *The Heart's Desire: A Guide to Personal Fulfillment* (Oxford: Lion Publishing, 1992).
- 3 John Stott, 'Pride, Humility, and God', in *Alive to God: Studies in Spirituality Presented to James Houston*, ed. J. I. Packer and Loren Wilkinson (Downers Grove, Ill.: Inter Varsity Press, 1992), 111.
- 4 James M. Houston, 'Principles of Spiritual Self-Direction in Prayer', cassette 2018E, in 'Principles and Practices of Spiritual Direction', Regent College Library, Vancouver, B.C.; James M. Houston, 'The Independence Myth: Only Our Soul Friends Can Show us the Ecology of Evil Within Us', *Christianity Today* 34 (January 15, 1990): 33.
- 5 James M. Houston, 'Editor's Note About Teresa of Avila', in Teresa of Avila, *Life of Prayer* (Portland, OR: Multnomah Press, 1983), xi; interview with Lydèle Houston Taylor, 9 January 1993.
- 6 Interview with James M. Houston, December 1992.
- 7 J. I. Packer and Loren Wilkinson, 'To James M. Houston on His 70th Birthday', in *Alive to God*, 4.
- 8 Packer, in Packer and Williamson, 4–5. This book mistakenly indicates that Houston started at Brasenose College. Houston went rather to Hertford College.
- 9 James M. Houston, *A Social Geography of Europe* (London: Gerald Duckworth Co. Ltd., 1953), 264 pp. with 47 maps and diagrams; *The Western Mediterranean World: An Introduction to its Regional Landscape* (London: Longmans, Green, and Co. Ltd., 1964), 793 pp. with 260 maps and diagrams; James M. Houston and R. P. Beckinsale, *Problems of Urbanization* (Oxford: B. H. Blackwell, 1968), 445 pp. with 91 maps and diagrams. While teaching at Oxford, Houston found time to serve as visiting professor at a number of institutions—University of Aberdeen (1958), University of Manitoba (1961–62), University of Texas, University of Victoria, and Columbia University in New York City (1966–67). Other honours came to him. He was elected Shaw McFie Lang Fellow of the Scottish Universities (1948); Fellow of the Royal Geography Society, London (1946–70); Fellow of the American Geographical Society, New York (1947–70); Fellow of the Royal Society of Arts (London, 1949–70); member of the Latin American Society (formerly on committee), London, (1965–70); and corresponding member of 'Man and the Environment' committee on the International Geography Union, (1959–1970).
- 10 J. M. Houston, 'Factors in the Formation of Christian Character', cassette 2018C in Principles and Practice of Spiritual Direction series, Regent College.
- 11 Packer, 'To James M. Houston', in Packer and Wilkinson, 6.
- 12 Anthony Bloom, Metropolitan of Sourozh, *Living Prayer* (Springfield, Ill.: Templegate, 1966).
- 13 James M. Houston, Cassette Tape 201 2F, 'Asceticism, Hesychasm, and Prayer in the Eastern Church', Prayer Course series, Regent College.
- 14 James M. Houston, 'The Prayer-life of C. S. Lewis', *Crux* 24 (March 1988): 2.
- 15 Ibid., 6; William Griffin, *Clive Staples Lewis, a Dramatic Life* (San Francisco: Harper and Row, 1986), 162, 181.
- 16 Ibid., 6.
- 17 Clyde S. Kilby, ed., *C.S. Lewis: Letters to an American Lady* (Grand Rapids: William B. Eerdmans. 1967), 7.
- 18 James T. Como, ed., *C. S. Lewis at the Breakfast Table* (New York: Macmillan, 1979), xxi–xxv.
- 19 Warren Lewis, ed., *Letters of C. S. Lewis* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1966), 13; C. S. Lewis, *Surprised by Joy* (New York: Harcourt, Brace and World, 1955), 33.
- 20 Edward C. Sellner, 'C. S. Lewis as Spiritual Mentor', in *Traditions of Spiritual Guidance*, ed. Lavina Byrne (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1990), 142–61.
- 21 James M. Houston, 'Reflections on Mysticism: How Valid is Evangelical Anti-Mysticism?' in *Gott Lieben und Seine Gebote Halten. Loving God and Keeping His Commandments. In memoriam Klaus Bockmuhl*, 163–81, ed. Markus Bockmuhl and Helmut Burkhardt (Giessen/Basel: Brunnen Verlag, 1991), 163–81.

- 22 Stott, 'Pride, Humility, and God', in Packer and Wilkinson, 111.
- 23 James M. Houston, 'A God-centered Personality', in *Why I Am Still a Christian*, ed E. M. Blaiklock (Grand Rapids: Zondervan, 1971), 83-93. This part of the article has been based upon interviews with James and Rita Houston. Comments by Elisabeth Bockmuehl, Mark Grambo, Peter Robinson, Cynthia M. Thomas, Noriko Inagaki, Kelly Barbey, Ute Carkner, David Hodge, Michael McGalliard, and Jerry Giesbrecht provided me with empirical data upon which to base my appraisal of Houston as a professor and spiritual director. Where there are no footnote citations, the reader may assume that this information was supplied by interviews conducted by the author in Vancouver with them in November and December 1992.
- 24 James M. Houston, 'Living More Fully Through Creative Tensions', *Crux* 26 (September 1990): 3.
- 25 J. I. Packer, in 'James M. Houston', in *Alive to God*, 7.
- 26 *Ibid.*, 6-7.
- 27 Charles de Foucauld, *Meditations of a Hermit*, trans. Charlotte Belfour (London: Burns and Oates, 1981), 137, as quoted in Houston, *The Heart's Desire*, 173.
- 28 Houston, *The Heart's Desire*, 176.
- 29 *Ibid.*, 177.
- 30 Thomas Brooks, *The Mute Christian Under the Smarting Rod with Sovereign Antidotes for Every Case* (Boston: Seth Goldsmith, 1842), 20-21. *The Works of Thomas Brooks* are available now through Banner of Truth Trust.
- 31 *Ibid.*, 93.
- 32 Houston, *The Heart's Desire*, 187.
- 33 James M. Houston, 'The Independence Myth', *Christianity Today* 34 (January 15, 1990): 31-33.
- 34 James M. Houston, 'Prayer as the Gift and Exercise of Personal Relationships' *Crux* 3 (Sept. 1985): 7; cf. Houston, *Heart's Desire*, 21-22.
- 35 James M. Houston edited and abridged the Classics of Faith and Devotion Series published by Multnomah Press in Portland, Oregon, which is now Questar Publishers. These included: Richard Baxter, *The Reformed Pastor: A Pattern for Personal Growth and Ministry*, introduction by Richard Halverson (1982); Bernard of Clairvaux, *The Love of God and Spiritual Friendship*, introduction by James M. Houston (1983); Jonathan Edwards, *Religious Affections*, introduction by Charles Colson (1984); Walter Hilton, *Toward a Perfect Love: The Spiritual Counsel*, introduction by David L. Jeffrey (1985); Juan de Valdes and Don Benedetto, *The Benefit of Christ*, introduction by Leon Morris (1984); John Owen, *Sin and Temptation*, introduction by J. I. Packer (1983); Blaise Pascal, *Mind on Fire*, introduction by Os Guinness (1989); Charles Simeon, *Evangelical Preaching*, introduction by John Stott (1986); Teresa of Avila, *Life of Prayer*, introduction by Clayton L. Berg, Jr. (1983); William Wilberforce, *Real Christianity Contrasted with the Prevailing Religious System*, introduction by Senator Mark O. Hatfield (1982). A last volume on letters of spiritual direction is forthcoming.
- 36 Here are some examples of the use of personality types. Maria Beesing et al., *The Enneagram: A Journal of Self Discovery* (Denville, N.J.: Dimension Books, 1984); Robert J. Nogosek, *Nine Portraits of Jesus: Discovering Jesus Through the Enneagram* (Denville: Dimension Books, 1987); Barbara Metz and John Burchill, *The Enneagram and Prayer: Discovering Our True Selves Before God* (Denville: Dimension Books, 1987); Chester P. Michael and Marie C. Norrisey, *Prayer and Temperament: Different Prayer Forms for Different Personality Types* (Charlottesville, VA: The Open Door, 1984). In his lectures Houston teaches on the enneagram and the use of the Meyers-Briggs indicator favored by Chester and Michaels. Houston points out the advantages and disadvantages of these personality approaches.
- 37 For an early treatment of this theme, see James M. Houston, 'The Loss and Recovery of the Personal', in *Quest for Reality: Christianity and the Counter Culture*, ed. Carl F. H. Henry (Downers Grove, Ill.: Inter Varsity Press, 1973), 21-28.
- 38 Houston, *Heart's Desire*, 189, 196.
- 39 *Ibid.*, 206.
- 40 Houston, *The Transforming Friendship*, 199-200.
- 41 James M. Houston, 'Spiritual Theology: The Kingdom of God in Daily Life', *Crux* 27 (June 1991): 2-8; 'Spiritual Theology, Part II: The Nature and Purpose of Spiritual Theology', *Crux* 27 (September 1991): 25-33; cf. James M. Houston, 'Spirituality and the Doctrine of the Trinity', in *Christ in Our Place: The Humanity of God in Christ for the Reconciliation of the World Essays Presented to Professor James Torrance*, ed. Trevor A. Hart and Daniel P. Thimell (Allison Park, PA: Pickwick Publications, 1989), 48-69; James M. Houston, 'Spiritual Life Today: An Appropriate Spirituality for a Post-modern World', in *The Gospel in the Modern World: A Tribute to John Stott*, 179-97, ed. Martyn Eden and David F. Wells (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press, 1991), 179-97.
- 42 Letter of James M. Houston to Arthur D. Thomas, Jr., 3 July 1993.

• Die Einzigartigkeit Jesu Christi

Eine evangelikale Position.*

• The Uniqueness of Christ

• L'unicité du Christ

Eberhard Hahn, Tübingen.

SUMMARY

The present essay aims to present, in the context of a growing number of 'Theologies of Religion', the uniqueness of Christ from an evangelical perspective. After a short outline of the concept 'evangelical' there is a discussion of the uniqueness of Jesus Christ in the light of the Lausanne Declaration and the Manila Manifesto. In both, the necessity for general revelation to be augmented by special revelation is stressed, and all solutions outside and without Christ are rejected. Proposals of U. Parzany are referred to by way of illustration.

Since evangelical theology is governed in life and belief by the criterion of 'sola scriptura', it cannot regard its position on the topic merely as one among a number of options. If it is to be faithful to the gospel, its witness must be at once

'evangelical', and also, in the proper sense 'Catholic', that is, embracing the world-wide community of Christ. According to Scripture, Jesus is Saviour and Lord: this understanding is produced by God himself in the believer. In its confession of Christ as Lord the Church distinguishes itself from all other gods and lords; this happens especially in worship.

Wherever the confession of Christ no longer proceeds from the revelation of God mediated through the Word, but out of the wide range of human experience, it is bound to be falsified by the problems of the day. The community of Jesus Christ, however, can only be salt and light for the world around when it holds to the Word of its Lord, and carries it out in service.

RÉSUMÉ

La présente dissertation a pour but de présenter, à l'heure où apparaissent de nombreuses 'théologies des religions', le caractère unique de Jésus-Christ, d'un point de vue évangélique. Après une courte définition du terme 'évangélique', l'auteur commente l'affirmation du caractère unique de Jésus dans la Déclaration de Lausanne et le Manifeste de Manille. Ces deux textes soulignent que la révélation générale doit nécessairement être complétée par la révélation spéciale et rejettent toute conception d'un salut possible en dehors de Jésus-Christ. Pour illustrer cela, l'auteur se réfère aux propositions de U. Parzany.

Comme la théologie évangélique dépend pour sa doctrine et pour sa vie du principe sola scriptura, il ne s'agit pas là d'une option possible parmi d'autres. Par fidélité à l'Évangile, son témoignage se doit d'être

'évangélique' et 'catholique' dans le vrai sens du terme, c'est-à-dire qu'il vaut pour la communauté de Christ répandue dans le monde entier. D'après le message de l'Écriture, Jésus est Seigneur et Sauveur. Dieu lui-même imprime cette conviction dans le cœur des croyants. En confessant Jésus comme son Seigneur, l'Église se démarque de tous les autres dieux et seigneurs, et cela tout particulièrement dans son culte.

Toutes les fois que son témoignage rendu au Christ n'a pas sa source dans la révélation divine transmise par la Parole, mais dans la multiplicité des expériences humaines, il est inévitablement faussé par les problèmes du jour. L'Église de Jésus-Christ ne peut être le sel de la terre et la lumière du monde qui l'entoure que si elle s'attache à la Parole de son Seigneur et si elle la met en pratique par le service.

I. Vorbemerkung: Was wird mit der Kennzeichnung 'evangelikal' umschrieben?

‘S’chon seit 1750¹ gibt es im englisch sprechenden Teil der Welt den Begriff “evangelical”. Er bezeichnet diejenigen Strömungen, die dem biblisch-reformatorischen Erbe sowie der Weltmission verpflichtet sind, auf eine persönliche, meist erweckliche Frömmigkeit Wert legen und in Gegensatz treten zu hochkirchlichen, katholisierenden oder theologisch-liberalen Strömungen. Diese Anliegen traten zwischen den beiden Weltkriegen wegen der damaligen theologisch-biblischen Neubesinnung in der ökumenischen Bewegung zurück, jedoch mit zunehmender Betonung der sozialpolitischen Aufgabe des Christentums und wegen des damit verbundenen Zurücktretens der missionarischen Aktivität in vielen Kirchen der Welt und damit auch im ÖRK gewann der alte Gegensatz nach 1945 wieder an Gewicht.

... Das weltweite Ringen um das rechte Verständnis von “Heil heute” und damit um den vorrangigen Auftrag der Christenheit hat auch in Deutschland seit der “Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission” 1970 zur (rasch eingebürgerten,

aber selten recht verstandenen) Verwendung des Begriffs “evangelikal” geführt.²

In der jüngeren Vergangenheit wurden Zielsetzung und Wirkungsbereich der evangelikalischen Bewegung besonders in den Internationalen Kongressen für Weltevangeli-sation 1974 in Lausanne und 1989 in Manila deutlich.³

Neben der Betonung von Mission und Evangelisation tritt als grundsätzliches Charakteristikum die Bezogenheit von Glauben, Leben und Denken auf die Heilige Schrift hervor, wie dies der Äußerung des Briten John Stott, einem weltweit führenden Vertreter der Evangelikalen, zu der Frage nach der Bedeutung der Evangelikalen heute zu entnehmen ist: ‘It is not only important to be an evangelical, it is essential also to maintain a faithful evangelical testimony. For the evangelical faith is not some eccentric deviation from historic Christianity. On the contrary, in our conviction it is Christianity in its purest and most primitive form. ... Our primary concern as evangelicals is to be biblical. If therefore it can be shown to us from Scripture that any of our beliefs is wrong, we are ready to modify it or drop it immediately. In fact, the hallmark of the authentic evangelical is a determination to submit to Scripture in mind and life, together with an a

Lausanne	Manila
1. Bekenntnis zur ‘Einzig-heit’ von Erlöser und Evangelium	im pluralistischen Kontext
2. <i>revelatio generalis</i> nicht hinreichend zum Heil; daher Ablehnung von: Synkretismus Dialog unter pluralistischem Vorzeichen	Erlösung außerhalb von Jesus Christus Erlösung ohne Glauben
3.	Notwendigkeit der Mission unter Juden
4. Darlegung des Bekenntnisses zur <i>revelatio specialis</i> , Ablehnung von Heilsuniversalismus Apokatastasis-Lehre	Relativismus Synkretismus
5. Bekenntnis zur Notwendigkeit der missionarischen Verkündigung	
Lausanne	Manila
6.	Bekenntnis von Schuld im missionarischen Engagement unter Anhängern anderer Glaubensweisen

priori commitment to submit to anything which in future Scripture may be found to teach'.⁴

II. Grundlagen des Bekenntnisses zur Einzigartigkeit Jesu Christi im evangelikalischen Bereich.

A. *Die Struktur der Lausanner Verpflichtung (1974) und des Manifestes von Manila (1989)*
Zunächst gilt es zu beachten, daß es sich beiden Kongressen um *Evangelisationskongresse* handelte. Daher rührte die Notwendigkeit, eine der evangelikalischen Bewegung gemeinsame Basis zu formulieren, von der aus das missionarische Engagement getragen wird.⁵

Neben den aus dem Wort der Heiligen Schrift erhobenen Grundlagen werden deshalb insbesondere die inneren und äußeren Widerstände in den Blick genommen, die der Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus entgegenstehen.

Der Vergleich der beiden Abschnitte zeigt folgende Struktur:⁶

B. Erläuterung dieser Schwerpunkte in den Darlegungen von U. Parzany⁷

1. Jesus Christus ist zugleich Retter und Richter.

Die Selbstbezeichnung 'Menschensohn' drückt vor dem Hintergrund von Dan 7, 13f. aus, daß Jesus Richter und Herr der Welt ist. 'Die Einzigartigkeit Jesu Christi besteht darin, daß er zugleich das Werk des Menschensohnes (Dan 7) und das Werk des Gottesknechtes (Jes 53) tut'.⁸ Nur deshalb ist sein Kreuzestod Sühnetod, der durch die auferweckung als Urteil Gottes bestätigt wird.

2. Die objektive Wirklichkeit der Offenbarung Jesu Christi.

Das Grundbekenntnis der Christen *Κύριος Ἰησοῦς* ist nicht nur subjektive Glaubensaussage ('Jesus ist *mein* Herr!'), sondern Bekenntnis zu der objektiven Wirklichkeit der Offenbarung ('Jesus ist *der* Herr!'), die sich an Ostern als solche manifestiert hat. Wird diese im Gefolge Lessings auf einen Wahrheitsaspekt unter vielen anderen reduziert, so

ist damit das Wesen der göttlichen Offenbarung preisgegeben. 'Wenn und weil Menschen nicht in der Lage sind, von sich aus den wahren Gott zu erkennen, sind sie auch nicht fähig, Bedingungen für zutreffendes Denken über Gott aufzustellen, es sei denn, Gott offenbart sich selbst und macht sich unter menschlichen Bedingungen bekannt. Wenn wir die Offenbarung Gottes in Jesus Christus übersehen, enden wir unweigerlich in Projektionen und Bildern von Gott, die wir unseren Wünschen und 'Ängsten entsprechend produzieren'.⁹

3. Die empirische Notwendigkeit einheitlichen Handelns angesichts der globalen Menschheitsprobleme.

Unter dem Druck umfassender Probleme wird im Interesse einer Handlungseinheit die Ausschließlichkeit des Evangeliums von Jesus Christus abgewiesen. Löst das Wort Jesus Annahme und Ablehnung, Nachfolge und Haß aus, so scheint es für die anstehende Problembewätigung untauglich zu sein. Der objektive Anspruch des christlichen Glaubens ist daher auf subjektive Glaubenshaltungen bzw. Erfahrungen zurückzunehmen.¹⁰

Damit wird die Einheit von Religionen auf der Basis eines allgemeinen Gottesbegriffs unter Ausschaltung der Heilsmittlerschaft Jesu Christi angestrebt. Dies führt in einem weiteren Schritt zur Reduktion auf 'die gemeinsame menschliche Suche nach Heil als einigendem Rahmen für die Menschheit . . . , ohne weiter über Gott zu reden. Heil bedeutet dann Überwindung von Krieg, Hunger, Ungerechtigkeit und Umweltverschmutzung'.¹¹

Ohne Frage muß die Verkündigung des Evangeliums mit dem diakonischen-sozialen Einsatz verknüpft werden. Dieser gründet jedoch in der Überwindung des Todes durch Jesus und ist auf die Vollendung der Heilsgeschichte durch den wiederkommenden Herrn ausgerichtet: 'Wir sind uns dessen bewußt, daß Jesus selbst sein Werk vollenden wird. Er, nicht wir, wird die neue Welt des vollkommenen Friedens und der vollkommenen Gerechtigkeit schaffen. Indem wir also die Einzigartigkeit Jesu Christi verkünden, sagen wir allen selbstgemachten utopischen Konzepten der Selbsterlösung ab'.¹²

Ausgeschlossen ist jeder gewaltsame

Versuch der Evangelisation. Die Einzigartigkeit der Liebe Jesu schloß wesentlich das Eintreten und das Gebet für die Feinde ein. Daher muß ein offener Dialog geführt werden; dies gilt auch gegenüber demjenigen, der die Botschaft von Jesus Christus ablehnt.

4. Synkretismus ist Ablehnung Jesu Christi. Die Integration Jesu in eine Reihe religiöser Gestalten hat in Ost und West unterschiedliche Formen. Immer dann, wenn Jesus und seine Botschaft den jeweils herrschenden Bedürfnissen¹³ angepaßt wird, erfolgt eine Immunisierung durch diese 'synkretistische Integration'.

5. 'Wir wollen dem einzigartigen Herrn Jesus Christus gehören'.¹⁴

Der Verdunkelung und Verfälschung des Evangeliums muß gewehrt werden, da es in der Umdeutung zu Menschenwort seine Kraft zur Rettung verliert. Daneben ist von großer Bedeutung, daß das Leben und auch das Sterben des Botschafters mit dem von ihm ausgerichteten Zeugnis in Einklang stehen.

III. Problematisierung des Untertitels: 'Eine evangelikale Position'.

Das in der Einführung angedeutete Selbstverständnis der evangelikalen Bewegung ist entscheidend vom Kriterium *sola scriptura* als letztgültiger Norm für Lehre und Leben bestimmt. Dies bedeutet, daß die evangelikale Position zur Frage der Einzigartigkeit Jesu Christi zugleich die evangelische, d.h. die dem Evangelium gemäß zu sein hat, wenn sie sich denn 'evangelikal' zu nennen wagt.¹⁵ Als solche aber ist sie nichts anderes als im eigentlichen Sinne des Wortes 'katholisches' Bekenntnis, d.h. die weltweite Gemeinde Jesu Christi umspannendes und einendes Glaubensbekenntnis.

Wenn und insofern der Anspruch der Evangelikalen, ihre Kriterien durch das Schriftprinzip bestimmen zu lassen, von ihnen selbst und von anderen ernstgenommen wird, kann es sich bei den Aussagen zur Einzigartigkeit Jesu Christi nicht um eine Position handeln, die im vielstimmigen Chor inner- und außerchristlicher Wertungen der Bedeutung Jesu Christi auch einen Platz

eingeräumt erhält. Vielmehr stellt jede inner- und außerchristliche Aussage zu Person und Werk Jesu Christi vor die theologische Aufgabe, das Gesagte auf seine Übereinstimmung mit Schrift und Bekenntnis der christlichen Kirche hin zu überprüfen, allein in der Kontinuität und Identität des Bekenntnisses zu Jesus Christus ist auch die Grundlage der Kirche und die Basis für ihre Arbeit, einschließlich des Dialogs und der Mission, gegeben.

Das wird in Teil IV anhand einiger Fragenkomplexe zu explizieren sein.

IV. Dogmatische Grundlagen und Grundfragen im Zusammenhang mit der Rede von der 'Einzigartigkeit Jesu Christi'

Vorbemerkung:

Angesichts häufig begegnender Aversionen gegen 'das Dogmatische' im weitesten Sinne des Wortes ist daran zu erinnern, daß damit der Bereich der Grundlagen angesprochen ist, die einen Menschen in seinem Denken, Handeln und Zusammenleben bestimmen. Christliches Dogma im Sinne einer *de-finitio fidei* meint daher die Grenzziehung, die inmitten einer Fülle möglicher und tatsächlicher Glaubensinhalte und -weisen aufgrund des Glaubens an Jesus Christus bereits vorgenommen ist und stets neu vorgenommen werden muß. Darin ist die Gemeinschaft im Glauben und die Einheit der Gemeinde Jesu Christi im Wandel der Zeiten gegeben. Kriterium des Dogmas ist das Wort Gottes der Heiligen Schrift.¹⁶

A. Jesus Christus—der eine Herr und Erlöser.

'Und obwohl es solche gibt, die Götter genannt werden, es sei im Himmel oder auf Erden, wie es ja viele Götter und viele Herren gibt, so haben wir doch nur *einen* Gott, den Vater, von dem alle Dinge sind, und wir zu ihm; und *einen* Herrn, Jesus Christ, durch den alle Dinge sind und wir durch ihn. (1.Kor 8, 5f.).

'Wie nun durch die Sünde des Einen die Verdammnis über alle Menschen gekommen ist, so ist auch durch die Gerechtigkeit des Einen für alle Menschen die Rechtfertigung gekommen, die zum Leben führt.' (Rö 5, 18).

Die christliche Kirche bezeugt in ihrem Bekenntnis 'ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ' (Nizänum) bzw. 'Jesum Christum, filium eius unicum, Dominum nostrum' (Apostolicum) als den Erlöser. In dem Menschen Jesus von Nazareth handelt Gott selbst zum Heil an den Menschen. Trotz mancher Ähnlichkeit mit der Tätigkeit eines Propheten, Rabbis, Weisheitslehrers, Wunderheilers unterscheidet sich die Sendung Jesu fundamental von all diesen Kategorien: Er tritt in außerordentlicher Vollmacht auf, stellt die Angeredeten im Jetzt in die Entscheidung, handelt durch sein wirksames Wort und bedarf keiner anderen Macht. Obwohl er stets von sich weg auf Gott weist, 'war er doch in einzigartiger und unmittelbarer Vollmacht selbst der Redende und Handelnde.'¹⁷ Dabei steht das Werk des Sohnes nicht in Konkurrenz zu dem des Vaters, sondern beider Werk ist *ein* Werk. Die Erscheinungen des Auferstandenen enthüllen die Einheit Jesu mit Gott, indem sie von der Anbetung des erschienenen Jesus Zeugnis geben.¹⁸ Damit ist die Erkenntnis verbunden, 'daß in Jesu Geburt Gottes ewiger Sohn Mensch geworden und in der Taufe von Gott als sein Sohn proklamiert worden ist, der er von seinem ewigen Ursprung her bereits war.'¹⁹

B. Die Erkenntnis Jesu Christi.

Die Erkenntnis von Person und Werk Jesu Christi ist gebunden an die Erleuchtung des menschlichen Verstandes, der durch die Sünde verblendet ist (2. Kor 4,4). Das Werk der Erleuchtung zur Erkenntnis des Glaubens ist Gottes eigenes Werk,²⁰ das in Analogie zur Erschaffung des Lichts am Anfang der Welt steht. Dabei entsteht die Erkenntnis der *Herrlichkeit* Gottes in dem Angesicht Jesu Christi, d.h. in dem Gekreuzigten (2.Kor 4,6). Diese Erkenntnis ist—empirisch betrachtet—nichts anderes als Torheit und Schwachheit (1. Kor 1,18ff.); gerade darin erweist sie sich jedoch als die dem Handeln Gottes eigene Weisheit und Stärke, die nicht an menschlicher Qualität orientiert ist, sondern daran, daß Gott das erwählt, 'was nichts ist, damit er zunichte mache, was etwas ist, damit sich kein Mensch vor Gott rühme' (1.Kor 1,28f.). Die Erkenntnis Jesu Christi als Erleuchtung

durch Jesus Christus, das wahre Licht (Joh 1,9), beschränkt sich nicht auf die noetische Ebene, sondern umschließt den Menschen ganz, ist sie doch Neuschöpfung durch den Heiligen Geist.²¹

C. Das Bekenntnis zu Jesus Christus als Kriterium für die Scheidung zwischen wahrer und falscher Kirche.

Ist die Erkenntnis, daß der Gekreuzigte der uns aus dem Verderben rettende Gottessohn ist, Werk des heiligen Geistes, so wird das Bekenntnis zu ihm zum Kriterium zwischen Glauben und Unglauben, zwischen wahrer und falscher Kirche. Exemplarisch tritt dieser Zusammenhang in 1.Kor 12,2f. in den Blick: Das Bekenntnis zu dem Nazarener als dem κύριος, d.h. als dem *einen* Gott, der sich im Alten Bund als der alleinige Herr offenbart hat, steht in einer doppelten Frontstellung: Es grenzt ab sowohl gegen die machtvolle Attraktion, die von den gleichwohl stummen Götzen der Heiden ausgeübt wird, als auch gegen die Verfluchung des Gekreuzigten als offenbar erwiesenem gotteslästerer im jüdischen Bereich. Nur der durch den Heiligen Geist geschaffene Glaube ist fähig zu bekennen: Jesus ist der Herr.²²

Damit ist zugleich Kirche Jesu Christi bestimmt als der Ort, an dem dieser Herr in seinem Wort kraft des Heiligen Geistes gegenwärtig ist. Hier hat sie ihr Zentrum. Damit aber ist zugleich ihre Grenze bestimmt. Diese ist dort, wo dieses Wort nicht mehr verkündigt, gehört, geglaubt und bekannt wird.²³

D. Der Gottesdienst als Ort der durch die Gegenwart des einen Herrn gestifteten Gemeinschaft.

Im Gottesdienst ist die Gemeinde Jesu Christi insofern sichtbar, als ihr dort ihr Herr in seinem Wort begegnet und sie zur Antwort in Gebet und Lobpreis bewegt. Sie ist je neu darauf angewiesen, daß sie durch as Wort Gottes zum Leben im Geist geschaffen und stets zu diesem zurückgerufen wird: 'Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie auch Christus die Gemeinde geliebt hat und hat sich selbst für sie dahingegeben, um sie zu heiligen. Er hat sie gereinigt durch das Wasserbad im Wort, damit er sie vor sich stelle als eine Gemeinde, die herrlich sei und keinen Flecken

oder Runzel oder etwas dergleichen habe, sondern die heilig und untadelig sei' (Eph 5,25ff.; vgl. Kol 1, 22). Daher entstehen Spaltungen dort, wo die Gegenwart des Herrn der Gemeinde ergänzt oder ersetzt wird durch Menschenworte oder andere Herren.²⁴

E. Hinweise zur Beurteilung gegenwärtiger Tendenzen in Theologie und Mission aufgrund des Bekenntnisses zu dem einen Herrn Jesus Christus.

1. Zur Auflösung von Offenbarung in Erfahrung.

Ist nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift Gott selbst der Offenbarer, der in seinem Sohn Jesus Christus das wahre Licht erstrahlen läßt und durch den Heiligen Geist die menschliche Blindheit durchbricht und neues Leben schafft, so darf der christliche Glaube nicht auf subjektive Glaubenserfahrung reduziert werden. Das Wesen des christlichen Glaubens ist sein Bezug auf den Auferstandenen, den man nicht sieht (vgl. Hebr. 11,1). Aus dem Glauben erwächst zwar zweifelsohne auch Erfahrung (des Heils, der Freude, der Gemeinschaft etc.); gewichtiger ist demgegenüber jedoch die Tatsache, daß die Erfahrung auch zur Anfechtung, die Empire zum Peirasmos wird. Sofern das Leben des Christen und der Gemeinde durch den Glauben, nicht aber das Schauen (2.Kor 5,7) gekennzeichnet ist, bleibt die *tentatio* durch den Erlebnisbereich steter Begleiter der Glaubenden.

Wird die pneumatische Realität der Gegenwart des Herrn in seinem Wort als Mitte der Gemeinde ersetzt durch Kriterien, die aus der Empirie gewonnen werden, so ist damit die Kirche Jesus Christi verlassen und zur Vereinigung der Gleichgesinnten geworden.²⁵

2. Zu Dialog und Synkretismus.

In demselben Maße, in dem die Botschaft von dem gekreuzigten Retter und Herrn der Welt Einladung und Bitte ist (vgl. 2. Kor 5, 20), jeden Zwang in der Vermittlung also prinzipiell ausschließt, ist sie zugleich Botschaft von *diesem einen* Herrn, neben dem alle sonstigen Herren und Götter zu lediglich 'sogenannten' verblassen. In diesem Sinn ist und

bewirkt die Offenbarung von Jesus Christus nicht Anknüpfung, sondern Konfrontation; nicht Anpassung, sondern Scheidung; nicht Eingliederung, sondern neuschaffende Verwandlung.

Auch die phänomenologisch durchaus konstatierbaren Analogien zwischen Christentum und anderen Religionen dürfen nicht vergessen lassen, daß die Offenbarung des dreieinigen Gottes durch die Verwechselbarkeit seines Erscheinens *inmitten* einer imponierenden religiösen Vielfalt geradezu gekennzeichnet ist.²⁶ Davon wird jedoch die Einzigartigkeit der Offenbarung dieses Gottes keineswegs berührt.

3. Zum Bemühen um religiöse Einheit angesichts bedrängender Weltprobleme.

Das Bekenntnis zu dem einen Herrn, Retter und Richter Jesus Christus bedingt eine Sicht der Welt, die persönliches Engagement und gelassene Erwartung miteinander verknüpft. Dabei sind folgende drei Aspekte untrennbar aufeinander bezogen:

—Himmel und Erde sind ursprünglich gute Schöpfung Gottes, die dieser auch über den Sündenfall hinaus Tag um Tag erhält.

—Himmel und Erde stehen unter dem Gericht Gottes, das ihnen ein Ende setzt.

—Die neue Welt Gottes eröffnet sich im Kommen Jesus Christi, wird demjenigen angesagt, der glaubt, bestimmt den Inhalt der christlichen Hoffnung und wird sichtbar von Gott offenbart werden.

Wo diese eschatologische Perspektive aufgegeben wird, wo die Kriterien des Handelns anhand von aus der Empirie gewonnenen Erfordernissen für den Erhalt des Lebens festgelegt und das Christentum (und mit ihm die anderen Religionen) zu Funktionen dieser *conservatio mundi* im Sinne eines *actus humanae providentiae* degradiert werden, dort ist der Raum der Kirche Jesus Christi verlassen. Dort liegt die Last für die Erhaltung der Welt auf den Schultern des Menschen und muß ihn am Ende erdrücken. Wird die Welt hingegen aus dem Blickwinkel des *Glaubens* an den *einen* Herrn dieser Welt erkannt, so kann die Gemeinde Jesus Christi inmitten aller Anfechtung nicht im letzten von dem betört werden, was im Bereich des *Sichtbaren* liegt. Wo sie diese Perspektive

festhält, wird sie selbst gehalten und richtet ihren Auftrag als Licht und Salz aus.

* Dieser Beitrag geht auf ein Referat zurück, das im Ruhmen eines Blockseminars für Theologiestudierende 1992 in Neuendettelsau gehalten wurde. Thema des Seminars war 'Die Theologie der Religionen'. Dazu wurden Texte von Troeltsch, Pannenberg, Küng, Rahner, Knitter, sowie von Vaticanum II bearbeitet. Auf die Darstellung der 'pluralistischen Religionstheologie' unter dem Titel 'Wahrheit und Toleranz im Dialog der Religionen' folgte die hier vorliegende 'evangelikale Position', in der zunächst die Bedeutung des Adjektivs 'evangelikal' zu skizzieren war.

- 1 Der von J. D. Allan kommentierte Bildband des World Evangelical Fellowship, 'The Evangelicals' (Exeter/Grand Rapids 1989), weist bereits auf Wurzeln im frühen 16. Jahrhundert hin: '... when some rebel thinkers began to believe that the Church had slipped a woefully long way away from the genuine Christian message, they started to use the word to stand for what they themselves believed in—the original Christianity of the apostles and the early Church. So 'evangelical' came to mean a return to basics, a desire to be faithful to the spirit of the New Testament. And evangelicals today would claim that their ideas are no exotic, esoteric development of Christian theology: they simply represent the original, orthodox faith of the Church, which is as valid today as it has ever been'. (Ebd., 2). Vgl. auch R. Hille, Art. 'Evangelikal', in: Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde I, Wuppertal 1992, 560–562.
- 2 Selbstdarstellung der 'Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen', in: Evangelische Landeskirche in Württemberg (Hg.), Handbuch für Kirchengemeindeleiter, Stuttgart 1989, 244f.
- 3 Vgl. dazu: Alle Welt soll sein Wort hören. Lausanner Kongreß für Weltevangelsing, 2 Bde, Neuhausen-Stuttgart 1976; und: H. Marquardt, U. Parzany (Hg.), Evangelisation mit Leidenschaft, Neukirchen-Vluyn 1990.
- 4 in: Allan, aaO., 141. Vgl. auch U. Betz, Art. 'Evangelikal', in: E. Geldbach u.a. (Hg.), Evangelisches Gemeindelexikon, Wuppertal 1978, 159, sowie J. Cochlovius, Art. 'Evangelische Allianz', in: TRE 10 (1982), 650–656.
- 5 Die *Lausanner Verpflichtung* umfaßt folgende Abschnitte: 1. Der Plan Gottes; 2. Die Autorität der Bibel; 3. Einzigartigkeit und Universalität Jesu Christi; 4. Wesen der Evangelisation; 5. Soziale Verantwortung der Christen; 6. Gemeinde und Evangelisation; 7. Zusammenarbeit in der Evangelisation; 8. Gemeinden

in evangelistischer Partnerschaft; 9. Dringlichkeit der evangelistischen Aufgabe; 10. Evangelisation und Kultur; 11. Ausbildung und Gemeindeleitung; 12. Geistliche Auseinandersetzung; 13. Freiheit und Verfolgung; 14. Die Kraft des Heiligen Geistes; 15. Wiederkunft Christi. Das *Manifest von Manila* nennt in Anlehnung an die Struktur des Kongreßthemas als Schwerpunkte:

A. *Das ganze Evangelium*: 1. Unser menschliches Dilemma; 2. Die Gute Nachricht für heute; 3. Die Einzigartigkeit Jesu Christi; 4. Das Evangelium und Soziale Verantwortung; B. *Die ganze Kirche*: 5. Gott, der Evangelist; 6. Die menschlichen Zeugen; 7. Die Glaubwürdigkeit der Zeugen; 8. Die örtliche Gemeinde; 9. Zusammenarbeit in der Evangelisation; C. *Die ganze Welt*: 10. Die moderne Welt; 11. Die Herausforderung des Jahres 2000 und darüber hinaus; 12. Schwierige Situationen
Schluß: Verkündigt Christus, bis er wiederkommt!

- 6 Vgl. dazu die Synopse in der Anlage.
- 7 'Die Einzigartigkeit Jesu Christi', in: H. Marquardt, U. Parzany, aaO., 86–93.
- 8 Ebd., 86.
- 9 Ebd., 88.
- 10 Vgl. die Rede von E. L. Stockwell auf der 10. Weltmissionskonferenz 1989 in San Antonio: 'Angesichts unserer bunten christlichen Geschichte der Arroganz und Intoleranz haben wir nur wenig Recht zu entscheiden, wer gerettet wird und wer nicht. Gottes Ziele sind größer als unsere. Wir können Gott die Entscheidung über die letzte Rettung überlassen, und inzwischen können wir unseren kostbaren Glauben an Jesus Christus mit Einfühlungsvermögen und Überzeugung anderen mitteilen, während wir uns selbst auch für Gottes Gnadengeschenke öffnen, die so offenkundig in den Glaubenswelten vieler Religionen der Erde liegen'. Zit. bei Parzany, aaO., 89f.
- 11 Ebd., 90.
- 12 Ebd., 91.
- 13 'In Europa erscheint Jesus heute in der Galerie neben dem angebeteten Gott des Geldes, dem Gott des Sexes, dem Sicherheitgott und dem Gott der Gesundheit und des Erfolges' (Ebd., 92).
- 14 Ebd., 92.
- 15 Vgl. die Aussagen dazu von J. Stott in Anm. 4.
- 16 Vgl. R. Slenczka, Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung, Göttingen 1991, 63ff.; 272ff.
- 17 E. Schlink, Ökumenische Dogmatik, Göttingen² 1985, 525.
- 18 Vgl. ebd., 527.
- 19 Ebd.
- 20 Vgl. dazu für den Zeitraum der irdischen Wirk-

samkeit Jesu die Perikope vom Petrusbekenntnis Mt 16,13ff: Den im Volk verbreiteten Deutungen der Erscheinung Jesus fügt Petrus nicht noch eine weitere gleichartige hinzu; vielmehr wird seine Aussage von Jesus als Offenbarung des himmlischen Vaters gekennzeichnet, die als solche nicht von 'Fleisch und Blut' herrührt.

- 21 Vgl. dazu R. Slenczka, 'Die Erkenntnis des Geistes, die Lehre vom Geist und die Unterscheidung der Geister', in: Veröffentlichungen der Luther Akademie Ratzeburg 17 ('Der Heilige Geist im Verständnis Luthers und der lutherischen Theologie'), Erlangen 1990, 75–104; hier: 76ff.; sowie H.-J. Iwand, 'Der moderne Mensch und das Dogma', in: Nachgelassene Werke 2, München 1966, 91–105: 'Es muß an der Person Jesus selber liegen, daß niemand ihn verstehen kann, es sei denn, daß ihm diese Erkenntnis von oben gegeben werde. Es besteht sozusagen ein undurchbrechlicher Ring zwischen Gott und Jesus Christus, und niemand kann in die Mitte eindringen, der nicht von Gott selbst gleichsam an diesem Geheimnis, an diesem Mysterium beteiligt wird. Es leuchtet schon ... auf, ... daß nämlich die Einheit von Gott und Jesus Christus eine so tiefe und wunderbare und für uns Menschen unbegreifliche Einheit ist, daß sie nur durch den Geist und im Geist begriffen werden kann. Mit anderen Worten, die Gotteserkenntnis, die in Jesus Christus unange-

boten wird, ist selber schon Gabe Gottes. Gott ist immer Subjekt'. (92) (zit. bei Slenczka, Kirchliche Entscheidung, aaO., 278f.).

- 22 In ähnlicher Weise beschreibt die Grundform missionarischer Verkündigung in 1. Thess 1,9f. den Einschnitt des Glaubens an Jesus Christus: Abwendung von den Göttern, Hinwendung zum lebendigen und wahren Gott, Erwartung des Kommens des auferweckten Erlösers, der uns von dem zukünftigen Zorn befreit/löst.
- 23 Vgl. zum Ganzen: E. Hahn, Wo ist Kirche Jesu Christi?, Wuppertal 1988, hier: 280ff.
- 24 'An dieser Stelle wird deutlich, wie Name Gottes, Gegenwart Gottes und die dadurch begründete Gemeinschaft mit Gott untrennbar zusammenhängen, und dieser Zusammenhang wird nicht nur aufgelöst, sondern durch anderes ersetzt, wenn die Eindeutigkeit des Namens nicht im Gebet, Bekenntnis und Verkündigung festgehalten wird.' (R. Slenczka, Kirchliche Entscheidung, aaO., 238).
- 25 Welche unterschiedlichen Erscheinungsformen diese Bildungen, die aufgrund von aus der Erfahrung gewonnenen Kriterien entstehen, annehmen können, ist näher ausgeführt in: E. Hahn, Wo ist Kirche Jesu Christi?, aaO., und: Ders., 'Anmerkungen zur Lektüre der Heiligen Schrift in Brasilien', KuD 36 (1990), 111–155.
- 26 Vgl. bereits die Antworten der Jünger auf die Frage Jesu: 'Wer sagen die Leute, daß ich sei?'

DAS STANDARDWERK DER MISSIONSWISSENSCHAFT



Werner Raupp (Hrsg.)

Mission in Quellentexten

Von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz 1910
480 S., Pb., DM 39,80

Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen
und Verlag der Liebenzeller Mission

Zum ersten Mal gibt es damit eine umfassende historisch-kritische Darstellung repräsentativer Quellen der Geschichte der älteren deutschen Mission. Die – teilweise erstmalig – edierten Quellen haben nicht nur missionstheologische Ansätze zum Gegenstand, sondern betreffen auch die missionarische Praxis und schließen relevante außerdeutsche Beiträge mit ein. (Folgebände: 1910 bis heute, in Vorbereitung.)

„Die Auswahl ist weit gespannt, gut durchdacht und gut gegliedert, der wissenschaftliche Apparat, recht brauchbar. Dies Werk macht es in erfreulichem Maß möglich, mit Quellen zu arbeiten.“

Prof. Dr. Niels-Peter Moritzen, Erlangen

- **Rechtfertigung und Befreiung in Lateinamerika**
- ***Justification and Liberation in Latin America***
- ***Justification et Libération en Amérique Latine***

Eberhard Hahn, Tübingen.

SUMMARY

Whoever does *Theology in Latin America* cannot ignore the massive and oppressive social problems. In this connection the teaching of the doctrine of justification by the Protestant Churches has been criticized in the past: they have concentrated too much on the forgiveness of personal sin, and thus not been a force for doing right in a comprehensive sense. This deficiency can be made good by means of a new framing of the doctrine of justification: sin must also be identified within social structures. Since God is the God of life, he desires a turning from all unrighteousness and access to life for all.

The theological problem that is bound up with the new formulation suggested here arises when dialogue with the socio-cultural context

becomes determinative, and the confrontation with the biblical text takes on only a subordinate role in interpretation. In the light of Scripture, however, it is clear that an understanding of sin that is limited either to an individual or to a socio-political sense is inappropriate. Only where the eschatological horizon of the justification of the ungodly is maintained, or newly discovered, can the difference between God's work and human work be clearly discerned: only God himself can establish his justice in a comprehensive way; the activity of believers is based on the establishment of that justice through Jesus Christ, and points to its future fulfilment. It remains therefore within the tension of *res* and *spes*, of faith and sight.

RÉSUMÉ

Quiconque, en Amérique latine, s'intéresse à la théologie, ne peut ignorer les graves problèmes sociaux qui s'y présentent. Dans ce contexte, la doctrine de la justification proclamée par les Églises protestantes est souvent critiquée. Ces Églises se seraient bornées à transmettre la bonne nouvelle de la délivrance personnelle du péché, en négligeant l'obligation d'oeuvrer en faveur de l'équité. Certains préconisent une réinterprétation de la doctrine de la justification qui comblerait ce déficit. Le péché tel qu'il affecte les structures sociales doit aussi être dénoncé. Comme Dieu est un Dieu de la vie, il veut la repentance de toute injustice et l'accès de chacun à la vie.

Ce qui gêne dans cette tendance, c'est que la confrontation avec le contexte socio-culturel

devient l'élément déterminant de la proclamation et que le travail sur le texte biblique n'a plus qu'une importance secondaire. À la lumière de l'Écriture, il apparaît cependant qu'une compréhension exclusivement individuelle ou exclusivement socio-politique du péché et de la justification sont l'une et l'autre incomplète. L'horizon eschatologique de la justification de l'impie doit être maintenu ou redécouvert, pour que la différence entre l'oeuvre de Dieu et l'oeuvre de l'homme soit reconnue. Dieu seul établira son règne de justice parfaite. L'activité des croyants ne peut provenir que de l'oeuvre de justice accomplie par Jésus-Christ et ne peut être qu'un signe avant-coureur de sa réalisation finale. On ne peut faire l'économie de la tension entre *res* et *spes*, la foi et la vue.

Einführung

Ziel dieser Darstellung ist es, eine Zusammenfassung wesentlicher Elemente der Auseinandersetzung um die Rechtfertigungslehre in Lateinamerika zu vermitteln. Diese Auseinandersetzung ereignet sich innerhalb eines bestimmten Kontextes (1.1) in Negation (1.2) und Position (2). Teil 3 verweist auf dogmatische Sachverhalte, die im Rahmen der hier zu beobachtenden Neudeutung der Rechtfertigung zu klären sind.

1. Betroffenheit und Kritik

1.1 Die Betroffenheit angesichts der Übermacht der kontextuellen Probleme.

Abhandlungen aus der Feder lateinamerikanischer Theologen zeichnen sich häufig dadurch aus, daß sie mit einigen Bemerkungen zur Brisanz der aktuellen Situation eingeführt werden.¹ L. Boff bringt die bedrängende Frage nach der gesellschaftlichen Relevanz, die an jede theologische Aussage gerichtet wird, nachhaltig zum Ausdruck, wenn er formuliert: 'Wie kann das Kreuz heute in einer Gesellschaft von Gekreuzigten gepredigt werden?'²

1.2 Die Kritik an überkommenen Formen von Theologie und Glaubensvollzug.

Die Kritik an der herkömmlichen Stellung der Rechtfertigungslehre innerhalb des christlichen Glaubens und Lebens in Lateinamerika umfaßt folgende Faktoren:³

—Aufgrund eines schroffen Antikatholizismus haben die protestantischen Kirchen einseitig das *sola gratia* vertreten und dabei die Werke generell abgelehnt.⁴

—Rechtfertigung wird rein individuell verstanden; im Vordergrund steht die persönliche Rettung vor Gottes Strafgericht, die Erfahrung der Sündenvergebung im Sinne seelischer Entlastung. Dabei droht die Gefahr des frommen Egoismus.⁵

—Da der Verdienstcharakter des menschlichen Tuns auszuschalten ist, bilden gute Werke eine rein zufällige, nicht aber eine wesensmäßige Folge der Rechtfertigung. Dieses Verständnis von Gnade kann geradezu

die ethische Energie des Menschen immobilisieren.⁶

—Dort, wo die Rechtfertigung im Sinne eines 'metaphysisch/universalen' Geschehens, d.h. äußerst abstrakt vermittelt wird (aus Orthodoxie wird geradezu 'Ortho logie'⁷), kann zwar im Bekenntnis die Rechtfertigung aus Gnade und durch Glauben bezeugt werden, das Leben des Christen bringt jedoch zum Ausdruck, daß es sich in Wirklichkeit um die Rechtfertigung aus den Werken handelt.⁸ Die Kirche 'hat die Botschaft (sc. von der Gerechtigkeit Gottes) verdunkelt und zur Unterstützung der Unterdrückung beigetragen'.⁹

2. Die 'Neu-Deutung' (*re-lectura*) der Rechtfertigungslehre.

Die Neudeutung, die auf der Grundlage der Auslegung biblischer Zusammenhänge unternommen wird, will die konstatierte 'Verdunkelung' der Rechtfertigung durch die Kirche aufheben. Dabei werden folgende Elemente namhaft gemacht:

—Zwischen 'Gott' und 'Leben' besteht eine ursprüngliche Relation.¹⁰ Daher gilt: 'Alles, was tötet, ist Sünde; und nur das ist Sünde, was tötet'. Und: 'Erlösung ist Leben im Überfluß; sie befreit von den Mächten des Todes'.¹¹

—Ungerechtigkeit wird in der Bibel vor allem als soziale Größe gefaßt; daher muß konsequenterweise auch Gerechtigkeit primär in diesem Sinne interpretiert werden. Diese umfassende Perspektive ist 'historische' Perspektive in der Hinsicht, daß dabei die historischen Gegebenheiten des Kontextes ('strukturelle Sünde') nicht aus-, sondern eingeschlossen werden. Seit Karfreitag 'manifestiert sich die befreiende Macht der Gerechtigkeit Gottes als *Negation* (Gericht, das die Anti-Geschichte der Ungerechtigkeit entlarvt) und totale und strukturelle (Reich Gottes) *Überwindung* (*superación*) dieser historischen Situation mit ihren Agenten und Mechanismen der Unterdrückung und des Todes'.¹²

—Luthers Frage nach dem gnädigen Gott ist folgendermaßen zu kontextualisieren: 'Wie komme ich in Kontakt mit dem Befreier-Gott, der für die Armen und Unterdrückten

Partei ergreift, um Gerechtigkeit und Recht auf Leben zu errichten?'¹³ 'Die Reformation betont, daß der Mensch durch die überfließende Gnade Gottes (Eph 2,8) von der tragischen, gegen das Leben gerichteten Wirklichkeit der Sünde gerettet werden soll und kann.'¹⁴ 'Offenbarung der Gottesgerechtigkeit ist Synonym für die Gewährung des Lebens an den, der es nicht verdient.'

—Die Gerechtigkeit Gottes zielt auf Bekehrung 'von der Praxis der Ungerechtigkeit, die das Leben zerstört, und dem Götzenkult der Unterdrückung und des Todes hin zum Gott des Lebens und der Gerechtigkeit, die von Jesus angekündigt wurde'.

—Rechtfertigung bedingt und bewirkt beim Gerechtfertigten eine bestimmte Art des Handelns: 'Das Heilshandeln Gottes lädt uns ein, ihm zu entsprechen in einer Praxis des Glaubens, die frei, gehorsam, dankbar im Dienst für die Gerechtigkeit steht'.¹⁷ Dies schließt konkrete Auswirkungen auf die Gesellschaft ein: 'Die Gerechtigkeit, die von Gott kommt, meldet Zweifel an der Gerechtigkeit, die von Menschen kommt, an, und sie verwandelt sich in Gericht über die Gesellschaft, sofern diese demjenigen die Rechtfertigung verweigert, für den Christus am Kreuz gestorben ist. . . . Wenn in Christus die Sünder gerechtfertigt werden, dann begeht die Gesellschaft ein Verbrechen gegen Gott, wenn sie die Existenz von irgendeinem ihrer Glieder verneint oder schädigt'.¹⁸ 'Dadurch, daß das Evangelium Gute Nachricht in dieser Art von Gesellschaft (sc. mit der 'öffentlichen und zwischenmenschlichen Ungerechtigkeit' als ihrem 'Hauptproblem') ist, muß es notwendigerweise dieses Problem lösen.'¹⁹

3. Die Spannung zwischen Glaube und Erfahrung als Schlüssel zur dogmatischen Deutung der skizzierten Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre.

3.1 Die Empirie als theologisches Problem

3.1.1 Die Anfechtung des Glaubens an Gottes *gubernatio*.

Wie aus dem Referat zu entnehmen war, ist der thematische Einsatz beim Kontext nicht nur eine formale Besonderheit, sondern ent-

springt einer sachlichen Vorrangstellung der empirischen Gegebenheiten (Stichworte: Allgegenwart des Elends; Internationalisierung mit allen daraus entstehenden Problemen; Dringlichkeit von Reformen etc.). In diesem Zusammenhang ist auch das Ausbleiben von hoffnungsvollen Neuansätzen bzw. das Scheitern von Modellen zur Neugestaltung des sozialen, politischen, wirtschaftlichen Lebens, die von starken Hoffnungen getragen waren (zu denken ist etwa an Osteuropa, China, Kuba, Philippinen, Nicaragua), zu nennen.²⁰ Die Empirie führt hier zur Infragestellung des Bekenntnisses zu dem Gott, der die Welt erhält.

3.1.2 Die Vorordnung der Erfahrung als hermeneutisches Prinzip.

Eine Untersuchung der Schriftauslegung innerhalb der 'Theologie(n) der Befreiung' ergibt folgende Korrelation von Kontext und Bibelinterpretation: Auf der *primären Ebene der Empirie* ist zunächst die 'determinierende Funktion der Konfrontation mit dem sozio-kulturellen Kontext' zu beobachten, aus der die 'interpretierende Funktion der Begegnung mit dem biblischen Text' entspringt. Auf der *sekundären Ebene der theologischen Reflexion* entspricht dem die 'vorgeordnete hermeneutische Grundentscheidung in der 'Option für die Armen', der die 'nachgeordnete' exegetische Verifikation im Rahmen eines 'Kanon im Kanon' zur Seite tritt.²¹

3.2. Die umfassende Bedeutung des Glaubens für die christliche Existenz

3.2.1 Die Gerechtigkeit Gottes

In den oben genannten Arbeiten wird versucht, anhand einer Rückbesinnung auf die biblischen Grundlagen ein verengtes Verständnis von 'Gerechtigkeit Gottes' aufzubrechen. Dabei wird jedoch übersehen, daß die Festlegung des Fragehorizontes durch die Empirie die gesuchte Antwort erneut einschränkt. Gerechtigkeit Gottes wird nun nicht mehr im Bezug zu moralischen Verfehlungen des Individuums, sondern in ihrem Verhältnis zu ungerechten Herrschaftsstrukturen gedeutet. Im einen wie im andern Fall greift dies gegenüber dem biblischen Zeugnis zu kurz.²²

3.2.2 Die Sünde des Menschen

Sündenerkenntnis im eigentlichen Sinne des Wortes ist als Gotteserkenntnis nur dem Glauben zugänglich.²³ Wird sie lediglich als Selbsterkenntnis verstanden, so führt dies zwangsläufig zur moralisierenden Engführung. Dabei ist es gleichgültig, ob dieses 'Selbst' individualistisch oder kollektiv/sozial/strukturell²⁴ gefaßt wird.

3.2.3 Die Rechtfertigung des Gottlosen

Die Weise der Sündenerkenntnis bedingt die Bestimmung des Heilsgutes. Wird Sünde wesentlich als soziale Ungerechtigkeit verstanden, so kommt Gott die Funktion zu, die vom Menschen konstatierte Unterdrückung in die vom Menschen ersehnte und nach den jeweils herrschenden Kriterien definierte Befreiung zu wandeln.²⁵ Analog dazu bringt eine Konzentration auf die moralische Ebene eine entsprechende Deutung der Rechtfertigungsbotschaft mit sich.²⁶

Es wäre aufschlußreich zu zeigen, daß die Frage des Mönches 'Wie kriege ich einen gnädigen Gott?' und die heute bedrängende Frage 'Wie werde ich zum Instrument des Befreier-Gottes innerhalb einer Gesellschaft von Unterdrückten?' mehr miteinander gemeinsam haben, als dies auf den ersten Blick scheinen mag. Hier wie dort konzentriert sich alles auf das menschliche Tun.²⁷ Die 'Einsicht des Glaubens' lehrt vielmehr, im Gegensatz zum Anliegen des religiösen Menschen von gestern und heute, zu fragen: 'Wie lerne ich glauben, erkennen und bekennen, daß Gott mir gnädig geworden ist und kraft seiner Treue in alle Ewigkeit bleiben wird?'²⁸ So ereignet sich Rechtfertigung letztlich vor dem Forum der 'gnädigen Gesellschaft'²⁹ und wird effektiv verstanden: Sie erweist sich in der Abwendung vom Tun der Ungerechtigkeit und im Engagement zur Befreiung des Geknechteten. Das *simul iustus et peccator* wäre somit nicht auf die Spannung zwischen *res* und *spes*, Glauben und Schauen zu beziehen, sondern auf die Differenz zwischen bereits verwirklichtem und noch zu realisierendem Imperativ.³⁰

3.2.5 Glaube und Werke

Anhand des Gleichnisses vom Weltgericht

wird folgende Relation beschrieben: 'Am Anfang ist alles Gnade. Aber alles ist sofort auch Forderung: Die Erlösung Christi aktualisiert sich (vermittelt sich) durch die Verpflichtung zur zwischenmenschlichen Hilfe. Dies bedeutet, daß Christus in den Kleinen (seinen Brüdern) und in denen, die jenen Kleinen helfen wollten (sie sind die 'Gesegneten seines Vaters' und infolge dessen Brüder Jesu wie die andern), begegnet. ... Christologie und menschliche Befreiung vereinen sich für immer in machtvoller Weise in Mt 25,31-46'.³¹

Fragwürdig ist nicht die stets wiederkehrende Forderung nach den Werken des Glaubens—ist Glaube an Jesus Christus doch als solcher stets aktiv. Vielmehr wäre zu bedenken, ob die pneumatische Realität von Gnade, Rechtfertigung, Glaube nicht zu etwas Statischem, zu einem Vorzeichen geworden ist, dem die Funktion zukommt, menschliches Tun als wesentlich 'christliches' zu bestimmen.³²

Gegenüber einer vorschnellen Identifizierung von (aus der Hl. Schrift erhobener) Gottesgerechtigkeit und menschlichen Vorstellungen von Gerechtigkeit ist auf die strenge Trennung zwischen beiden zu verweisen.³³ An dieser Stelle macht sich die fehlende Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium besonders nachhaltig bemerkbar.

Ist Rechtfertigung wesentlich Rettung aus dem herannahenden Gericht Gottes, so ist diese eschatologische Komponente von entscheidender Bedeutung: Nicht unser Tun, sondern allein Gottes Handeln führt seine Gerechtigkeit umfassend herauf. Dann ist aber festzuhalten: 'Die Erneuerung der Kirche und die Erneuerung der Botschaft von der Rechtfertigung ... hängt entscheidend davon ab, ob der Christenheit wieder der Blick auf die letzten Dinge geöffnet wird inmitten einer Menschheit, die in der Illusion lebt, sie sei mit sich allein in der Welt, ohne ein Gegenüber, ohne den Gott, der sie geschaffen hat, erhält und richten wird. Der Blick auf die letzten Dinge ist aber vor allem anderen der Blick auf den wiederkommenden Herrn, der dazu wiederkommt, daß er richte die Lebendigen und die Toten und durch seinen Richterspruch des Vaters Reich herbeiführe'.³⁴

Thesen zu 'Rechtfertigung und Befreiung'

1. Die Verkündigung der Rechtfertigung in den protestantischen Kirchen Lateinamerikas wurde offenbar vielfach als beruhigende Klärung des Gottesverhältnisses ohne Konsequenzen für das Weltverhältnis mißverstanden.
2. Angesichts bedrückender Umweltverhältnisses wird die Frage nach der sozialpolitischen Relevanz des Glaubens mit Vehemenz gestellt und mit Gottes kompromißloser Parteinahme für die Armen beantwortet.
3. Unter dem Vorzeichen der 'Option für die Armen' kommt es zu einer folgenreichen 'Neu-Deutung' der einzelnen Elemente des christlichen Glaubens, die als 'Inkarnation' des Evangeliums in die geschichtliche Situation des Kontinents bzw. der Zwei-Drittel-Welt verstanden wird, jedoch als Umdeutung der Christusbotschaft, genauer: als Vermischung von Gesetz und Evangelium, als Vertauschung von Christi Werk und Werk der Christen zu identifizieren ist.
4. Die Problematik einer theologischen Kritik an dieser Neu-Deutung besteht darin, daß sie aus einem Kontext heraus vorgetragen wird, in dem nicht nur menschliche Überlebensprobleme im genannten Ausmaß weitgehend unbekannt sind, sondern der umgekehrt von materiellem Überfluß geprägt ist, der auch auf Kosten der 'armen Länder' erworben wird. Dies hindert nicht nur echte menschliche Solidarität, sondern legt zudem das Denken im Schema 'Ausbeuter—Ausgebeuteter' nahe.
5. Angesichts dieser Problematik, die massiv die Frage nach der Einheit der Gemeinde Jesu Christi aufwirft, ist die Rechtfertigungslehre als 'Mitte und Grenze reformatorischer Theologie' (E. Wolf) und biblischen Glaubens zu bezeugen. Dabei muß das Rechtfertigungsgeschehen 'in seiner sozialen und kosmischen Weite ebenso wahrgenommen werden wie in seiner existentiellen Tiefe' (O. Bayer).
6. Da es sich bei der Rechtfertigung um ein Geschehen *sola fide* handelt, wird der Gerechtfertigte stets durch die Empirie angefochten. Diese Anfechtung kann nicht

durch das Tun von Werken (auch nicht durch den Versuch der Errichtung des Reiches Gottes) beseitigt, sondern nur durch das verkündigte Wort, das den Glauben auf den kommenden Herrn ausrichtet und dabei zum Handeln in der Welt befreit, überwunden werden.

- 1 Vgl. z.B. G. Brakemeier, 'Rechtfertigung aus Gnade und Theologie der Befreiung', in: Luthische Kirche in der Welt 34 (1987), 25–37: 'Wie muß evangelische Predigt lauten, um wahrhaft frohe Botschaft für die Armen zu sein? (...) in Lateinamerika ist diese Frage unumgänglich. Wir erleben—speziell in Brasilien, aber in anderen Ländern Lateinamerikas ist die Situation ähnlich—einen der dramatischsten Augenblicke unserer Geschichte. Erdrückt von der gigantischen Auslandsverschuldung sind wir Opfer einer beispiellosen Wirtschaftskrise, die die Inflationsrate im Jahr 1983 auf über 150% trieb, die an sich schon niedrigen Löhne werden gesenkt, das Arbeitslosenprogramm (sic; irrtümlich statt: '-problem') verschärft und die davon Betroffenen jeglichen Sozialschutzes beraubt sowie das Land gezwungen, nicht nur seine Überschüsse auszuführen, sondern auch die zu einem menschenwürdigen Leben seiner Bevölkerung notwendigen Produkte. ... (Presença Luterana 1990) (São Leopoldo 1989, 19–29), der anlässlich der VIII. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1990 in Curitiba als Selbstdarstellung der 'Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien' (IECLB) veröffentlicht wurde, folgendermaßen ein: 'Der lateinamerikanische Kontinent durchlebt eine Wirklichkeit des Elends und der Ausbeutung. Er findet sich in einer Situation der Unterentwicklung vor. Man weiß jedoch, daß dies nicht zufällig, sondern das Ergebnis der Ausbeutung durch die entwickelten Länder ist. ...' (Ebd. 120). Ein Aufsatz von V. Araya G., 'Rechtfertigung und Praxis der Gerechtigkeit' (Justificación y práctica de la justicia, in: Vida y Pensamiento 6, 1986, 19–27), der sich speziell mit dem uns gestellten Thema befaßt, beginnt: 'Die Frage nach der Manifestation der Gerechtigkeit Gottes hat sich vergeschichtlicht. Die hauptsächliche Herausforderung für unseren Glauben an (den) Gott, der seine Gerechtigkeit errichtet und der rechtfertigt, erwächst aus dem Skandal der tiefen strukturellen Ungerechtigkeit, die gegen das Leben (anti-vida) ist, der Situation der Sünde in unserer Welt (historische Erdbeben). Das historische Problem der Sünde der Ungerechtigkeit, d.h. des Todes von Millionen von unschuldigen Männern und Frauen, wahrhaft 'Verdammten

- der Erde', konfrontiert uns heute in einer radikalen und bedrängenden Weise mit der Frage nach der Gerechtigkeit/Rechtfertigung Gottes'.
- 2 So der Titel einer kleinen Schrift über das Verständnis von Kreuz und Tod: *Como pregar a Cruz hoje numa Sociedade de Crucificados?*, Petrópolis, 2.A. 1986.
 - 3 Diese entstammen den Veröffentlichungen verschiedener Theologen; keiner von ihnen kann daher mit allen Elementen identifiziert werden. —Man beachte die Berührungen mit der von G. Gloege postulierten dreifachen 'babylonischen Gefangenschaft' der Rechtfertigungslehre (in: *Gnade für die Welt, Kritik und Krise des Luthertums*, Göttingen 1964), zit. bei A. Peters, *Rechtfertigung*, HST 12, Göttingen, 2.A. 1990, 210f.
 - 4 Vgl. Araya, a.a.O., 20.
 - 5 Vgl. Araya, ebd. 21f.; G. Brakemeier, 'Die Gerechtigkeit aus Gnade und Glaube bei Paulus und ihre heutige Relevanz' (*A justificação por graça e fé em Paulo e sua relevância hoje*), *Estudos Teológicos* 16, São Leopoldo 1976, 3–17, hier: 3.
 - 6 Araya, a.a.O., 22; Brakemeier, *Justificação*, a.a.O., 3.
 - 7 Araya, a.a.O., 22.
 - 8 S. Meincke, 'Rechtfertigung aus Gnade und Glauben: Neuer Raum für das Leben' (*Justificação por Graça e Fé: Um Novo Espaço Para a Vida*), *Estudos Teológicos* 23, São Leopoldo 1983, 205–230, hier: 223. Er formuliert als Ziel seines Artikels: 'Innerhalb der Feststellung, daß unsere Gesellschaft, in der Form, wie wir sie organisieren, ständig das Leben zu strangulieren droht, versuche ich zu zeigen, wie unser Vertrauen auf die Rechtfertigung aus Gnade und Glauben uns Raum zum Leben eröffnet und uns dazu motiviert, diesen Lebensraum für unsere Mitmenschen zu fördern'. Ebd. 205.
 - 9 J. V. Pixley, 'Das paulinische Evangelium von der Rechtfertigung durch den Glauben. Gespräch mit José Profirio Miranda' (*El Evangelio Paulino de Justificación por la Fé. Conversación con José Profirio Miranda*), *Diakonia tou logou: Al Servicio de la Palabra (Homenaje a Rodolfo Obermüller)*, Buenos Aires 1979, 57–74, hier: 57.
 - 10 Vgl. auch das Buch von G. Gutiérrez, *El Dios de la Vida*, Lima 1981.
 - 11 Diese beiden Feststellungen, die so oder ähnlich formuliert begegnen, werden etwa zitiert von A. Hoffmann, 'Entfremdete oder engagierte Spiritualität' (*Espiritualidade alienante ou comprometida*), *Boletim Teológico* 9, São Leopoldo 1989, 23–28, hier: 27. Joh 10,10 wird in diesem Zusammenhang zu einem Schlusselvers: Vgl. Araya, a.a.O. 24; Meincke, a.a.O., 216. 'Wir haben das Leben empfangen, um es in Fülle zu leben, und um (andern) zu helfen, in Fülle zu leben.' (Ebd. 226).
 - 12 Araya, a.a.O., 24. 'Die Gnade wird immer dann gefährlich subversiv sein, wenn sie aus den himmlischen und lediglich spiritualistischen Sphären in die Realität der sozialen Organisation herabgeholt wird.' (Meincke, a.a.O., 226).
 - 13 Araya, a.a.O. 23.
 - 14 Ebd. 20.
 - 15 G. Brakemeier, *Justificação*, a.a.O., 5. Er fährt fort: 'Er (sc. Gott) eröffnet die Möglichkeit, in einer Welt zu leben, in der der Tod allmächtig zu sein scheint, und in der Sünde und Versklavung herrschen. In der Rechtfertigung erklärt Gott, daß der Mensch, ein Krimineller und Opfer der Verbrechen anderer, sein Eigentum sei, das zum Leben und nicht zum Sterben bestimmt ist. Rechtfertigung ist die Weise, wie Gott schon jetzt sein Reich in dieser Welt aufrichtet (implantar)'. (Ebd.) Zu diesem Heilsgut führt Brakemeier weiter aus: 'Diese Freiheit (sc. von Sünde und Gesetz) ist essentiell die Freiheit zu leben, zum Leben. Die Gnadengabe Gottes ist ewiges Leben (Rö 6,23). Rechtfertigung entnimmt den Menschen der Sphäre des Todes und gibt ihm die Energien, wirklich zu leben. Dieses Leben widersteht dem Tod, der Mensch geht eine Verpflichtung mit dem Leben ein und wird in Opposition versetzt zu allem, was tötet. ... Das Leben der Gerechtfertigten ist ein Leben gegen den Tod und seine vielfältigen Manifestationen im täglichen Leben'. (Ebd. 9). Araya bemerkt: 'Die Gerechtigkeit Gottes verweist ... auf die verwandelnde Aktion Gottes in der Geschichte, wie sie gegenwärtig und aktiv wird in den historischen Ursachen der Befreiung, die das Leben menschlich machen und soziale Beziehungen der Brüderlichkeit, Beteiligung und Gerechtigkeit schaffen'. (A.a.O. 24).
 - 16 Araya, a.a.O., 25.
 - 17 Araya, ebd. Vgl. auch Meincke: 'Die Bekehrung derer, die nachfolgen, geschieht im praktischen Lebensvollzug der Gemeinschaft und ist von Anfang an verändernd. Botschaft und Leben wirken zusammen in einem klaren Prozeß der Veränderung. Von Anfang an ist der Lebensvollzug des Glaubens gemeinschaftsbezogen, verwandelnd, befreiend.' (a.a.O., 218). Brakemeier schließt seinen Aufsatz mit folgenden Sätzen: 'Was so oft fehlt, ist die Assimilierung dieser Gerechtigkeit; dies ist ein schmerzvoller Prozeß, in dem Veränderung, Umkehr und vor allem der Tod des Pharisäers in uns und in der Gesellschaft zu fordern ist. In dieser Perspektive ist die Verpflichtung gegenüber der Rechtfertigung identisch mit der Verpflichtung gegenüber der Befreiung—nicht mit irgendwelcher Befreiung, sondern mit der evangelischen Befreiung. Negativ bedeutet

dies Befreiung vom Joch der Sünde, des Gesetzes und des Todes, d.h., vom Joch der Nichtigkeit und Vergänglichkeit (Rö 8,18ff.), und positiv Befreiung zu einem Leben, das keine Randgruppen, Hungernden und Toten mehr hervorbringt'. Die Basis dafür liegt in dem, was Jesus getan hat: 'Er teilte sein Leben mit der Welt. Es ist eine Schande, wenn man die Konsequenzen dieses Geschehens nicht sieht'. (Justificação, a.a.O., 16)

- 18 Brakemeier, Justificação, a.a.O., 13.14.
- 19 Pixley, a.a.O., 59. 'Der Glaube ist ein Instrument der Rechtfertigung, was in einer Klassengesellschaft sehr wohl bedeuten kann, daß er ein Instrument der Revolution ist'. (Ebd. 74, wobei eine Aussage von Miranda zustimmend aufgenommen wird.).
- 20 Vgl. F.Crüseman, 'Anstöße. Befreiungstheologische Hermeneutik und die Exegese in Deutschland', EvTh 50 (1990), 535.
- 21 Vgl. E. Hahn, 'Anmerkungen zur Lektüre der Heiligen Schrift in Brasilien', KuD 36 (1990), 144–149.
- 22 Vgl. dagegen A.Peters, der die Weite der Gerechtigkeit Gottes als Durchsetzung seines 'heilige(n), alles zurechtbringende(n) Gottesrecht(es), seine(r) Segens- und Gnadenherrschaft' umreißt: 'Rechtfertigung—heute', Luther 39 (1968), 58.
- 23 Vgl. H. J. Iwand, 'Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre', in: Ders., Glaubensgerechtigkeit. Gesammelte Aufsätze II (Hg. v. G.Sauter), ThB 64, München 1980, 30ff.; und R.Slenczka, 'Gerechtigkeit Gottes und Gerechtigkeit für die Menschen', Lutherische Kirche in der Welt 36 (1989), 105ff.
- 24 Vgl. das Zitat von Araya, oben Anm. 1.
- 25 vgl. Hahn, a.a.O., 153.
- 26 Vgl. oben Abschnitt 1.2.
- 27 Vgl. die Paraphrase von Peters: 'Wann schaffe ich es endlich, so fromm zu sein, daß ich ohne Angst vor Gott treten kann?' (Rechtfertigung—heute, a.a.O., 50); zur heutigen Frage: vgl. oben Anm. 17.
- 28 Peters, Rechtfertigung—heute, a.a.O., 51. Daß die Rechtfertigung des Gottlosen biblisch durchaus nicht 'individualistisch verengt' zu verstehen ist, wird von O.Bayer nachdrücklich hervorgehoben: 'Das Rechtfertigungsgeschehen ist in seiner schöpfungstheologischen Weite ebenso wahrzunehmen wie in seiner existentiellen Tiefe'. (Rechtfertigung, Neuendettelsau 1991, 23).
- 29 Peters, Rechtfertigung—heute, a.a.O., 51; vgl. auch den Abschnitt 'Rechtfertigung in der gegenwärtigen systematisch-theologischen Diskussion' in: Peters, Rechtfertigung, a.a.O., 199–238, bes. 218–238.
- 30 So kommt es nicht von ungefähr, wenn in einer kontextualisierenden Neufassung des 'Vater-

unsers' in Form eines populären Liedes die Bitte um die Durchsetzung des Gottesrechtes durch beschreibende Feststellung (1.Strophe) bzw. eingegangene Selbstverpflichtung (2.Strophe) ersetzt und die Bitte um das neuschaffende Werk der Vergebung radikal reduziert und ins Gegenteil verkehrt wurde (3.Strophe: statt: 'wie wir vergebenó: zerstöre'): Vater unser der Märtyrer Refrain.: Vater unser, der armen Marginalisierten! Vater unser, der Märtyrer, der Gefolterten!

1. Dein Name ist geheiligt in denen, die sterben, indem sie das Leben verteidigen. Dein Name ist verherrlicht, wenn die Gerechtigkeit unser Maßstab ist. Dein Reich besteht aus Freiheit, Brüderlichkeit und Friede. Verflucht sei alle Gewalttätigkeit, die das Leben durch die Repression verschlingt.
2. Wir wollen deinen Willen tun. Du bist der wahre Befreier-Gott. Wir werden nicht den Lehren folgen, die von der unterdrückenden Gewalt korrumpiert wurden. Wir erbitten von dir das Brot des Lebens, das Brot der Sicherheit, das Brot der Menschenmengen, das Brot, das Menschlichkeit bringt, das den Menschen, nicht aber Kanonen baut.
3. Vergib uns, wenn wir aus Furcht angesichts des Todes geschwiegen haben! Vergib und zerstöre die Reiche, in denen die Korruption das stärkste Gesetz ist. Bewahre uns vor der Grausamkeit des Todesschwadrons derer, die ihre Macht mißbrauchen. Vater unser, revolutionärer, Parteigenosse der Armen, Gott der Unterdrückten.
(aus: O Povo canta a sua vida e a sua luta, Paróquia Cristo Ressuscitado, Joinville, o.J., Nr. 269)
- 31 X. Pikaza, zit. bei W. Altmann, 'Befreiung und Rechtfertigung (Libertação e Justificação): Mt 25,31–46', Perspectiva Teológica 11, São Leopoldo 1979, 5–15, hier 14. Vgl. auch Altmanns Beschreibung der verbreiteten theologischen Methode des 'sehen—beurteilen—handeln' (ver—jular—), lagei der ein charakteristischer Unterschied zwischen dem 'Hören' und dem 'bewußten und der Situation verpflichteten Hören' der Offenbarung Gottes postuliert wird: 'Das Grundanliegen ist es, die Offenbarung Gottes, die in der Schrift bezeugt ist, wahrzunehmen und zu hören, aber (sic!) dies in bewußter und der Situation verpflichteter Weise zu tun, in der Gemeinschaft des Glaubens und in der konkreten Geschichte des (lateinamerikanischen) Volkes.' 'Theologie in Lateinamerika' (Teologia na América Latina), in: 'Presença Luterana 1990', a.a.O., 108.
- 32 J. Baur hält dagegen fest: 'Auch die Matthäus 25 ausgesagte Verbindung Christi mit allem Leiden des Menschen ist nicht als substantielle Identität, sondern als Identifikation aus freiem

Urteil zu verstehen. Sie ist nicht in generelle Objektivationen umzubiegen, die Gottes Handeln in der Geschichte feststellen und fixieren. Sie trifft uns vielmehr als konkreter Anruf aus bedrängtem Leben'. ('Die Rechtfertigungslehre Luthers und die soziale Gerechtigkeit', Einsicht und Glaube. Aufsätze, Göttingen 1978, 142).

- 33 Vgl. Slenczka, a.a.O., 109. Baur (a.a.O., 153): 'Christus ist noch nicht im gleichen Sinne Herr von Kirche und Welt. Er darf von uns nicht zum Caesar gemacht werden, der die Welt durch ein zum Weltgesetz verdorbenes Evangelium

christokratisch regieren soll. Er hebt auch die von Schöpfung und Gesetz her bestimmten Beziehungen zwischen den Menschen und deren institutionelle Gefüge nicht generell durch ein 'evangelisches Liebesgesetz' auf.'

- 34 P. Brunner, 'Rechtfertigung heute, Pro Ecclesia II, Fürth 2.A. 1990, 129; vgl. auch Slenczka (a.a.O., 104): 'Der Ruf zur Gerechtigkeit Gottes steht unter der Ankündigung des Gerichtes Gottes über alle Welt und unter der Verkündigung der Rettung aus diesem Gericht allein durch den Glauben an Jesus Christus.'

- **Freedom and Sin: Some Systematic Observations¹**
- ***Liberté et Péché: observations systématiques***
- ***Freiheit und Sünde: systematische Überlegungen***

Eef Dekker and Henri Veldhuis, Utrecht.

RÉSUMÉ

Une bonne compréhension de la liberté humaine présuppose la théorie de la contingence synchronique, telle que Duns Scot (1256–1308) l'a présentée. En ce qui concerne la liberté humaine, il faut distinguer la liberté formelle: la volonté n'est libre que si elle peut aussi choisir le contraire de ce qu'elle veut au même moment, et la liberté matérielle qui implique la possibilité de réaliser les choix faits par la volonté parmi les possibilités.

Sur la base de cette distinction, il est possible d'expliquer comment l'individu doit être considéré comme 'libre' pour pouvoir commettre un péché, et en même temps 'non libre' en raison du péché. La liberté formelle est un élément inaliénable de l'être humain, tandis que la liberté matérielle a un caractère

accidentel. Au niveau formel, l'homme ne peut pas augmenter ou diminuer sa liberté; au niveau matériel, il le peut. Sans le secours de la grâce pourtant, et du moment qu'il est pécheur, il ne peut que diminuer sa liberté. Nous ne pouvons effectivement choisir le bien que si Dieu intervient dans notre condition pécheresse de façon à nous restituer la possibilité concrète de faire le bien.

Une personne qui se noie pour s'être jetée à l'eau volontairement sans savoir nager (elle jouit de la liberté formelle) peut vouloir être sauvée, mais ne peut pas se sauver elle-même (pas de liberté matérielle). Sa volonté ne peut être réalisée que si quelqu'un d'autre lui lance une bouée de sauvetage (rétablissement de la liberté matérielle par la grâce).

ZUSAMMENFASSUNG

Eine korrektes Verständnis menschlicher Freiheit setzt die Theorie der synchronen Kontingenz voraus, wie sie von Johannes Duns Scotus (1266–1308) entwickelt worden war. Im Hinblick auf die menschliche Freiheit müssen die folgenden Aspekte unterschieden werden:

I. Formale Freiheit: Auf jeden Willensakt trifft zu, daß der Wille im gleichen Augenblick auch das Gegenteil wollen kann. II. Materielle Freiheit, die die Fähigkeit betrifft, die möglichen Zustände zu erkennen, die der Wille wählt.

Mit Hilfe dieser grundlegenden Unterscheidung ist es möglich darzulegen, warum Menschen 'frei' genannt werden müssen, um in der Lage zu sein zu sündigen, während sie gleichzeitig wegen der Sünde 'unfrei' genannt werden müssen. Es wird

aufgezeigt, daß die formale Freiheit eine wesentliche Eigenschaft des Menschen ist, materielle Freiheit jedoch nur eine akzidentielle Eigenschaft. Auf der formalen Ebene kann ein Mensch seine Freiheit weder steigern noch verringern, auf der materiellen Ebene kann er das jedoch. Ohne die Hilfe der Gnade—und insofern als ein Mensch ein Sünder ist—kann er seine Freiheit jedoch nur verringern. Das Gute wird nicht zu einer wirklichen Option, sofern Gott nicht selbst in unserer sündigen Lage die Hand nach uns ausstreckt, indem er das Gute eine für uns wieder realisierbare Möglichkeit werden läßt.

Ein Beispiel: Ein Ertrinkender, der aus freier Wahl ins Wasser sprang (er hat formale Freiheit), ohne schwimmen zu können, kann zwar wollen, gerettet zu werden, kann sich

jedoch nicht selbst retten (keine materielle Freiheit). Das Objekt seines Willens kann nur verwirklicht werden, falls ihn jemand

entdeckt und eine Rettungsleine zu ihm ins Wasser läßt (materielle Freiheit, durch Gnade wiederhergestellt).

1. Introduction

In the centuries-old theological discussions of the extent of human freedom people have always sensed that 'being free' and 'being unfree' have several aspects which are often difficult to distinguish. Living in faith man is free we usually say, since 'where the Spirit of the Lord is, there is liberty'; as a slave of sin, however, we say he is unfree. Yet, sinning presupposes the fact that one has the freedom to sin. Involuntary or necessary sinning is a *'contradictio in adjecto'*. On the other hand, although freedom is necessarily presupposed, if one stresses it too much, one's position soon comes down to advocating a kind of autonomy, often labelled as 'Pelagianism'. Again, in reaction to such labelling one could come to deny human freedom. So what aspect of 'freedom' can be retained? How do we pilot our thinking between the cliffs of determinism and 'autonomism' (ways of thinking in which the key-notion is human autonomy)?² Is it possible to show that man is both unfree under sin and free to sin?

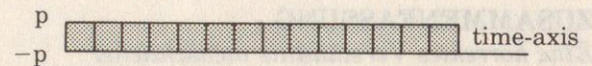
In this article we offer a concise systematic account of some important distinctions which make clear why man can be free and unfree at the same time. In doing this we elaborate on insights which are drawn from the history of theology and philosophy, sometimes by correcting them. We only mention names in passing.³

In section 2 some presuppositions are explained which we consider to be essential for an adequate discussion of freedom. Section 3 connects our presuppositions with the concept of freedom. Section 4 discusses the heart of the matter, in which we explain how man can be said to be a sinner and yet to be free. In sections 5 and 6 some related issues are discussed.

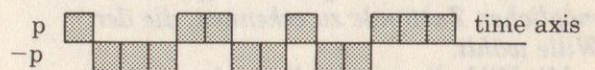
2. Contingent reality

The concept of freedom can only be analyzed within a wider ontological-metaphysical framework which maps the presupposed view of reality on a basic level. Then the primary questions will be whether such a view has sufficient openness for something like 'freedom' and how this openness is conceived. We present very briefly, therefore, three modal-ontological models which offer three fundamental alternatives.⁴ Parmenides formulated the first model, Aristotle the second, Duns Scotus the third. Aristotle's view stands out as being representative of Ancient thought in general and still has an impact on christian theology.

According to Parmenides *being* is immutable and necessary. To his mind change and contingency are mere phenomena of sense-deception ('doxa'). We can transpose this ontology in the following model in which *p* designates the only possible state of affairs⁵:



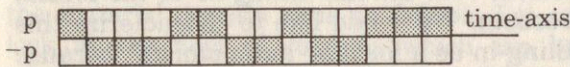
Aristotle did not follow Parmenides in his radical necessitarianism and looked for an alternative ontology in which openness to change and contingency does occur. With respect to contingent states of affairs this ontology can be transposed in the following model, in which *p* designates a mutable state of affairs:



Aristotle agrees with Parmenides that necessity and immutability are equivalent. Holding on to this equivalence and starting from the assumption, over against Parmenides, that there are mutable states

of affairs *as well*, he arrives at the equivalence of mutability and contingency. However, when we take a closer look at this Aristotelian view of contingency, a state of affairs p turns out to be contingent if $\neg p$ can be the case at a *different* moment. The possibility of the opposite is valid for a later moment, not for the same moment at which p is the case.⁶ But if $\neg p$ is not possible for the same moment at which p is the case, it is implied that p is *necessary* for *that* moment', just as $\neg p$ is necessary for any other moment at which $\neg p$ is the case. In the Aristotelian model contingency only means change through time, a change which consists of a succession of states of affairs which are necessary in themselves,—a change, therefore, which is itself necessary.⁷ Because of this change through time we call the Aristotelian view of contingency 'diachronic contingency'.⁸

Duns Scotus (1266–1308) was the first philosopher and theologian who extensively elaborated on 'real' contingency, which is synchronic. He states that a state of affairs p is contingent if $\neg p$ is possible for the *same* moment. Visualized in the following model, p being an example of a contingent state of affairs (which changes in the same way as did the last example), we get this picture:



The empty spaces in this drawing indicate the alternative synchronic possibilities which are not actualized, but could have been actualized instead of their counterparts. When we compare this Scotian model with the Parmenidian and the Aristotelian, we see that only in the Scotian model empty spaces occur, meaning: possibilities which are not or will not be actualized, but which are nevertheless real possibilities. At any moment at which reality exists in the way it exists, it can be different from what it factually is. Thus, only within the Scotian model of christian thought the principle of plenitude is not valid, for not every real possibility is actualized.⁹ Since real contingency, as Scotus shows, implies that there is an opposite possibility for the *same* moment, we call this contingency *synchronic*.¹⁰

3. Contingency and freedom

The divine and the human will can be understood to be free only on the basis of a synchronic view of contingency. For only in this model can one conceive a will which, willing something at a certain moment, can will something else or the opposite for the same moment.

Having and using an adequate theory of contingency is a necessary, but not a sufficient, condition to develop an elaborated theory of (un)freedom of the will. The contingency of reality is the ontological condition of the will's freedom, for if a state of affairs actualized by the will is not contingent, one cannot hold that its opposite could have been actualized by the will.¹¹

Now it is important, next, to distinguish the act of willing from effecting what is willed. For, strictly speaking, the freedom to *will* something does not imply that I also factually actualize the thing I want. One of the most important christian notions is, in this connection, man's being directed to God. Man can desire God and can long for the fulfilment of that desire as well. Yet this fulfilment is not in his own power, but is a gift of God.¹² So the systematic question is, to what extent man also has the power and the means to effect what he wills.

4. Formal and material freedom

We have come to three important systematic ideas: 1) the theory of synchronic contingency, 2) the power to will which can produce a volition in a synchronically contingent way, and 3) the distinction between a volition and the factual effectuation of the object willed. By means of these three elements it is possible to give an accurate account of the 'unfreedom' under sin, the freedom presupposed in sin and the freedom given by grace. In order to do that we start with a new distinction, namely the distinction between 'formal' and 'material' freedom.¹³

1. Formal freedom

Formal freedom is a property of the human *subject*, namely the freedom to *will* or *not to will* or *to will the opposite* of a state of affairs¹⁴

—a freedom which is there regardless of whether that state of affairs (or its opposite) can or cannot be actualized. The freedom of the power to will is expressed by stating that any possible act of the will has an alternative: someone can will something, but it is (synchronically) possible that he can not will it, or will something else.¹⁵

Formal freedom is an essential property of every person, whether he does or does not believe in God, whether he is or is not in prison etc.¹⁶ A sinner too is and remains a 'person', a mind-gifted creature, and as such possesses formal freedom.

Some situations can be so extreme that any freedom of choice seems to be missing. What is missing is, in fact, the physical-mental power to exercise the formal freedom. When people lack this power, through no fault of their own, they cannot be made morally responsible (not even by God) for this inability and for the effects resulting from it, any more than children who die young.

II. Material freedom

Material freedom is freedom with regard to *objects* of choice¹⁷. 'Material' refers to the material field of possible objects of choice which can be *effectuated* by free choice.¹⁸ The range of this field differs from person to person.¹⁹ Only a part of the options within this field are characterized by being good or bad.²⁰

It is important to make a further distinction within 'material freedom'.

a Perfect material freedom

This freedom is a free actualization of only good possibilities which are given by God (by way of creation and grace). In the position of perfect material freedom we *can* choose something bad, but led by love we do *not want* ('will') that.²¹

The essential difference between divine and human perfect freedom can be formulated as follows: For God goodness is an essential property; so He cannot sin. He knows the field of bad options, but it is not open to his will. Because for man goodness is not an essential but an accidental property—he indeed lives by received goodness—a

perfectly free man has access to the field of bad options, but he does not enter it (anymore).²²

b) Neutral material freedom

This concept of 'neutral freedom' has been and is advocated, but cannot be sustained. For it presupposes that we stand outside the two fields of good and bad possibilities, that both fields are at our command and that we can choose between them from a neutral point of view. This is, however, impossible, because we always are situated, somehow, in both fields. We cannot help choosing from a position which is materially occupied by actualized good and bad possibilities. So the 'formal freedom' is in any case materially situated, a good and/or bad material object has been internalized by personal choice or by many other internal or external factors ('original sin'). Additionally, anything evil which we have chosen changes our material position, so that a part of the good possibilities is no longer attainable. These good possibilities can only become accessible by new acts of God's grace and by the beneficial acts of other people.

Neutral freedom as explained in this way is different from the formal freedom which we have already discussed. It is a *materially neutral* (but unreal) 'filling-in' of the formal freedom. We would like to characterize this filling-in as a form of 'autonomism', because it situates the human subject in an independent position.

c The material freedom of man as a sinner Insofar as a person is a *sinner*, he can only choose from the field of bad possibilities. The fact that someone who does not have faith can live and work in spite of this fact, is due to the (partly actualized) good possibilities, not all of which have not been lost by sinning. He may be a sinner, but he is and remains a creature too and as such lives by God's grace.

However, much has been lost by sin, and because of that it is not an option of material freedom anymore. Formally the sinner still possesses freedom of choice, but materially he himself has limited the field of options which can be effected. Therefore it can be said that we have become slaves of sin,

because by sin the material field of good possibilities shrinks; by sinning we enclose ourselves in the dungeon of bad possibilities.

In 'perfect material freedom' we are 'held' by the 'irresistible' evidence of the good, even if we can choose and effect bad things (but we do not want it). Conversely, the sinner is a slave of sin; he can will the good, but he cannot effect it anymore, because he has moved out of range of those possibilities which can be actualized. The material freedom of sinner and believer, therefore, are not symmetrical. The 'irresistibility' of grace is an entirely different bond than that of sin's tyranny.

d Restoring the material freedom by grace Inasfar as a person is a sinner, his material freedom comprises only the possibilities of the bad. The good does not become a real option unless God himself reaches out for us into our sinful situation, by making the good a real possibility to us again. Formal freedom regains a material field of choice by grace. An example may clarify this: a drowning person who jumps into the water by his own free choice without being able to swim, can will to be rescued, but cannot rescue himself. What he wills can only be actualized if someone locates him and lowers a life line.

Another example of limiting freedom in the material domain runs as follows. Let us look at the field of volitions which can be effected. This field has a certain extension at a certain moment. We may simplify the scene by supposing that the dividing line between 'good' and 'bad' can be indicated uncomplicatedly as running right through the middle. Now we assume a specific sin p (for instance adultery): this p is located on one side of the line. The alternative of not-sinching, $-p$, is on the other side. When a man commits adultery, he has the choice between doing or not doing it. However, when he does do it, he cannot just go back to the position of being loyal to his partner. His field of possibilities has been reduced; $-p$ does not belong to it anymore. The adulterer can will that $-p$ is the case (and $-p$ ontologically still is a real possibility), but he cannot effect $-p$ by his own powers. First he needs the forgiveness of his partner, by which the possibility of restoring the

relationship will be opened. There are situations in which there is so much damage suffered by the partner, that it lastingly limits the material field (when, for instance, the partner is not prepared or able to forgive).

Apart from this reduction of the material range of freedom of choice, there can be various different limitations, internally as well as externally. One of them is habit formation.²⁴ The possibility of not repeatedly committing the sin is there, yet the will has got the disposition of continually sinning. This disposition is a psychological category.

This distinction between formal and material freedom can be reduced, as we have seen, to the distinction between subject and objects (the field of options which can be actualized). In order to show, once again, that we have two factors which are related, yet in principal different, let us imagine the following case. As the field of options which can be actualized, a person has only *one* possibility, p . Formally, he is still *completely* free; for he can will p or may not will p .²⁵ His material field, however, is extremely limited.

We must clearly distinguish, therefore, between the field of *objects willed* (formally) and the field of *willed objects which can be effected by the will itself* (materially). Someone can be absolutely powerless in effecting options, but free in willing them. Imagine a person, tied and blindfolded. This person can will many things which he cannot actualize, for instance to be not tied or to know his position, etc.²⁶ The formal freedom is complete, while the material field of options is reduced to a minimum.

Summarized: Every person is formally free and has the power to will. This power to will, however, does not become a blessing unless we are able to will and choose the *material* good, thanks to God and other people—by grace.

The 'perfect believer'²⁷ is materially the most free: in his case only good possibilities are chosen and actualized; besides, he has the largest field of good and bad options.

The hardened sinner is materially the least free: He has chained himself to that which is bad; the good can still be willed, but as a possibility which can be actualized it is not present anymore.

Finally we briefly formulate all kinds of freedom formed by I and II and which are grounded on the ontological level of synchronic contingency:

—There is synchronic contingency. Contingency is an essential property of contingent things.

—There is formal freedom: to any human choice it applies that one could have chosen differently from the choice actually made. This freedom is an essential human property.

—There is material freedom: being able to effect the *good* (and bad) possibilities which are chosen. This is a property which is accidental.

5. God's image and freedom

It is indeed possible to relate the theory which we have advanced to the classical thesis of man as the *imago Dei*, made in the image of God. The desire for God which we mentioned is a part of this *imago*, as is formal freedom.²⁸ As far as a human being, however, chooses against God and because of that runs counter to his natural desire, he does not seek his destiny, the *similitudo Dei*, to become real. Yet the *imago Dei* remains as the essential mould of his nature, but without being 'filled'.²⁹ We could call the 'perfect material freedom' an aspect of the *similitudo*.³⁰ *Imago* and *similitudo* relate as 'formal freedom' to 'perfect material freedom'.

6. Some related terms

Traditionally the concept of 'freedom as indifference' has often been used.³¹ This term (or its meaning) is popular in the position which is sometimes called 'libertarianism'.³² The Jesuit Luis de Molina (1535–1600) formulated its classical definition: 'That man is called free who, when all conditions to act are there, can or cannot act, or can or cannot do something in such a way that he can also do the opposite'.²³

The content of the term 'libertarianism' is unclear for two reasons. Firstly, it is not clear whether we should think of the level of *volition* which can be willed or the level of *effecting* the objects of the will. When we

give the latter interpretation and equate this freedom with the formal freedom, then again we see a kind of 'autonomism' arising. For then, apart from having an inadmissible formal freedom, man always has the 'power' to actualize his objects of will as well. The christian tradition has continually rejected such a concept of freedom.

Second, it is not clear whether the possibility of the opposite obtains for the same moment or just for a later one. If the latter is the case, freedom as indifference

can still be explained deterministically. Therefore, this freedom is not useful without further qualification, because it can lead to 'autonomism' and/or determinism.

From the foregoing it becomes evident that so-called 'compatibilism', an alternative to 'libertarianism', must be disclaimed as well. In this view human freedom is 'compatible' with determinism. The only freedom which can be retained in this case is freedom as spontaneity. This freedom can be described as: voluntarily doing what one wants ('wills') to do.³⁴ Here, however, the crucial key of the alternative is missing: doing what you do because you want it, does not imply that you could have chosen not to do it—in the sense that your deed has a (synchronic) alternative.

7. Conclusion

From the exposition given above it seems to us that we have created a framework, in which various insights from diverse traditions may gain their proper places—and some, if necessary, may be rejected on positive grounds. We can accommodate the insight that the sinner is a 'slave of sin', while at the same time the freedom of will is maintained on the other level. This does not imply 'autonomism', for material freedom depends on God's grace as an essential condition.

Additionally we are enabled to test certain theories of freedom. This test consists of a pair of questions: Does this theory deal with formal or material freedom? Is formal freedom mistakenly taken as neutral material freedom? We should keep at the back of our minds that only formal freedom can be a safeguard against ontological determinism. From the christian theological standpoint

where concepts such as love, grace and forgiveness are central so that determinism must be excluded, this is an insight of great importance.³⁵

- 1 The ideas of this article have been developed in an Utrecht theological study-group in which, apart from the authors, N. W. den Bok, H. W. de Knijff, A. H. Looman-Graaskamp, B. van den Toren and A. Vos participate. An earlier draft of this article has been published in Dutch, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 47 (1993) 2 [April], 119–127.
- 2 A sketch of this dilemma is provided by Roger Trigg, in: 'Sin and Freedom', *Religious Studies* 20 (1984), 191–202.
- 3 For some historical enquiries concerning the concept of freedom which is presented in this article, see J. Duns Scotus, *Contingentie en vrijheid. Lectura 139*, Ingeleid, vertaald en van commentaar voorzien door A. Vos Jaczn., H. Veldhuis, A. H. Looman-Graaskamp, E. Dekker en N. W. den Bok, Zoetermeer: Meinema, 1992 (for this study we use the abbreviation CV in the text of the present article; an English translation is forthcoming. Its title will be: J. Duns Scotus, *Contingency and freedom. Lectura I 39*, Introduction, translation and commentary by [same authors]); E. Dekker, *Rijker dan Midas. Vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jacobus Arminius (1559–1609)*, Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 1993.
- 4 This section is a summary of CV, 32–36. In CV, we elaborate on insights, formulated before by Simo Knuuttila and Antonie Vos. See for example: Simo Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy*, London/New York: Routledge, 1993, 143–145 (Topics in Medieval Philosophy Series); Simo Knuuttila, 'Time and Modality in Scholasticism', in S. Knuuttila (ed.), *Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theories*, Dordrecht/Boston/London: D. Reidel Publishing Company, 1981, 163–257, esp. 225–228 (Synthese Historical Library 20); A. Vos, *Kennis en noodzakelijkheid. Een kritische analyse van het absolute evidentialisme in wijsbegeerte en theologie*, Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1981, 81–87, 269–273.
- 5 Shaded spaces represent actualized states of affairs, empty spaces denote possible, but not actualized, states of affairs (empty spaces do not occur in the Parmenidian and Aristotelian model). If *p* is a mutable state of affairs, in the modal

theory of Parmenides the following logical formulas are valid:

- a) $\neg M(pt1 \ \& \ pt1)$
- b) $Mpt1 \Diamond \neg M-pt1$
- c) $pt1 \Diamond \neg M-pt1$
- d) $\neg M(pt1 \ \& \ -pt2)$

The meaning of the symbols is as follows. *M*: modal-logical possibility operator; *p*: a state of affairs; *t*: the moment (of time) at which a state of affairs is the case; $\neg$: negation; $\&$: conjunction; $\Diamond$: strict implication. For more detailed information on the logic we use, see G. E. Hughes, M. J. Cresswell, *An Introduction to Modal Logic*, London/New York: Methuen, 1968⁵ (1968); CV, 48–49.

- 6 In the drawing this is expressed by the non-shaded alternative spaces opposite to the shaded spaces (the non-actualized alternative possibilities as counterparts of the actualized possibilities).
 - 7 If *p* is a mutable state of affairs, the following logical formulas are valid in the modal theory of Aristotle:
 - a) $\neg M(pt1 \ \& \ -pt1)$
 - b) $Mpt1 \Diamond \neg M-pt1$
 - c) $pt1 \Diamond \neg M-pt1$
 - d) $M(pt1 \ \& \ -pt2)$
 - 8 For a more detailed account of this concept, see CV, 34, esp. note 48.
 - 9 The principle of plenitude maintains that every real possibility is actualized. For literature about this principle, see CV, 29 note 40.
 - 10 For further reflections, see CV, 35 especially note 49. If *p* is a mutable state of affairs, the following logical formulas are valid in the modal theory of Duns Scotus:
 - a) $\neg M(pt1 \ \& \ -pt1)$
 - e) $M(pt1 \ \& \ -pt2)$
 - f) $Mpt1 \Diamond M-pt1$
 - g) $pt1 \Diamond M-pt1$
- Formula a is the only one which Scotus has in common with Parmenides, formulas a and e with Aristotle.
- 11 When we extrapolate formula *g* which is valid in Scotus' theory, we get as a result for the freedom of the will:

sWat1 & MsW-at1

s symbolizes a Subject, *W* an act of willing, *a* the object (of willing). Cf. the extended formula in note 14.

- 12 We refer to the Augustinian theory of *desiderium naturale*. On this, cf. a.o. H. de Lubac, *Augustinis et théologie moderne*, Paris 1965 (Théologie 63); H. Veldhuis, *Een verze-geld boek. Het natuurbegrip in de theologie van J. G. Hamann (1730–1788)*, Slidrecht: Merweboek, 1990, 28–36.

- 13 These concepts have no connection with the Aristotelian distinction of 'matter' and 'form'.
- 14 'Not willing x' must be distinguished from 'willing not x', because these two things, in spite of what everyday language often suggests, do not coincide. It does make a difference whether I have no volition with respect to something, or have a volition with respect to the non-occurrence of something. For instance, the expression 'I do not want you to smoke' does not express indifference as to whether someone else is smoking, but an actual wish that someone else should not smoke. In formula: $sW-a$ over against $s-Wa$.
- 15 In formula: $MsWat1$ & $Ms-Wat1$ & $MsW-at1$.
- 16 We mean the power of free will as formalized in the last note. Its essentiality can be expressed by:
$$N(sWat1 \rightarrow (MsW-at1 \vee Ms-Wat1)).$$

($\rightarrow$: material implication; $\vee$: disjunction)
For a more detailed explication of 'essential', cf. CV, 49 and, more extensively, Vos, Kennis en noodzakelijkheid, 279–313, esp. 282–287.
- 17 These possible objects of choice can be outside or within human mind. A certain state of mind, for instance, can be such an object of my freedom of choice, which is immanent.
- 18 These material possibilities for choice are alternatives to one another within one possible world. So the question whether the field of options at some moment could have been different is independent of this subject.
- 19 Both the extent of options which can be effectuated and their nature differ from person to person. Extent and nature are determined by various factors which occur 'inside' as well as 'outside' man.
- 20 The question whether or how good and bad options can be recognized or known is too complex to be dealt with in this article. We assume the statement that there are good and bad possibilities to be a given;
- 21 This is Augustine's 'non posse peccare'. The 'can' ('posse') in this assertion, therefore, does not bear a modal intention. For if that were the case, then 'cannot sin' would mean that it would be logically impossible to sin. This would imply that a change of structure within the human will would have taken place, which is impossible (essential properties are necessarily essential; they can never become accidental; for greater detail, see for instance Hughes and Cresswell, *Introduction to Modal Logic*, 49 f.f.; Vos, *Kennis en noodzakelijkheid*, 286–287). Cf. also Antonie van den Beld, 'Non posse peccare: On the inability to sin in eternal life', *Religious Studies* 25 (1989), 521–535.
- 22 Seen from the diachronic (Aristotelian) theory of contingency the perfect material freedom becomes an essential property of man—since all possibilities which are not actualized (in the present case: something bad) are impossibilities.
- 23 In this connection, cf. note 17 and 18 as well.
- 24 The *consuetudo* which is of great importance in Augustine's work.
- 25 In formula: $sWp \vee s-Wp$. The alternative: $sW-p$ is not there because $-p$ is not an option which can be actualized within the present field of options.
- 26 In his *Institutio* 11.4.8 Calvin uses a classical example: a powerful emperor is as free as the man who stands in a narrow barrel in which nails have been driven so that he cannot move.
- 27 We understand this concept as an eschatological category.
- 28 We avoid using the term 'liberum arbitrium'. In the course of history it has been used ambiguously, so that the reader is easily misled.
- 29 Man can refuse the bond with God; he cannot, however, accomplish it by himself. For that he needs God himself to visit him by gracious love (condescension). See a.o. Veldhuis, *Een verzegeld boek*, 28–32; 339–340.
- 30 If the *imago* which remains (partly) complete under sin is interpreted, with Emil Brunner, as 'autonomism', then we miss the right perspective on a long patristic and medieval tradition. Cf. his *Der Mensch im Widerspruch*, Berlin: Furcht-Verlag, 1937, 519–531. Furthermore, it is also a matter of definition: Brunner seems to follow Calvin who equates *imago* and *iustitia originalis*.
- 31 Cf. for instance A. van den Beld, *Filosofie van het menselijk handelen*, Assen: Van Gorcum, 1982, 87–91 (he calls freedom as indifference 'freedom as alternativity', which means the same thing); A. J. Kenny, *Will, Freedom and Power*, Oxford: Basil Blackwell, 1975, 122 f.f.
- 32 Cf. a.o. A.J. Freddoso, *Luis de Molina. On Divine Foreknowledge. Part IV of the Concordia*, translated with an Introduction and notes, Ithaca and London: Cornell University Press, 1988, 'Introduction', 24.
- 33 Molina, L. de, *Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia, Praedestinatione et Reprobatione Concordia*, J. Rabeneck (ed.), Oña/Madrid 1953 (Societatis Iesu selecti scriptores: Ludovicus Molina), 1.2.3 (p. 14).
- 34 This notion was advanced in discussions between Reformed and Roman Catholic theologians by

the former, while it was rejected by the latter on account of the above mentioned reason. In present *thinking* the notion of 'spontaneity' is interpreted as less strict than 'necessity'. Cf. Van den Beld, *op. cit.*, *ibid.*, and Dekker, *Rijker dan Midas*, 133–156.

35 We wish to thank Drs. Nico den Bok and the Revd. Ian Elliott Davies, who provided an English translation.

NEW TITLES FROM THE PATERNOSTER PRESS

PAUL'S NARRATIVE THOUGHT WORLD

The Tapestry of Tragedy and Triumph
Ben Witherington III

Instead of offering an exposition of a systematic theology that may be deduced to lie behind Paul's letters, the author tells in considerable detail the story that was in Paul's mind and thus reconstructs the source for what he writes to his churches.

'A superb account . . . a first-rate textbook.' – I. Howard Marshall

ISBN 0 85364 540 X – 352 pp. – £19.99 net

THE POLITICS OF JESUS

SECOND EDITION
John Howard Yoder

A thorough revision of the 1972 text, this standard text on many ethics courses critically examines the traditional portrait of Jesus as an apolitical figure and attempts to clarify the true impact of Jesus' life, work and teachings on his disciples' social behaviour.

ISBN 0 85364 620 1 – xii + 256 pp. – £9.99 net

PSYCHOLOGY AS RELIGION

The Cult of Self-Worship

SECOND EDITION
Paul C. Vitz

Having virtually rewritten his 1977 original, the author has added chapters on education and 'values clarification', and on the New Age Movement.

'The book stands as a penetrating indictment of the cult of self and needs to be read even more urgently than in the 1970s.' – Mary Stewart van Leeuwen

ISBN 0 85364 619 8 – xviii + 173 pp. – £8.99 net



THE PATERNOSTER PRESS
PO Box 300 Carlisle
Cumbria CA3 0QS UK



• Die Tischgemeinschaften Jesu

Methoden und Ergebnisse. Perspektiven für die heutige Kirche

• *The Fellowship Meals of Jesus*

• *Les Repas communautaires de Jésus*

János Bolyki, Budapest.

SUMMARY

The theme of table-fellowship is very strong in the gospels. The question how it links with the Eucharistic practice of the Church, both ancient and modern, has produced various theories, more or less stressing the relationship between Jesus' practice, the celebration of the Eucharist and table-fellowship in the Church.

The article proposes a reading of the table-fellowship narratives which draws on a range of methods. These include a 'synchronic' sociological approach, which identifies certain regular participants, and motifs, and exhibits 'transformations' of characters, narrative tensions and typical oppositions (mourning-rejoicing etc.). A historical/diachronic approach applies form-criticism and redaction-

criticism. This kind of study too can focus, for example, on how participants in the meals come to be viewed in new ways; and also how the motif of 'food' incorporates diverse strands (including, for example, a defence against docetism). A religious-sociological awareness can show how the meals promoted the integration of disparate groups, how they had kerygmatic and diaconal dimensions, and changed the lives of participants.

Finally the author contrasts the potential of the Eucharist for fellowship, unity and the power to transform with the actual isolation and introversion of much contemporary Eucharistic practice.

RÉSUMÉ

Le thème des repas communautaires est très important dans les Évangiles. Diverses théories ont vu le jour sur son rapport avec les pratiques eucharistiques, à la fois dans l'Eglise ancienne et dans l'Eglise actuelle. Elles établissent des liens plus ou moins étroits entre l'exemple donné par Jésus, la célébration de la Sainte Cène et les repas communautaires dans l'Eglise.

L'article propose une lecture des récits de repas communautaires en tenant compte de plusieurs méthodes. L'une, synchronique et sociologique, repère certaines récurrences, tant en ce qui concerne les participants que les thèmes. Elle fait ressortir les 'transformations' des personnes, les tensions narratives et des oppositions typiques (tristesse et joie, etc.). Une approche historique et diachronique suit la

ligne de la critique des formes et de la critique rédactionnelle. Cette étude examine par exemple comment les commensaux en viennent à être envisagés selon une optique nouvelle et comment le thème des aliments a des connotations variées (y compris, par exemple, le rejet du docétisme). Au point-de-vue religieux et sociologique, on peut montrer que les repas favorisaient l'intégration de groupes disparates, comportaient une dimension kérygmatique et diaconale et changeaient la vie des participants.

Enfin, l'auteur montre que le potentiel de l'eucharistie pour la communion, l'unité et le pouvoir de transformer est en contraste avec l'isolation et l'introversion qui caractérise une bonne part de nos pratiques eucharistiques contemporaines.

1. Die Bedeutung des Themas

Sie ist erstens *statistisch* zu begründen. Wir finden 12 verschiedene Gastmahlsgeschichten in den Evangelien. Wenn wir in Betracht ziehen, dass in den Evangelien 30 Wundergeschichten vorkommen, dann bedeutet diese Summe der Gastmahlsgeschichten eine ziemlich hohe Zahl. Ein Fünftel des Lukasevangeliums befasst sich mit den Tischgemeinschaften, von den Parallelgeschichten, von der Apostelgeschichte und von den apostolischen Briefen gar nicht zu reden. Das Zeitwort ἐσθίειν begegnet in den Evangelien in etwa 90% der Fälle im Zusammenhange mit den Tischgemeinschaften Jesu (bei den Synoptikern 60-mal und bei John 10-mal). Das Verb τρώγειν kommt bei John 6-mal vor, was insgesamt eine Zahl von 76 in den Evangelien ergibt. Um des Vergleiches willen: das Verb διδάσκειν, das theologisch so inhaltsreich ist, begegnet nur 54-mal in den Evangelien. Dieses Verhältnis zeigt etwas von der Wichtigkeit des Themas.

Ein weiteres Zeichen für den Belang unseres Themas wird durch die Tatsache gegeben, dass die Tischgemeinschaft in *verschiedensten Gattungen* des Neuen Testaments (in Berufungsgeschichten, in den Beschenkwundern, in Gleichnissen, in Gesetzworten und in Gemeinderegeln, in anderen Logien und auch in der Passionsgeschichte) eine wichtige Rolle spielt. Daraus kann man die Folgerung ziehen, dass die verschiedenen mündlichen oder schriftlichen Traditionssammlungen auf gemeinsame geschichtliche Ereignisse zurückführbar sind.

Das Thema Tischgemeinschaft (=TG) ist seitens der *Erforschung des historischen Jesus* unentbehrlich, nicht nur wegen der wichtigen Daten die es liefern kann, sondern auch wegen eines neuen Sichtpunktes. Man versteht nämlich in der Forschung unter den 'Taten' Jesu fast ausnahmslos seine Wunder und seine Passionsgeschichte. Hier aber dürften die TG-en, die zu seinen wichtigsten Taten gehören, eine grössere Rolle erhalten! Es ist in den heutigen Jesusforschung, das heisst in der sogenannten 'Third Quest', die Frage ausserordentlich wichtig, mit wem sich Jesus in einer TG für solidarisch erklärt hat und wer diejenigen

waren, die eine TG mit ihm zurückgewiesen haben.

Wie sehr die Tischgemeinschaften den Lebensweg Jesu bestimmten, und dies aus der Sicht der Teilnehmer, der Gegner und Jesu selber, zeigt sich auch daran, dass nach den Synoptikern das galiläische Wirken Jesu mit dem Gastmahl für die Fünftausend (Mk 6,30. ff. und parr) und sein Wirken in Jerusalem mit einem anderen, für Jünger gegebenen Gastmahl endete, das wir die Einsetzung des Abendmahls nennen.

Die *Urkirche* hat ihre wichtigen dogmatisch-liturgischen beziehungsweise ihre ethischen Fragen mit den TG-en Jesu verknüpft. Zu den ersten gehört die urchristliche Eucharistie, zu den zweiten: (1) die Bewirtung der Wandermissionare; (2) die Speisung der Gläubigen jüdischer und heidnischer Abstammung an dem gemeinsamen Tische; (3) die Verzehrung des Götzenfleisches oder dessen Zurückweisung.

2. Forschungsgeschichte

Ein flüchtiger Blick auf die *Forschungsgeschichte*¹ zeigt, dass die meisten Wissenschaftler sich nur mit dem Verhältnis zwischen den TG-en Jesus und der *Eucharistie* beschäftigten. Bei der Anwendung dieses Ansatzes sind drei Modelle entstanden.

a) Das Modell der *Parallelität* in der sogenannten 'Zwei-Typen-Konzeption' ist mit dem Namen H. Lietzmann's verbunden.² Seiner Meinung nach gibt es keine Kontinuität zwischen den TG-en Jesus und der Eucharistiepraxis der Urgemeinde, wir können eher von einer Parallelität beider sprechen: Die TG-en Jesu setzten sich nämlich in dem täglichen 'Brotbrechen' der Urgemeinde fort-dieses war der Typ von Jerusalem-, während die Gemeindegucharistie eine Fortsetzung des letzten Mahles Jesu war, die von Lietzmann paulinischer Typ genannt wird. Zur 'Zwei-Typen-Konzeption' zählen wir noch die Hypothese von H. Patsch von den zweierlei Abendmahlstexttypen. Der erste ist in den Einsetzungsgeschichten der Synoptiker, der andere aber ist in den Speisungsgeschichten der Volksmenge aufbewahrt. In den letztgenannten entdecken wir seiner Meinung

nach eine solche Abendmahlstradition, die in die Einsetzungsworte nicht hereingekommen ist.³

b) Autoren, die das *Kontinuitätsmodell* für richtig halten, nehmen einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen den TG-en Jesus und dem Abendmahl an. Nach E. Lohmeyer verknüpft das Abendmahl, wie ein Bindeglied, die Reihe der Tg-en Jesu mit der Eucharistiekette der Kirche, an deren Ende das Hochzeitsmahl des Himmelreiches steht.⁴ In seinem RGG-Artikel bestreitet E. Schweizer die zwei Abendmahltypen aber erkennt 'zwei Motive' an. In dem ersten dominiert die eschatologische Freude, im anderen Verkündigung des Todes Jesu. Er sieht aber einen Anknüpfungspunkt zwischen TG und Abendmahl in dem Gedanken des 'Dienstes'.⁵ Dieser Anknüpfungspunkt ist nach M. Barth der Gemeinschaftsbegriff *κοινωνία*,⁶ nach J. Gnilka der Bund, das Reich Gottes und die Sündenvergebung.⁷ G. Theissen nähert sich dem Thema soziologisch. Seiner Meinung nach ist die Grenze zwischen TG und Abendmahl beim Schritt des Evangeliums von einer jüdischen in eine heidnische Umgebung zu ziehen. Für die TG-en Jesu war eine Inklusivität kennzeichnend. Als aber das Evangelium in einer heidnischen Umgebung verkündigt wurde, ist das Abendmahl exklusiv geworden, weil es mit einer Forderung einer Entscheidung gegen die Umwelt zusammengehörte.⁸

c) Ein Modell der *Diskontinuität* ist in der Monographie von B. Kollmann zu finden. Er kommt zu dem eigenartigen 'Ergebnis', daß auf die TG-en Jesu, die er als historisch authentisch beurteilt, kein Einsetzungsmahl folgt, weil dieses Letztere nichts anderes, als eine Projektion des urchristlichen Abendmahlgedankens auf das letzte Mahl Jesu wäre. Nach seiner Hypothese würden die TG-en in dem Abendmahl der Urgemeinde so fortgesetzt, daß nichtjesuanische Einsetzungsworte hineinkamen.⁹ Die exegetische Argumentation von Kollmann ist für uns, hauptsächlich wegen traditionsgeschichtlicher Erwägungen, nicht überzeugend.

Es gibt aber eine andere Richtung der Forschung, die sich mit den TG-en Jesu nicht in dem Rahmen des Abendmahls, sondern im Zusammenhang mit den Taten und Lehren des historischen Jesu beschäftigt.

J. Gnilka sieht die TG-en Jesu als einen Teil seiner Verkündigung, mit der er das Angebot des Heils für seine Gäste darstellte.¹⁰ Kl. Berger meint in seiner neuesten Monographie, daß auch in der Eucharistie das wichtigste nicht eine Rezitation der Einsetzungsworte ist, sondern das Dankgebet, als ein Erbe der jüdischen und deshalb der jesuanischen TG-sitte.¹¹ B. Kollmann sieht als Hauptcharakterzug der TG-en Jesu die Gegenwart des Heils in diesen und in ihrer Offenheit.¹² Die neue amerikanische Forschung (M. Borg,¹³ Bartsch¹⁴) entdeckt eine pharisäische Tendenz, die die levitischen Speisungsgesetze auch im Leben der Laien verwirklichen will. Die pharisäische Bewegung wollte den Altar durch den Speisetisch ersetzen. Das sei mit exklusiven und hierarchischen Tendenzen zusammengegangen. In einem solchen Kontext habe Jesus seine offenen und unheierarchischen TG-en ausgeübt.

In dieser Lage wäre es ein neuer Schritt in der Forschung, die TG-en Jesu für sich selbst und nicht nur im Zusammenhang der Frage ihres Verhältnisses zur Eucharistie zu untersuchen und dabei synchronistisch-strukturelle und soziologisch-funktionale Mittel einzusetzen.

3. Eine synchronistische Annäherung

Wir haben einige Züge der Methoden von G. Theissen aus seinem Buch 'Urchristliche Wundergeschichten' für unseren Zweck übernommen,¹⁵ mit dem wesentlichen Unterschied, daß er eine selbstständige Gattung (Wundergeschichten) verarbeitete, wir haben es aber mit der kompositorischen Aufarbeitung eines Themas, nämlich der TG zu tun.

a) Erstens haben wir eine *Liste der Rollenspieler* in den TG-en Jesus zusammengestellt. Diese sind: 1) Der Gemeinschaftsschaffende (der immer Jesus ist), 2) der /die Gastgeber/ in. Es muss nicht unbedingt Jesus sein, aber er kann es sein auch im Falle, wenn die Einladung nicht von ihm kam. 3) Die Gäste, 4) die Gegner, 5) die Helfenden, 6) die Jünger und 7) die Fehlenden, die mit ihrer Abwesenheit auch eine grosse Rolle spielen können. Man kann in der Rolle dieser Personen ständige gesetz-

mässigkeiten beobachten. Hier gibt es Raum nur für zwei Beispiele. Jesus ist in diesen Geschichten oft nur ein eingeladener Gast, aber er rückt schnell zum Hausherrn oder Gemeinschaftsschaffenden auf (zB. Lk 24,30). Die Gegner sind hauptsächlich die Pharisäer. Für sie ist der γογγυσμός (Murren) und das Verb γογγυζειν bezeichnend, welches in den Evangelien fast nur in den Speisungsgeschichten vorkommt.

b) Ein Thema ist dadurch begreifbar, dass es *ständige Motive* hat. Welche sind die ständigen Motive des Themas TG-en Jesu? Die Hauptmotive sind: I. *Situation*, dazu gehören die Motive Erscheinung des Gemeinschaftsschaffenden, die Vorstellung des Hausherrn und der Hausleute, die Vorbereitung des Gastmahls, die Bezeichnung der Eingeladenen; II. *Invitation* der Gäste, mit Teilmotiven: Übergabe der Einladung, Empfang oder Zurückweisung, Revision der Liste; III. *Sozialisation*: dazu gehören die Ankunft der Gäste, der Empfang, die Frage einer Sitzordnung oder der eventuellen Revision der Sitzordnung; IV. *Partizipation* mit Teilmotiven wie: Speise, Mangel und Fülle, Danksagung, Distribution; V. *Kommunikation*, das heisst hier: die Verkündigung Jesu bei den Tischreden; VI. *Transformation*, mit Teilmotiven: die Veränderungen im Leben der Teilnehmer, Sattwerden und Überrest. So bekommen wir 6 Hauptmotive und 17 Motive.

ZB. stellen wir die Teilprobleme eines Motives vor, es soll das neunte: 'Empfang der Gäste' sein. Für dieses Motiv sind drei Gedankenkreise bezeichnend: die Aufnahme (δέχεσθαι) z.B. durch Martha oder Zacchäus; die jubelnde Freude (εὐφραίνειν, χαίρειν), zB. im Gleichnis über den verlorenen Sohn, Barmherzigkeit (σπλαγχνίζεσθαι), die Jesus gegenüber der Volksmenge empfindet.

c) Neben den Personen und Motiven lohnt es sich die *kompositorischen Spannungen* und die *antithetischen Parallelen*, die bei den TG eine wichtige Funktion haben, zu berücksichtigen. Die kompositorischen Spannungen lauten in Frageform folgen-dermassen: Wird ein Gastmahl stattfinden? Wird es Gäste geben? Werden sie sich am selben Tische niedersetzen? Wird es Speise geben? Wird eine neue Erkenntnis entstehen? Wird es eine Veränderung geben? Solche

Fragen sind für das Verstehen der TG-Texten sehr hilfreich.- Ebenso können wir in antithetischen Parallelen die verschiedenen Gruppen, die an den TG-en Jesu teilnehmen, zusammenfügen. ZB. Trauernde und Jubelnde (Mk 2,18–22; Mt 11,16–19; Jn 2,1–10); Sünder und Gerechte (Lk 7,36–50; Mk 2,13–17; Lk 19,1–10); Arme und Reiche (Lk 16,19–31; Lk 14,7–14); Juden und Heiden (Mt 15,21–28); Gäste und Gastgeber (Lk 10,38–42); Berufene und Auserwählte (Lk 14,15–24); Menge und Jünger (Mk 6,30–44); Enttäuschte und der Auferstandene (Lk 24,13–35).

d) Wie schon erwähnt, kommt das Thema in den *verschiedenen Gattungen* vor. Teilweise gehört schon diese Beobachtung zur Formkritik. Ihr statistisches Inventar ist aber von kompositorischer Bedeutung. In Redestoffen finden wir TG-geschichten oder-lehren als Logien, Gleichnisse, Streit- und Lehrgespräche mit Apophtegmen. In Erzählungstexten finden sich Wundergeschichten—ohne Ausnahme sind diese im Falle der TG Geschenkwunder—, dann biographische Erzählungen, Passions- und Ostergeschichten, Zusammenfassend: in 7 verschiedenen Gattungen kommt das Thema TG Jesu vor, am häufigsten in den Gleichnissen und in den biographischen Erzählungen, 4–4-mal.

4. Die geschichtlich-diachronische Annäherung

beschäftigt sich mit der chronologischen Reihenfolge der Entstehung der erforschten Texte, mit formkritischer Analyse und mit dem Sichtpunkte der Redaktion.

a) Am Anfang der mündlichen *Tradition* liegt unserer Meinung nach die Solidarität Jesu mit denjenigen, mit denen er sich zu Tische setzte. Deswegen nannten ihn seine Gegner Säufer (Mt 11,19). In Erwiderung darauf entstand eine Reihe von erklärenden und verteidigenden Sprüchen ('Ich bin gekommen nicht ... sondern ...'. Mk 2,17). Darauf folgten die in erzählender Form aufbewahrten TGkonflikte.

Eine jüngere Schicht war die der Sinngebung der erlebten TG-en, die eine eschatologische Perspektive erhielt. Man muss feststellen, dass auch in der historisch-kritischen Untersuchung (zB G. Kollman,¹⁶

J. Gnilka,¹⁷ M. Borg¹⁸) die Geschichtlichkeit der TG-en Jesu ernst genommen wird.

b) *Die formkritische Analyse* ist eine unerlässliche Bedingung des Verstehens der TGgeschichten und -lehren. Wir haben bereits erwähnt, dass diese nicht eine eigene Gattung darstellen, sondern in verschiedenen Gattungen vorkommen. Die implizierten Motive sind aber immer wiederkehrende Elemente und diese weisen eine gewisse Regelmässigkeit auf, denn alle ihre Teile sind mit einer gegebenen Situation des Gemeindelebens verbunden. In dem Rahmen dieses Aufsatzes können wir nur einige Beispiele erwähnen, die zugleich die Brauchbarkeit der Ergebnisse des Themas für die praktische Exegese beleuchten können. In Mt 15,21–28 liest man von der Heilung der Tochter der syrophönizischen Frau, die ihrer Gattung nach ein fernwirkendes Heilungswunder ist. Weder Jesu harte Zurückweisung der Bitte der Frau, noch das Empfindungsvermögen der Frau ist ohne die Kenntnis der zwei Motivelemente der TGmetapher, die hier verwendet wird, verständlich. Eines der Motive ist das Brocken-Motive (V.27: ψίχιον), welches in der d-Variante von Lk 16,21 auch vorkommt: dort möchte Lazarus von dem ψίχιον, das vom Tische des reichen Mannes herunterfällt, satt werden. Von diesem Bröcken könnte man wirklich satt werden, weil dieser eigentlich diejenige weiche Brotkrumme war, in der die Gäste während des Mahles ihre Hände gewischt haben. Das andere Motiv ist das des Hundes. J. Gnilka und Ul. Luz haben bewiesen, dass κυνάριον weder der halbwilde Strassenhund noch 'das junge oder kleine Hündlein, sondern der Haushund' war, der mit den Kindern zusammen einen Teil der Hausgemeinschaft bildete.¹⁹ So hat sich die syrophönizische Frau einer Metapher der TG bedient. Nach dieser Metapher ist der Tisch des Gottesreiches so reichlich gedeckt, dass sie davon auch als Hund genügend Speise zu bekommen berechtigt ist, weil sie das Recht auf jene TG hat. -Das andere Beispiel ist die Speisung der Fünftausend nach Markus (6,30–44). Hier finden wir das Motive der partiellen Metamorphose der Teilnehmer an der TG. Der Name der Menge ist zuerst ὄχλος (V.34)—mit dem

Wort klingt der Gedanke an Lärm und Unordnung mit—dann eine nach der Zahl der Teilnehmer geordnete TG, ein συμπόσιον (V.39) und am Ende heisst es πρασιά (V.40), was auf die Tora achtende plantatio Dei bedeutet. Die letztere Bedeutung umfasst das Gartenbeet ebenso wie die im Weingarten Gottes in geordneten Reihen sitzenden Jünger. Die ständige Veränderung derselben Gruppe: ὄχλος—συμπόσιον—πρασιά ist ein Hinweis dafür, dass die TG mit Jesus nicht nur Individuen sondern auch kollektive Grössen—selbstverständlich nicht ontologisch, sondern soziologisch gemeint—verändern kann, also die Metamorphose als ständiges Motiv der TGgeschichten aufweist.²⁰

c) *Der redaktionsgeschichtliche Gesichtspunkt* beschäftigt sich mit der Art, in der die Evangelien die TG-en Jesu darstellen. Dieser Gesichtspunkt berücksichtigt sowohl die Auswahl des Stoffes als auch seine Anordnung, sogar die redaktionellen Bemerkungen des Verfassers innerhalb der Evangelienerzählungen. Für die Redaktionsarbeit des Markus und des Matthäus ist die ausführliche Darstellung der kultischen Speiseordnungen bezeichnend (Mt 15,1–20; Mk 7,1–23)²¹ Lukas, der Heidenchrist, schweigt selbstverständlich davon. Es ist sehr wichtig, dass Mk und Mt die Perikope über die kultische Handwaschung vor der Grenzüberschreitung Jesu auf heidnisches Gebiet und vor der Heilung der Tochter der syrophönizischen Frau einschalten, wobei die Frage: 'Darf man gemeinsam zu Tische sitzen?' wieder vorkommt. Man sieht klar: hier geht es nicht nur um den Unterschied zwischen reinen und unreinen Speisen, sondern um den Zaun zwischen den Menschen, beziehungsweise dessen Abschaffung.—Das redaktionelle Verfahren ist bei Lukas ganz anders.²² Wie wir es schon erwähnt haben: die TG-en füllen 1/5 des Evangeliums des Lukas aus. Eine kompositorische Anordnung der 7 TG-geschichten in dem dritten Evangelium vom Kap. 7 bis 19 würde zeigen, dass die verwirklichten TG-en immer eine Folge der Sündenvergebung sind, und hinter den gescheiterten TG-en finden wir entweder Bruderzorn oder soziale Unverantwortlichkeit. Bei Lukas hängt die einsame Speisung immer mit der Sünde zusammen. Wir finden bei ihm auch Paränese für den Gastgeber und für die Gäste, die die rechte Haltung zeigt. Das hängt mit den Unterwei-

sungen für die wandern Missionare zusammen, ebenso hat es auch einen eschatologischen Klang. Bei ihm ist der Zusammenhang zwischen Gastmahl und Freude auffallend. Lukas gibt immer einen breiten Raum für die Tischgespräche. Der Inhalt dieser Gespräche ist nach M. Barth: Offenbarung, Lehre und Bekenntnis.²³ Nach der amerikanischen Forschung (Barthcy) geht es hier um das griechisch-römische Symposion, wobei nach dem Essen immer ein Gespräch über interessante Themen geführt wurde.²⁴ Von den Synoptikern erzählt schlussendlich nur Lukas die TG des Auferstandenen mit seinem Jüngern. Nur bei Lukas liest man einen direkten Bericht darüber, dass der auferstandene Jesus etwas gegessen hat (24,41–42).

Am Anfang des *Johannesevangeliums*²⁵ finden wir die Hochzeit in Kana und am Ende des Evangeliums, im Kap. 21 liest man eine TGgeschichte mit dem Auferstandenen. Dazwischen sprechen Kap.6 und 13 über Speisungswunder, bei der Eucharistie und dem letztem Abendmahl. Die sogenannte 'Brotrede' im Kap.6 ist ohne eine strukturelle Kenntnis der TGgeschichten schwer zu erklären. Die Exegese hielt die Vv.51–59 für eine spätere Zufügung eines Redaktors, weil die Konzeption über die Wichtigkeit des Kauens der σάρξ (Fleisch) mit den spirituellen Deutung in dieser Perikope in Einklang zu bringen als völlig unmöglich schien. Aber wenn wir die verschiedenen Adressaten und die verschiedenen Speisennamen im Makrotext in Betracht ziehen, werden wir die Gegensätze besser verstehen. Die Vv. 26–29 sprechen die Menge an, die Sättigung sucht (die Speise ist hier: βρώσις = ein Stück Nahrung), die Vv.30–40 sprechen sie als Nachfolger der Exodusgeneration an, die von Jesus Zeichen verlangen (die Speise ist hier: μάννα). Die Vv.41–51 sprechen die murrenden Juden an (die Speise ist hier das Brot des Lebens), die Vv.52–58 polemisieren gegen eine Art Doketismus (die Speise ist hier ganz provozierend: die σάρξ Jesu, die die Doketen als Scheinleib betrachteten) und zuletzt kehren die Vv.60 ff. zu den Jüngern zurück, die über die Unentbehrlichkeit des πνεύμα belehrt werden. Mit Hilfe dieser redaktionsgeschichtlich-strukturellen Methode können wir die Gegensätze des Gedankenganges besser verstehen.

5. Funktional-religionssoziologische Aspekte

Mit der Praxis des Herrenmahls im Leben der Urkirche und mit ihrer soziologischen Funktion hat sich die Forschung ausführlich beschäftigt (G. Theissen,²⁶ W. Meeks,²⁷ E. Hilgert).²⁸ Falls wir aber die funktionalen Aspekte des Abendmahls auch auf die TG Jesu auszuweiten versuchen, werden wir nur wenige Fachliteratur finden. So sind wir teilweise auf die primären Quellen, dh. einmal auf die jüdische Literatur (Altes Testament, jüdische chaburoth, die tägliche Speisung und das Festmahl immer mit vielen Dankgebeten und die hochinteressanten Speisesitten in der Diaspora wie sie in dem Roman Jos u. Aseneth dargestellt sind) angewiesen; zweitens ist es nötig, die hellenistische Literatur (Festessen der antiken Collegia, die Festmähler der εταιρεία, des Freundeskreises, des ἑρως, Picknick-Mähler, Υἱχσος. Festmahl vom Berufsverband zu Ehren des Schutzgottes und das tägliche δείπνω und συμπόσιον miteinzubeziehen. Dabei halten wir ein evolutionäres Entwicklungsschema vom Opfermahl bis zu den TGen Jesu für irreführend, aber die funktionalen Aspekte zu verähnlichen für nützlich.

Wenn wir die wichtigsten religionssoziologischen Funktionen der jesuanischen TG-en beschauen, so werden wir vier Aspekte zu unterscheiden haben.

a) Die TG-en haben eine grosse Rolle bei der *Integration* (κοινωνία) der unterschiedlichen religiösen, sozialen und ethnischen Schichten gespielt. Beim Tische Jesu herrschte eine wirkliche Inklusivität, die einen Widerstand der frommen und exklusiven Kreise auslöste. Sünder, Kranke, Heiden und Frauen, sogar die Menge haben ihren Platz am selben Tische gefunden. Die unbedingte Inklusivität Jesus war in einer Welt der jüdischen oder heidnischen exklusiven TC-en völlig fremd. Jesus ist jeder Einladung gefolgt und hat jeden an seinem Tische empfangen. Das bedeutet, daß die gegenseitige Aufnahme (δέχεσθαι) im Jüngerkreis und in der Urkirche eine wichtige Rolle spielte. Mit dieser Aufnahme und Integration ging eine Freude wegen der Sündenver-

gebung und eine eschatologische Vorfrende des Heils eng zusammen.

b) Die TG-en haben auch eine *kerygmatische Funktion* gehabt. H. Conzelmann nennt diese 'eine zusammenfassende Charakteristik des gesamten Wirkens Jesus'.²⁹ Durch diese Mahlgemeinschaften ist das Geheimnis der Person und der Sendung Jesu, also das christologische und soteriologische Mysterion des NTs ausgedrückt. 'Der in der TG vollgezogene Einschluss der Sünder in die Heilsgemeinde ist der sinnenfälligste Ausdruck der Botschaft von der rettenden Liebe Gottes'—schreibt J. Jeremias.³⁰ Wir sollten aber neben den TGgeschichten auch die Gleichnisse und ethischen Unterweisungen als kommunikativen Ausdruck des Kerygmas in Betracht ziehen.

c) Die TG-en Jesu haben eine wichtige *diakonisch-soziale Dimension* gehabt. Die Speisung der Volksmenge kommt in ihren Variationen 6-mal in den 4 Evangelien vor. Sie setzte sich in den urchristlichen Agapemahlen, in der Armenflegung und in der Bewirtung der Wandermissionare fort. Jesus war ein Meister nicht nur bei der Aufnahme der Gäste, sondern auch bei der Austeilung des Brotes. Sein Jünger, der Apostel Paulus, hat im Geiste Jesu nach dem Seesturm das Brot für die hungernden Soldaten, Matrosen und Gefangenen auf dem Deck des Schiffes verteilt.

d) Die TG-en Jesu haben immer eine *Veränderung* der Existenz der Teilnehmer bewirkt. Die Sünder bekehrten sich, die Ausgestossenen zählten sich wieder zum Volk Gottes, die Hungernden sind satt geworden, die Eingeladenen sind dankbar gewesen. Diejenige aber, die den Ruf zurückgewiesen, mussten mit dem Gericht Gottes rechnen. Sie haben für sich in diesem Polarisationsprozess die Rolle der Verhärtung (παρωσις) gewählt. Die Metamorphose der Teilnehmer war also nicht immer positiv und endete nicht unbedingt mit einem billigen Happy End. Eher hat sie einen entweder-oder Charakter wie die Person und Wirkung Jesu im allgemeinen.

6) Im Leben der heutigen Kirche

sind die TG-en Jesus neu aktuell. Theologen führen heutzutage wissenschaftliche Dis-

kussionen über den gemeinschaftsbildenden Charakter der Eucharistie, nach der Verabschiedung des gemeinsamen Dokuments aber geht jeder einzelne für sich, nach seiner Denomination, das Abendmahl zu empfangen. Es kommt vor, dass wir diejenigen, mit denen wir in der Kirche das Brot und den Wein, empfangen, im besseren Falle gar nicht kennen, in einem schlimmeren Falle können oder wollen wir mit ihnen deswegen nicht an einem gemeinsamen Tische sitzen, weil wir sie zu gut kennen. Manchmal bleiben wir einsam vor dem Altar oder an Tische des Herren. Unsere Liebesgastmahle und Diakonie einerseits, unsere täglichen oder festlichen Mahle andererseits bleiben in verschiedenen Geleisen. Es ist eine traurige Zeremonie entstanden, was in der Zeit Jesu noch eine das Schicksal wendende, frohe und guttuend skandalöse Sache war. Es fehlen die sich bekehrenden berüchtigten Sünder an unseren Tischen und die ausbleibenden strikten Pharisäer murren wegen solcher Dinge nicht genug. Aus dem frohen Festmahl der Verzehrung des geschlachteten gemästeten Kalbes ist ein wohlerzogener Fünfuhrtee geworden. Wann haben wir zum letztenmal an unserem Tische bei der Brechung des Brotes die Gegenwart des Auferstandenen erfahren? Bleibt ein Platz bei unserem Tische für den spätkommenden und hungrigen Flüchtling aus Osten entweder in Budapest oder in Wien?

—Komm, Herr Jesus, sei unser Gast,
Nimm am Europa-Tisch Platz!

- 1 G. Kollmann, Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier, (GTA 43), Göttingen, 1990 (=Kollmann), 17–37.
- 2 H. Lietzmann, Messe und Abendmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie, Berlin 1955,³ 249–259.
- 3 H. Patsch, Abendmahlsterminologie ausserhalb der Einsetzungberichte. Erwägungen zur Traditionsgeschichte der Abendmahlsworte, in: ZNW 62 (1971) 210–231
- 4 E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, Göttingen 1967¹³, 308–309
- 5 E. Schweizer, Abendmahl, Art. in: RGG³ I.10-21
- 6 M. Barth, Das Mahl des herrn. Gemeinschaft mit Israel, mit Christus und unter den Gästen. Neukirchen-Vluyn, 1987, 171 (=M. Barth, Mahl)

- 7 J. *Gnilka*, Jesus von Nazareth (HThK), Freiburg-Basel-Wien 1990, 110–112 und 280–290 (=Gnilka, Jesus)
- 8 G. *Theissen*, Sakrament und Entscheidung. Überlegungen zu Taufe und Abendmahl im frühen Christentum und in unserer Konfirmationspraxis, in: Freude am Gottesdienst, FS F. Schulz, Heidelberg 1988, 376–387 (Theissen, Sakrament)
- 9 Kollmann, 246 ff.
- 10 Gnilka, Jesus, 112
- 11 Kl. *Berger*, Manna, Mehl und Sauerteig, Korn und Brot im Alltag der frühen Christen, Stuttgart, 1993, 81, 110 und 122–131
- 12 Kollmann, 246 ff.
- 13 M. J. *Borg*, Jesus. A New Vision. Spirit, Culture and the Life of the Discipleship, San Francisco 1987, 131 ff. (=Borg, Jesus)
- 14 S. S. *Barthcy*, Table Fellowship, Art. in: Dictionary of Jesus and the Gospels, A Compendium of Contemporaneous Biblical Scholarship, Leicester 1992, 796–800 (=Barthcy, Fellowship)
- 15 G. *Theissen*, Urchristliche Wundergeschichten (SNT), Gütersloh 1987,⁵ 53–120
- 16 Kollmann, 233 und 266
- 17 Gnilka, Jesus, 111
- 18 Borg, Jesus, 132
- 19 J. *Gnilka*, Das Matthäusevangelium-II. (HThK), Freiburg-Basel-Wien 1988, 31; U. *Luz*, Das Evangelium nach Mattäus-II. (EKK), Neukirchen 1990, 435, auch anm. 59. (=Luz)
- 20 J. *Bolyki*, Menge-Tischgemeinschaft-Gruppe. Bemerkungen zu einem Motive des Themas 'die Tischgemeinschaft Jesu', in: *Communio Viatorum* XXXIV (1992–1), 20–26
- 21 Luz, 428; J. *Gnilka*, Das Evangelium nach Markus-I. (EKK), Neukirchen, 1978, 280–281
- 22 H. *Klein*, Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten. Studien zur Botschaft des lukanischen Sonderguts, Neukirchen, 1987, 130 ff.
- 23 M. Barth, Mahl. 136–166
- 24 Barthcy, Fellowship, 796–800
- 25 M. Barth, Mahl, 219
- 26 Theissen, Sakrament, 381 ff.
- 27 W. *Meeks*, The First Urban Christians. The Social Word of the Apostle Paul, New Haven-London 1982, 161
- 28 C. Dudley-E. *Hilgert*, New Testament Tensions and Contemporary Christianity, Philadelphia 1987, 135 ff.
- 29 H. *Conzelmann*, Grundriss der Theologie des Neuen Testaments, München, 1960, 154
- 30 J. *Jeremias*, Neutestamentliche Theologie I. Die Verkündigung Jesu, Gütersloh, 1979,³ 117.

- **Master Of Theology At London Bible College**
- **Maitrise En Theologie Au London Bible College**
- **Master Of Theology Am London Bible College**

Gillian Preece, London.

Le 'London Bible College' annonce qu'à partir de septembre 1994 il sera possible d'y préparer un nouveau diplôme, celui de Maîtrise en Théologie. Il s'ajoute aux autres programmes d'études pouvant être poursuivies au-delà du cycle universitaire (Licence et Doctorat).

Destinée aussi bien à ceux qui sont engagés dans le ministère qu'aux étudiants prévoyant d'entamer un cycle de Doctorat, la Maîtrise en Théologie du 'London Bible College' est idéale

pour des diplômés en théologie, des pasteurs, des professeurs d'éducation religieuse et des hommes d'affaires, de même que pour ceux qui désirent poursuivre une formation théologique. Elle peut être préparée à temps plein ou à temps partiel, sur place ou à distance.

Pour tous renseignements écrire à: Gillian Preece, Registrar, London Bible College, Green Lane, Northwood, Middlesex HA6 2UW. Grande-Bretagne, Tél. 923.82.60.61, Fax 923.83.65.30

Das London Bible College kündigt die Möglichkeit der Erlangung eines neuen akademischen Grad an: MTh (Master of Theology). Der Kurs beginnt im September 1994 und soll die anderen Postgraduierten-Programme (MA, MPhil, PhD) ergänzen.

Der MTh des London Bible College ist auf praktizierende Christen ebenso wie auf potentielle Doktoranden ausgerichtet. Er ist

ideal für graduierte Theologen, Pfarrer, Religionslehrer und Geschäftsleute und für alle, die eine theologische Ausbildung anstreben. Er kann vollzeitig, teilzeitig, an Ort und Stelle oder von auswärts erarbeitet werden.

Weitere auskünfte: Registrar, London Bible College, Green Lane, Northwood, Middlesex HA6 2UW, England, Tel. 0044-923-826061; Fax 0044-923-836530.

London Bible College announces a new MTh degree (Master of Theology), beginning in September 1994, to supplement its other postgraduate programmes (MA, MPhil, PhD).

'Aimed at practitioners as well as potential PhD students, the LBC MTh is ideal for theology graduates, ministers, RE teachers

and business people, as well as those wishing to pursue a theological education. It can be taken full- or part-time, locally or from a distance.'

Write to: Gillian Preece, Registrar, London Bible College, Green Lane, Northwood, Middlesex HA6 2UW, England. Tel. (0)923 826061; Fax: (0)923 836530.

NEW TITLES FROM THE PATERNOSTER PRESS

JESUS OF NAZARETH: LORD AND CHRIST

Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology

Edited by Joel B. Green and Max Turner

'This volume offers a fresh assessment of a wide range of New Testament data and methods pertinent to our understanding of Jesus and his significance both in his time and in ours. Joel B. Green and Max Turner have collected the thirty essays in this volume in honour of I. Howard Marshall.

ISBN 0 85364 560 4 – xxi + 536 pp. – £29.99 net

NOT ASHAMED OF THE GOSPEL

New Testament Interpretations of the Death of Christ

Morna D. Hooker

At times controversial, this volume will be highly stimulating to readers who are prepared to take a fresh look at the New Testament evidence. The latest title in the Didsbury Lectures series.

ISBN 0 85364 543 4 – 143 pp. – £6.99 net

HE SWORE AN OATH

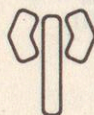
Biblical Themes from Genesis 12–50

SECOND EDITION

Edited by Richard S. Hess, Philip J. Scatterthwaite and Gordon J. Wenham

Contributors include Desmond Alexander, John Goldingay, Richard Hess, Kenneth Kitchen, Gordon McConville, Alan Millard, Terence Mitchell, Walter Moberly, David Pennant, and Gordon Wenham. Papers from the Tyndale Fellowship Old Testament Study Group, July 1993.

ISBN 0 85364 609 0 – 222 pp. – £10.99 net



THE PATERNOSTER PRESS

PO Box 300 Carlisle
Cumbria CA3 0QS UK



Book Reviews/Revue des Livres/ Buchbesprechungen

EuroJTh (1994) 3:2, 173–174

0960–2720

A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions
eds. Hans Küng and Karl-Josef Kuschel
London: SCM, 1993. 124 pp., £5.95,
ISBN 0–334–02561–3

RÉSUMÉ

Cette déclaration a été votée lors d'un colloque qui a réuni à Chicago les représentants de diverses religions, en 1993. Küng qui, plus qu'un autre, a contribué à sa rédaction, propose une éthique globale se limitant à un consensus fondamental relatif à des valeurs qui nous lient, à des normes irrévocables et à des attitudes personnelles. La déclaration évite la théologie en ne parlant pas de Dieu, et cela est inévitable, si l'on ne veut pas exclure les Bouddhistes. Un certain consensus sur les valeurs humaines essentielles est à la fois possible et important. Nous ignorons si cette déclaration est destinée ou non à acquérir une importance historique. Mais de toute façon elle mérite notre attention.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Erklärung wurde 1993 von einer interreligiösen Konferenz in Chicago angenommen. Küng, der dafür hauptverantwortlich war, trägt eine globale Ethik vor, die nur einen fundamentalen Konsens verbindlicher Werte, unwiderruflicher Maßstäbe und persönlicher Haltungen umfaßt. Sie vermeidet Theologie, indem sie nicht von Gott spricht, doch ist dies unvermeidlich, wenn Buddhisten teilnehmen sollen. Dennoch ist ein gewisser Konsens über grundlegende menschliche Werte sowohl möglich als auch wichtig. Unabhängig davon, ob diese Erklärung historische Bedeutung gewinnt, verdient sie also unsere ernsthafte Beachtung.

The *Declaration Toward a Global Ethic* is a text of some twenty-five pages, adopted by an inter-religious conference in Chicago in September 1993. It was substantially composed by Hans Küng, in consultation and discussion with others. The Parliament of the World's Religions which approved it was made up of many religions, ranging from monotheist to Buddhist and Hindu, from Bahai through neo-pagan to Zoroastrian. It

is no small tribute to Hans Küng that he achieved this, and vindicates his claim to have identified a minimal ethic on which all religious people can agree.

Küng's vision of a global ethic involves only 'a fundamental consensus on binding values, irrevocable standards, and personal attitudes' (p. 21). It includes some of the most fundamental moral principles, including the Golden Rule, and the principle that 'every human being must be treated humanely' (p. 23). This implies four broad guiding imperatives, very widely accepted: (1) Respect life; (2) deal honestly and fairly; (3) speak and act truthfully; (4) respect and love one another (in sexual and family life). The declaration also recognises, and calls for a renewed vision of global human unity. We must all commit ourselves, in our many religious communities, to spiritual renewal, which can bring about a transformation of consciousness.

This ambitious, yet limited, project immediately raises a host of pressing and interesting questions from all sorts of angles. Küng, it must be said, anticipates many such questions, and answers them with his characteristic blend of charm and scholarship. I can only mention a few, and brusquely give my own answers! Is this an adequate moral summary? Bearing in mind that the declaration attempts to capture only a core moral attitude, we can say 'yes' to this. Is this really an inter-religious consensus? One may be suspicious that Chicago included a gathering of optimistic like-minded moderns, but this would be too cynical. The declaration was signed by those of many traditions in many religions, though admittedly not by all, and not by official representatives. Is this really a point of inter-religious agreement? Only in its very limited aims. Küng's comments explain that it was important not to mention God, mainly for the sake of Buddhists. This deliberate avoidance of theology is very interesting, and may be of significance for inter-faith dialogue and action.

Is the Declaration of political and historical significance? Of course it could fade, with thousands of many such conference resolutions. But there is a remarkable achievement represented here, which it would be cynical to dismiss. Will it restrain or dissuade those who exploit religious differences for political and nationalist

ends? Directly, this is most improbable. But re-establishing some consensus about basic human values is a goal neither trivial nor impossible. The declaration should be studied by any concerned with the pressing need to find a new moral consensus in a divided world. Without some such basis as this, the prospects for overcoming division and fractiousness are indeed frail.

David Attwood
Bristol, England

EuroJTh (1994) 3:2, 174–175

0960–2720

How to Read Karl Barth. The Shape of His Theology

George Hunsinger

Oxford: OUP, 1991, pp. x + 298., £10.95, pb.

RÉSUMÉ

L'auteur veut aider le lecteur à saisir dans son ampleur la pensée de Karl Barth exprimée dans sa Dogmatique et en même temps rendre compte de sa structure et de sa logique mieux que cela n'a été fait jusqu'à présent. Hunsinger ne croit pas qu'on puisse dégager chez Barth un principe formel ou matériel qui suffise à rendre compte de l'ensemble de sa Dogmatique, ni qu'on puisse en dresser un tableau satisfaisant à coup de citations. Mais il trouve chez Barth six thèmes de base: l'actualisme, le particularisme, le subjectivisme, le personnalisme, le réalisme et le rationalisme, ces deux derniers ayant une importance fondamentale. L'ouvrage n'est pas facile à lire, surtout pour ceux qui ne sont pas encore familiarisés avec la pensée de Barth. Mais son objectif, à savoir—être la meilleure introduction à la Dogmatique de Barth, nous semble avoir été atteint.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser beabsichtigt zugleich, den Lesern zu helfen, die Gestalt des Denkens Barths, wie es in der 'Kirchlichen Dogmatik' Ausdruck findet, und eine Darstellung ihrer Struktur und Logik anzubieten, die zufriedenstellender ist als bisher erschienene Arbeiten. Hunsinger glaubt nicht, daß Versuche, ein formales oder materielles Prinzip zu finden, das die 'Kirchliche Dogmatik' beherrscht, oder dieses Werk durch einen Zitat-begründeten Zugang zu beschreiben, erfolgreich sind. Stattdessen findet er sechs wesentliche Motive: Aktualismus, Partikularismus, Objektivismus, Personalismus, Realismus und Rationalismus, wobei die letzten beiden grundlegend sind. Hunsingers Buch ist keine leichte Lektüre und wahrscheinlich besonders schwer für den Leser, der neu zu Barth kommt. Es ist jedoch außerordentlich wertvoll

und ist allem Anschein nach erfolgreich in der Absicht, der beste Führer zur 'Kirchlichen Dogmatik' zu sein.

According to the author's preface this book has two distinct aims. The first is to help its readers to acquire a set of skills which will facilitate and enhance their reading of Barth's monumental and highly complex *Church Dogmatics*. To this end Hunsinger identifies and provides a critical account of six recurring patterns or motifs in that work which, once spotted, may usefully serve as a framework for exploring and predicting in an extrapolative way the shape of Barth's thought. Thus reading the *Church Dogmatics* becomes initially an exercise in pattern recognition. But, just as familiarity with sonata form, while it may help us in analyzing the structure and form of a classical symphony, will not in itself be adequate to account for the musical contribution of that symphony, so, Hunsinger warns, to identify and recognize the motifs in Barth's *magnum opus*, while it may furnish helpful 'categories of discernment,' will not in itself suffice by way of an approach to the substance of his theology.

The second aim of the book is indicated in its subtitle. Hunsinger hopes that the account which he gives of the six motifs in their inter-relatedness will give a new lease of life to the quest for some intellectually satisfying account of the overall structure and logic of the *Church Dogmatics*. There have been, he notes, many attempts to achieve this, but most have proved inadequate in one way or another. Thus there have been those which have sought to identify a single formal principle to which Barth's theology is oriented (von Balthasar, Torrance). Others have looked instead for a material principle (Berkouwer, Jenson). But while each of these has alighted on some aspect of Barth's theology which is of great significance, each has also exalted or amplified that single element to the point where other equally significant (and often counterbalancing) features of his thought have been obscured.

Finally there have been those who have resorted to a descriptive, *loci* based approach to Barth, moving from doctrine to doctrine without any attempt to uncover a unifying thread (Hartwell). What all these accounts of the *Church Dogmatics* have in common, Hunsinger suggests, is 'a failure to show how that work combines genuine unity with irreducible complexity.' (22) The starting point for a fresh approach, he argues, is the recognition that no single unifying conception can be identified in the *Church Dogmatics*, that its unity, such as it is, is precisely a unity in diversity, focused around a number of recurring leitmotifs set in a series of hierarchical though shifting patterns. The uncovering and tracing of these same patterns, therefore, provides the focus of the book.

To give an account of each of the motifs which Hunsinger identifies here would take up too much space, so we may resort to listing them and pausing to consider just two at more length. The six are designated by Hunsinger as follows: actualism, particularism, objectivism, personalism, realism and rationalism. The last two are singled out as the 'foundational motifs' of Barth's theology. (225) By realism Hunsinger means Barth's understanding of the way in which, by the grace of God's self-revealing activity, theological language is given the capacity to transcend its creaturely limitations and to refer appropriately to the reality of God himself, albeit in a strictly analogical, rather than any supposed univocal, manner. 'Rationalism,' on the other hand, refers to Barth's insistence that theological language has a cognitive or rational element and is thereby capable of careful conceptual elaboration. Such elaboration of the *ratio* of faith is a significant part of the theologian's task. But the *ratio* referred to here is, of course, the *ratio* or inner logic of the object revealed to faith by grace, and has nothing whatever to do with rationalism in the sense of the application of *a priori* and general principles of plausibility. These two motifs in Barth's theology, therefore, 'govern truth as correspondence and truth as coherence' respectively, and together provide the basis for the critical realist theology which he develops.

Part I of the book is spent in elaborating and illustrating the six motifs at length. In Part II they are applied to the theology of the *Church Dogmatics* by way of a critical treatment of the notion of truth to be found therein. The book concludes by drawing us back to the vital distinction between form and content. The real centre of Barth's theology, Hunsinger affirms, and the reality towards which these formal factors all orient us, is the event of Jesus Christ. 'They are of no interest in and of themselves, but only as they point to him.' (229)

I found this book to be an extremely valuable guide to the complexities of Barth's theology, and would suspect that it comes closer to its stated goal of furnishing an overall map of the *Church Dogmatics* than any of its predecessors. Whether it would prove so immediately helpful to the reader approaching Barth for the first time is another matter. It is not an easy book to read, and demands patient attention and perseverance. The author is sympathetic to Barth's project, and this basic attitude makes for a faithful and positive account. Those who for one reason or another find themselves less congenially disposed towards the content of Barth's theology should, nonetheless, take the time and the trouble to benefit from the sheer erudition and the impressive familiarity with the text of the *Church Dogmatics* which lies behind this book, and which makes it one of the most helpful contributions to Barth scholarship for some considerable time. Those

with a serious interest in Barth's theology who have not yet obtained and read it should certainly do so, and its recent release in paperback (1993) will make this all the easier to accomplish.

Trevor Hart
Aberdeen, Scotland

EuroJTh (1994) 3:2, 175-176

0960-2720

Calvin's Concept of the Law

I. John Hesselink

Allison Park, PA: Pickwick Publications, 1992, pp., xii + 311, £27.90, ISBN 1-55635-007-4

RÉSUMÉ

Cet ouvrage comble une lacune dans les études sur Calvin et corrige l'idée trop répandue selon laquelle Calvin aurait été un légaliste rigoureux. Les notes, la bibliographie et l'index montrent qu'il s'agit d'une étude sérieuse. Elle peut être recommandée tant pour son style que pour son contenu. Signalons parmi les points forts de l'ouvrage la relation de Calvin avec ses prédécesseurs du Moyen-Age, sa conception de la loi naturelle, sa présentation des rapports entre la loi et l'Esprit. Calvin apparaît ici comme un théologien pratique, et non comme un faiseur de distinctions logiques.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Arbeit schließt eine Lücke in der Calvin-Forschung und korrigiert Fehleindrücke von Calvin als eines strengen Legalisten. Anmerkungen, Bibliographie und Index lassen die Gründlichkeit dieser Studie erkennen. Sie kann einschränungslos wegen ihres Stils und ihren Inhalts empfohlen werden. Zu den Stärken des Buchs gehören die Erörterung von Calvins Verhältnis zu seinen mittelalterlichen Vorläufern, seine Ansichten über das Naturgesetz, die Art seines Verständnisses der Beziehung zwischen Gesetz und Geist und seine Darstellung Calvins als des praktischen Theologen und weniger als des Schöpfers logischer Unterscheidungen.

The most competent doctoral theses may not succeed as books. Here is one which does! Yielding finally to scholarly pressure, Dr. Hesselink has revised and updated his dissertation of 1961 and, by so doing, he has placed Reformed and other theologians greatly in his debt. A born teacher, his exposition is so clear and balanced that a readership much wider than the specialist will benefit greatly from his book. Any

authors who persist in presenting the hard-nosed, law-bound Calvin of caricature are now entirely 'without excuse', and we shall wait with interest to see if some may even feel moved publicly to repent.

The work opens with an expression of surprise that notwithstanding the ever-expanding Calvin industry, relatively little detailed study of the reformer's concept of the law has been undertaken. Now this important lacuna is filled; justice is done to Calvin; and any who would probe to the heart of his teaching will need to reckon with this book. The chapter titles indicate the scope of the work: Prolegomena; Creation and the Law; The Covenant and the Decalog; Law and Gospel; The End and Use of the Law; Conclusion: Calvin's Dynamic Understanding of the Law.

Though especially concerned with Calvin's 'third use of the law,' the author is thorough on the other uses too. He demonstrates his argument by ample reference not only to the *Institutes*, but also to the Geneva Catechism, the commentaries, and to Calvin's liturgical and pastoral objectives. He graciously yet firmly adjusts himself to the views of others, dissenting where necessary alike from Lutherans and Reformed, both classical and contemporary. Moreover, this being no hagiography, Dr. Hesselink adverts to the blind spots of Calvin himself.

Among the strengths of this work are (1) the way in which Calvin is related to his medieval forebears; (2) the judicious discussion of natural law; (3) the presentation of Calvin as much more the practical theologian than the logic-chopper; and (4) the way in which the relation between the law and the work of the Holy Spirit is clarified.

The following random assertions, albeit shorn of the provided supportive argumentation, will exemplify Dr. Hesselink's style and indicate his position: '[I]t is not true to say that [Duns Scotus] identified God's absolute power with the purely arbitrary (21) ... Calvin's concept of God—or the law—should not be prejudged by one's evaluation of his doctrine of predestination (25) ... It must be conceded that ... in his treatment of reprobation Calvin sometimes seems to speak of a God who operates apart from Jesus Christ (32) ... [T]he killing, terrorizing work of the law is the consequence of sin and hence 'accidental' (55) ... Separated from the Holy Spirit, the law has either a negative effect—rebellion, hardness of heart, greater guilt—or none at all ... If the law is separated from Christ and does not lead to him, it is horribly perverted (96–97) ... The law functions in different ways according to time and circumstances (112) ... [I]f Christ is the substance and soul of the law ... then Christ's 'faithful interpretation' of the law is nothing other than a self-witness (163) ... [W]hat separates the law from the gospel like fire and water is the matter of justification (196) ... [D]espite Calvin's hermeneutical principles

and presuppositions he did not choose to develop his *Institutes* in an explicitly and systematically Christological manner (224) ... When theologians of a later generation developed a systematic *ordo salutis*, they moved beyond the reformers (235) ... The law has not been rendered obsolete with the advent of Christ ... Calvin does not have two norms for the Christian life but one (280).'

This admirable work is furnished with full notes, a bibliography and an index.

Alan Sell
Aberystwyth, Wales

EuroJTh (1994) 3:2, 176–178

0960–2720

Ethics in an Age of Technology: The Gifford Lectures 1989–91, Volume 2

Ian G. Barbour

London: SCM Press, 1992, pp. 312 + xix pp., £17.50, pb.

ISBN 0 334 00408 X

RÉSUMÉ

C'est le tome 2 des conférences Gifford de Barbour (le premier a été recensé dans EJTh III, 1 1994). Il traite des problèmes soulevés en éthique par les derniers développements de la technique et des sciences appliquées. La technologie peut être libératrice, menaçante ou oppressive. Barbour y voit un instrument humain au service de valeurs humaines et écologiques dérivées de la science, la philosophie et la religion. Après avoir énuméré ces valeurs, il se penche sur les technologies de l'agriculture, des sources d'énergie et de l'informatique en analysant les valeurs et les politiques qui y ont trait. L'ouvrage est solide au point de vue descriptif, mais le cadre éthique est trop général et l'argumentation n'est pas rigoureuse. Les jugements qui y sont portés peuvent être rapides et peu nuancés. L'ouvrage est intéressant pour l'ampleur du champ d'étude mais manque de profondeur.

ZUSAMMENFASSUNG

Dies ist der zweite Band von Barbours 'Gifford Lectures' (Band 1 wurde in ETZ III:1, 1994 besprochen). Er befaßt sich mit den Herausforderungen, die moderne Entwicklungen in Technologie und angewandten Wissenschaften an die Ethik stellen. Technologie kann ein Befreier sein, eine Bedrohung oder ein Machtinstrument; für Barbour ist sie ein Instrument menschlicher Zwecke, das benutzt werden soll, um menschliche und umweltbezogene Werte zu erkennen, die aus den Naturwissenschaften, der Philosophie und der Religion abgeleitet werden können. Nach einer Aufzählung dieser Werte erwägt

der Verfasser zuerst die wesentlichen Technologien der Landwirtschaft, der Energie und der Computer und analysiert dann Werte und Grundsätze im Verhältnis zu ihnen. Diese Arbeit ist in ihrem deskriptiven Teil stark; diesen Bereich hat der Autor gut im Griff. Der ethische Rahmen, den sie zum Einsatz bringt, ist jedoch schwach, da er allgemein gehalten bleibt und keineswegs stringent konstruiert wird. Einzelurteile sind gelegentlich knapp und nichtssagend. Die Arbeit ist daher eher wegen ihrer Bandbreite als wegen ihrer Tiefe wertvoll.

This comprises the second series of Ian Barbour's 1989–91 Clifford Lectures, the first having appeared under the title, *Religion in an Age of Science*.^{*} Whereas the first volume dealt with the challenges posed to religion by scientific methods and theories this deals with the challenges to ethics raised by modern developments in technology and the applied sciences.

Professor Barbour begins by laying out a wide range of views of technology, classified in terms of three types: technology as liberator, as threat, and as an instrument of power. He wisely identifies his own view as a species of the third type: technology is neither simply good (*pace* the early Harvey Cox and Teilhard de Chardin), nor simply bad (*pace* Jacques Ellul), but an instrument of human purposes that may be directed to realize human and environmental values.

And what are these? According to Barbour, the relevant human values are food and health, meaningful work, personal fulfilment, social justice (as conceived by John Rawls), participatory freedom, and economic development; and the relevant environmental values are resource sustainability, environmental protection, and respect for all forms of life. These he claims to have drawn from science, philosophy, and religion, and of them he reckons justice, participation, and sustainability to be the most often at stake.

In Part II Barbour proceeds to consider three 'critical' or 'crucial' technologies—agriculture, energy, and computers—in terms of their relations to the human and environmental values identified in Part I. Under 'Agriculture' he discusses these topics: food and hunger, Western agriculture, agriculture in the Third World, and food and global justice. Under 'Energy': fossil fuels, nuclear power, renewable sources, and conservation. And under 'Computers': computers and work, computers and citizens, computers for war and peace, and artificial intelligence.

Part III moves beyond analysis of particular technologies to address more general questions. It opens by considering some of the unprecedented threats posed to the human environment, and therefore to the human race itself, partly by the normal operations

of current technologies; and by considering two unprecedented technological powers—genetic engineering and nuclear weapons.

Next Barbour examines how technology can be controlled in a democracy—in particular, how citizens and legislators can avoid being entirely dependent on experts from industry and government agencies, who often have a vested interest in promoting particular technologies.

In pursuit of this end, he evaluates two formal techniques widely used by government agencies in formulating policies for technology and in setting standards for the protection of health and the environment: Cost Benefit Analysis and Risk Assessment. Although he maintains that both of these have a useful part to play in making policy decisions, Barbour contends that they need to be supplemented by a technique that is able to take into account a broader and less partial set of human and environmental consequences. This is known as Technology Assessment, and it employs an interdisciplinary team of sociologists, economists, and other social scientists, as well as biologists, physicists, and engineers, to analyse the indirect, unquantifiable, and long-term consequences of various policy options, as well as the direct, quantifiable, and short-term ones. The Office of Technology Assessment established by the US Congress in 1972, is cited as an institutional model of this technique.

Finally, Barbour explores what kind of production technology would contribute to a more just, participatory, and sustainable world; what social policies and individual life-styles would encourage more just and sustainable patterns of consumption; and what changes in values and institutions would be needed to effect such policies.

Ethics in an Age of Technology comprises a masterful survey of ethical issues raised by current technologies. Barbour's erudition in the field, manifest in the 10-page index of names cited, is impressive. The lack of a subject index is largely compensated for by the detailed Table of Contents and by the admirably clear organisation of the book, whose accessibility is much enhanced by the summary-conclusions that close all but the final of its 9 chapters.

This reviewer's main complaint has to do with the fragmentary account given of the ethical apparatus that is brought to bear on the issues. Barbour (correctly, in my view) draws on a wide range of ethical sources to establish his set of values—secular philosophy, non-Christian religions, and Christianity; and within Christianity he draws both from the Bible and from post-biblical tradition. But he does not make it clear how these different sources elate to one another. Nor does he explain by what criteria particular elements are selected from each of them.

The complaint is not that Barbour's ethic is insuf-

ficiently Christian. Not all Christian values are distinctively so; and very few are absolutely distinctive. On the whole, Barbour makes the case that his 'common' values are also Christian; and where distinctive (Judaean-)Christian beliefs do make a significant ethical difference, he points it out (e.g. the doctrine of the goodness of material creation underlying the value of bodily health; and compassion for the poor qualifying social justice as equality).

No, the complaint here is rather that his ethic is insufficiently coherent; or, at least, that its coherence is insufficiently revealed. So, although he (correctly) bases his ethic on a set of given values or goods, he goes on to assert that he will employ a form of moral reasoning that involves both 'a broad evaluation of consequences' and 'a defense of rights and duties that avoids absolutism' (p. 36), without explaining how the consequentialist and deontological elements are to be integrated.

The vagueness that attends the nature and structure of Barbour's ethic, together with the vastness of the territory he attempts to cover and his shyness of specific moral rules (which he mistakenly supposes to be necessarily 'static and not readily adaptable to changing circumstances or problems' [p. 43]), combine to render many of his moral judgements frustratingly bland. One of the worst examples of this is his treatment of the ethical issues raised by nuclear weapons (pp. 205–7). Of the nine paragraphs he devotes to this, eight are spent presenting, with barely a critical comment, the views of a variety of individuals and schools of thought, one of which ('the process view') he weakly endorses. The only normative judgement he derives from this is that we should exercise responsibility in averting the possibility of human self-destruction.

Ethics in an Age of Technology is a valuable piece of work—but more for its breadth than its depth.

Nigel Biggar
Oxford, England

EuroJTh (1994) 3:2, 178–180

0960–2720

Gelovend Denken: Inleiding tot een christelijke filosofie (Verantwoording, No. 7)

R. van Woudenberg

Amsterdam : Buijten & Schipperheijn/
Kampen: Kok, 1992, pp. 232, f.40

RÉSUMÉ

La 'philosophie réformée' est une école de philosophie chrétienne qui s'est développée au sein du mouvement hollandais néo-calviniste inauguré par A. Kuiper. Son représentant le plus connu est Herman

Dooyeweerd. Cette école a produit un impact considérable aux Pays-Bas. Il a favorisé la réflexion chrétienne dans plusieurs disciplines et dans divers pays. Van Woudenberg nous aide à mieux comprendre et mieux situer cette école de pensée. Son style est clair et sa perspective large. Il embrasse toute la question de la philosophie en général, de la philosophie et de la foi chrétiennes, de la 'critique transcendantale de la pensée théorique' de Dooyeweerd et des thèmes philosophiques principaux qui s'y rapportent. L'exploration philosophique de la réalité créée se fonde sur une théologie biblique et sur la conviction calvinienne que la création est le théâtre de la gloire de Dieu. C'est la meilleure introduction à la 'philosophie réformée' qui ait paru à ce jour. Ce n'est, il est vrai, qu'une introduction et certains lecteurs se trouveront frustrés du fait que la recherche thématique y est limitée. Mais l'auteur nous promet un second volume. Nous espérons que le présent volume sera traduit.

ZUSAMMENFASSUNG

Reformierte Philosophie war eine eigenständige Bewegung christlich-philosophischen Denkens, die sich aus dem holländischen Neo-Calvinismus Abraham Kuipers entwickelte. Ihr bekanntester Vertreter ist Herman Dooyeweerd. Sie hat in den Niederlanden bedeutende Wirkung ausgeübt und hat in verschiedenen Disziplinen und Ländern außerhalb der Niederlande Beiträge zur christlichen Forschung hervorgebracht. Van Woudenbergs Arbeit sollte uns helfen, diese Bewegung besser zu verstehen und zu bewerten. Sie ist in klarem Stil und mit umfassender Perspektive verfaßt. Sie betrachtet die gesamte Frage der Philosophie, der christlichen Philosophie und des Glaubens, Dooyeweerds 'transzendente Kritik des theoretischen Denkens' und die wesentlichen philosophischen Hauptthemen. Die philosophische Erforschung der geschaffenen Wirklichkeit ist in einer biblischen Theologie und kalvinischen Überzeugung von der Schöpfung als dem 'Schauplatz des Ruhmes Gottes' verwurzelt. Dies ist die beste Einführung in die reformierte Philosophie, die bisher veröffentlicht wurde. Sie ist in der Tat eine Einführung, und daher werden manche Leser von den Begrenzungen der thematischen Untersuchungen enttäuscht sein. Es ist allerdings ein zweiter Band geplant, und es ist zu hoffen, daß der vorliegende Band übersetzt wird.

This book is an introduction to 'reformational philosophy', the distinctive movement of Christian philosophical thought which emerged in the 1930s and 1940s from the Free University of Amsterdam, and whose best-known representative remains Herman Dooyeweerd. The movement has also been

referred to as 'the Amsterdam school', but its earliest self-description was '*de wijsbegeerte der wetsidee*' (the philosophy of the law-idea)—the title of the Dutch version of Dooyeweerd's major work. Some background information is necessary in order to put this book in perspective.

Reformational philosophy was one of the principal intellectual fruits of nineteenth-century Dutch neo-Calvinism which grew under the leadership of, especially, Abraham Kuyper. Theologically, the 'Kuyperian' tradition has been critically developed in this century by, for instance, G. C. Berkouwer, Herman Ridderbos and Hendrikus Berkhof. In the contemporary philosophical world, the 'Reformed epistemology' of American analytic philosophers such as Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff and William Alston, also acknowledges the influence of neo-Calvinist thought, as does Cornelius Van Til; see E. R. Geehan ed., *Jerusalem and Athens: Critical Discussions on the Philosophy and Apologetics of Cornelius Van Til* (Presbyterian and Reformed, 1977), which also contains an exchange between Van Til and Dooyeweerd. These philosophers have developed markedly different theoretical positions to those associated with reformational philosophy, but the two wings now enjoy friendly, if critical, relations.

Reformational philosophy is perhaps the most creative philosophical school to have emerged in Protestantism in the twentieth century, and in its range and profundity bears comparison with neo-Thomism. It has had a significant impact in the Netherlands. The 'Association for Calvinistic Philosophy', founded in 1935, is the largest philosophical association in the country. It publishes its own journal, *Philosophia Reformata*, which includes articles in English and occasionally in German. The related 'Foundation for Reformational Philosophy' offers an impressive educational programme and also sponsors special lectureships at seven Dutch universities (availing itself of a general provision first established by Kuyper when Prime Minister from 1901–5).

The movement has generated significant contributions to Christian scholarship in almost every discipline, including psychology, economics, theology, even physics. In the English-speaking world, its best-known centre has been the Institute for Christian Studies in Toronto, though it has numerous representatives across North America, and a sizeable body of supporters in South Africa and elsewhere. Yet its reception in wider evangelical circles has been and remains limited—the reformed epistemologists have fared much better—and some of the reasons for this are worth noting.

One is that the majority of the publications associated with the movement are in Dutch, though translations into English are increasingly available.

Another is that many of the early translations, of Dooyeweerd for example, (happily not the more recent), are written in a cumbersome and frequently obscure manner, and too many have been preoccupied with in-house debates—probably unavoidable for any new and distinctive school seeking to understand itself, but an obstacle to the uninitiated. Third, reformational philosophers have been critical of many central assumptions on which classical evangelical theology, including its Reformed mode, has been founded (such as its 'rationalist' apologetics, or its 'attribute theology').

Fourth, and perhaps most important, evangelical theologians have by and large confined their philosophical attention to philosophy of religion and philosophical theology, whereas reformational philosophy holds that these are but sub-disciplines which cannot be adequately practised without being grounded in a comprehensive Christian theory of reality (a systematic ontology). Employing Anselm's formula—*fides quaerens intellectum*—Van Woudenberg's preface points out that in these sub-disciplines faith is seeking a reasoned understanding of itself, of the content of Christian belief, and can thus be characterised as 'thinking believing' (*denkend geloven*), while, by contrast, the project of reformational philosophy can be characterised as faith seeking reasoned understanding of created reality in its widest sense. It can thus be characterised rather as 'believing thinking' (*gelovend denken*—the book's apt title).

Van Woudenberg's book should certainly assist in making possible a better and more informed assessment of the movement. It is marked by a refreshing clarity of style and breadth of perspective. Chapter 1 situates the movement in relation to various conceptions of philosophy and of Christian philosophy. Chapter 2 addresses the relationship between philosophy and faith, outlining first the central biblical and theological foundations on which reformational philosophy is based, the dynamic 'ground motive' of creation, fall and redemption. It then introduces the 'transcendental critique of theoretical thought', developed by Dooyeweerd (and subjected to much critical debate), which seeks to demonstrate that the activity of all theorising—including philosophy and systematic theology—necessarily proceeds on the basis of some religions ground motive or other: the biblical, the pagan, the humanist or some unstable synthesis of these.

Subsequent chapters deal with the main systematic philosophical themes constructed—principally by Dooyeweerd—upon these foundations: the theory of the universal dimensions ('modal aspects') of reality (3); the theory of individual entities ('structures of individuality') (4); the theory of time (5); and the theory of meaning (6). Perhaps understandably, most critical interest in Dooyeweerd in Christian

circles has centred on his 'transcendental critique'. (A recent reformulation and development of this is Roy Clouser's *The Myth of Religious Neutrality: An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories* (Notre Dame, 1991).)

Yet equally important are the theories described in these four chapters, which amount to a highly distinctive and, at many points, brilliantly penetrating account of the structure of the created order. Any summary of such an account is bound to distort, but a powerful underlying motivation throughout is a desire to affirm and explicate the richness, complexity and coherence of the divine creation, and, consequently, to expose all varieties of reductionism which diminish and detract from these. What we find is a sophisticated Calvinian rendition of creation as the 'theatre of God's glory', one which, while rooted in fundamental biblical convictions, is articulated in specifically philosophical categories and language, giving it the potential for critical dialogue within the philosophical community.

Van Woudenberg ably guides the reader through the various elements of these themes. Each chapter expounds the principal ideas of Dooyeweerd and other central representatives of the movement and identifies the relevant critical debates surrounding them. A wide range of literature is consulted; the notes and bibliography are a valuable resource. The author indicates the possibility of a second volume which would deal with key philosophical sub-disciplines, including epistemology, philosophical anthropology, social philosophy, cultural philosophy and ethics.

This is the best introduction to reformational philosophy yet to have appeared. Some such introductions have dealt exclusively with a single thinker, usually either Dooyeweerd or Vollenhoven, others with a selection of key themes. Others seek to survey or synthesize the thought of the movement as a whole and Van Woudenberg's falls into this third category, though it inevitably concentrates heavily on Dooyeweerd in virtue of his central position. The book is clearly an *introduction*, and readers may at times be left either tantalized or frustrated at the abrupt or open-ended conclusion of intriguing discussions. Indeed, most of the following observations derive in large part from the limitations necessarily imposed upon such introductory works. Evidently the author has written with philosophers rather than theologians primarily in mind, and some theologians might wish that points of more immediate theological interest—such as the definition of 'religion', or the link between philosophy and theology—had been explored more thoroughly. A more adequate discussion of Calvin and his influence on reformational philosophy would also have helped situate the movement more fully in the context of historical theology. The movement's later ecumeni-

cal aspirations could have emerged more clearly with a fuller comparison with Thomism, a philosophy with which it had rather more in common than it was initially prepared to acknowledge. The decision to defer a treatment of philosophical anthropology until the projected second volume has the drawback that the account of 'creation' in Chapter 2 is incomplete without a fuller discussion of the place of humanity in creation. And philosophers will perhaps be disappointed that epistemology is reserved for the second volume, especially since the 'transcendental critique' briefly introduced in chapter 2 depends heavily on controversial and indeed idiosyncratic epistemological assumptions. Finally, the chapter on the theory of meaning is misplaced. This theory arises directly out of the biblical ground motive and is arguably the most fundamental philosophical theme. Delaying its introduction until chapter 6 seems to sap the modal and entitary theories of some of their philosophical radicality.

Notwithstanding these limitations, the author has produced an extremely valuable resource for Christian philosophers and theologians. The work certainly deserves to be both translated and completed.

Jonathan Chaplin
Oxford, England

EuroJTh (1994) 3:2, 180–183

0960–2720

**Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt
Markus Knapp**

Bonner Dogmatische Studien 15, Würzburg;
Echter Verlag, 1993. 736S. ISBN 3 429 01507
3. DM 80,—. Broschur.

SUMMARY

The book attempts to develop a Christian understanding of the future, using the concept of the Kingdom of God. The basic premiss is that the kingdom is already present in the world, yet is still to be fulfilled; the Church must present eschatological salvation through its life and proclamation.

The reviewer, while agreeing with the premiss, disagrees with the argument at a number of points. In part I, which is exegetical, he wants a greater stress on the person (Son of Man) and death of Christ in the announcement of salvation. In addition, he stresses the distinction in the gospels between 'Kingdom' and the world, and regrets Knapp's neglect of Protestant, evangelical—and English-language—contributions. Key NT passages, furthermore (e.g. Mk. 13), are not discussed.

In Part II, Knapp reviews the doctrine of the

Kingdom in Historical Theology, and in Part III he treats it systematically. Knapp follows Habermas in his critique of the modern belief in progress. He asserts the possibility of universal validity-claims in relation to the spheres of science, morality and art (the objective, social and subjective worlds), but no longer grounded in metaphysics. Instead, he tries to establish a post-metaphysical theology by means of the concept of prayer.

Contextualized proclamation always stands between assimilation and contradiction. The question is where to locate the contradiction. The reviewer thinks this is insufficiently discussed, and that the author has erred too much towards assimilation to modern trends. A more critical appreciation of habermas is needed.

RÉSUMÉ

L'ouvrage tente d'apporter une compréhension chrétienne de l'avenir à partir du thème du Royaume de Dieu. Il part du principe que le Royaume est déjà présent dans le monde, mais qu'il attend encore sa pleine réalisation. L'Eglise doit manifester le salut eschatologique par sa vie et sa proclamation. L'auteur de la recension de cet ouvrage est d'accord avec le principe de base, mais fait des réserves sur certains points particuliers. Dans la première partie, il souhaiterait une insistance plus marquée sur la personne de Jésus, le Fils de l'homme, et sur sa mort dans le message du salut; comme aussi sur la différence entre le Royaume et le monde dans les Évangiles. Il regrette que Knapp néglige les travaux des protestants évangéliques, notamment en langue anglaise. De plus, quelques passages-clé (p. ex. Mc 13) ne sont pas examinés.

Dans la seconde partie, Knapp examine la doctrine du Royaume dans l'histoire de la théologie et dans la troisième, il l'aborde d'une manière systématique. Il s'accorde avec Habermas pour critiquer la croyance moderne au progrès. Il affirme qu'on peut énoncer des affirmations universellement valables en science, en éthique et dans les arts (les domaines de l'objectif, du social et du subjectif), mais plus sur une base métaphysique. Il essaie plutôt d'établir une théologie post-métaphysique fondée sur la prière.

Une proclamation contextualisée implique une part d'assimilation et une part de contradiction. Toute la question est de savoir où situer la contradiction. L'auteur de la recension pense que cette question ne reçoit pas un traitement suffisant, et que Knapp s'est trop laissé entraîné dans la direction d'une assimilation aux courants de pensée modernes. Une approche plus critique de Habermas serait souhaitable.

Zukunftverständnisses. Knapp beginnt mit der Feststellung, daß das neuzeitliche Selbstverständnis des Menschen konstitutiv mit einer Zukunftsperspektive verknüpft war, die mit der Herstellung einer vernünftigen Ordnung der menschlichen Lebensverhältnisse rechnete. Diese konnte aber trotz bedeutender Fortschritte nicht erreicht werden. Angesichts der Bedrohung der natürlichen Lebensgrundlagen durch mögliche ökologische, ökonomische und nukleare Katastrophen und angesichts einer tiefgreifenden Sinnkrise ist deshalb die Frage nach der Zukunft heute grundsätzlich neu zu stellen. Die Ambivalenz des neuzeitlichen Fortschrittsprojekts wurde von Horkheimer und Adorno in ihrer *Dialektik der Aufklärung* in dem Satz zusammengefaßt: 'Die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils'.

Knapp will mit seinen 'biblischen, theologiegeschichtlichen und systematischen Studien zur Grundlegung einer Reich-Gottes-Theologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns—so der Untertitel—einen Beitrag liefern zur Diskussion einer Eschatologie, die gelernt hat, die Verheißung einer von Gott geschenkten Zukunft in Beziehung zu setzen zur Geschichte und ihrer Entwicklung. Es wäre naiv, heute noch von einer möglichen Konvergenz von immanenter und transzendenter Vollendung auszugehen, d.h. einen stetigen zivilatorischen Fortschritt zu erhoffen. Ein verantwortliches Nachdenken über die Zukunft muß das mögliche, allein vom Menschen zu verantwortende Scheitern der Geschichte in einer globalen Katastrophe mit bedenken (S. 39f). Um eine 'Theologie der Zukunft' in dem skizzierten geistesgeschichtlichen Kontext adäquat konzipieren zu können, knüpft Knapp am Begriff des Reiches bzw. der Herrschaft Gottes an.

Im ersten Teil (S. 47–270) behandelt Knapp die Rede vom Reich Gottes im AT, Judentum und NT. Er schließt sich jenen Exegeten an, die in der Verkündigung Jesu von der Gottesherrschaft präsentische und futurische Bezüge miteinander verknüpft sehen. Die Bedeutung der Basileia-Verkündigung Jesu liegt für ihn in der Konkretisierung des Heilscharakters der christlichen Botschaft: 'Als Botschaft vom Kommen der Gottesherrschaft eröffnet sie den Zugang zu dem von Gott her sich ereignenden eschatologischen Heilsgeschehen, das die Welt in allen ihren Dimensionen bereits erfaßt hat und auf ihre Vollendung in der eschatologischen Basileia Gottes ausrichtet. Die Basileia-Botschaft nötigt daher die christliche Verkündigung und Lebenspraxis, aber auch die Theologie immer wieder dazu, das eschatologische Heil erfahrbar werden zu lassen' (S. 269). Der Schluß ist richtig, die Prämisse bedarf mehrerer Präzisierungen.

Die Leitfrage dieser 1991/92 von der Universität Würzburg angenommenen Habilitationsschrift ist die Möglichkeit eines verantwortlichen theologischen

Erstens besteht das Provozierende der Rede Jesu von der Gegenwart der Königsherrschaft Gottes nicht nur in der Bindung dieses Gegenwart an sein eigenes *Wirken* (S. 202), sondern in der Bindung an sich selbst, an seine *Person*. Hier erweist sich eine Untersuchung der Bezüge zwischen der Basilea-Verkündigung Jesu und der Menschensohn-Bezeichnung als fruchtbar (vgl. etwa C. C. Caragounis, 'Kingdom of God, Son of Man and Jesus' Self-Understanding', *Tyndale Bulletin* 40 [1989] 3–23, 223–238). Fraglich ist weiter, ob das Kreuz wirklich einen 'Bruch' im Basilea-Geschehen darstellt und (nur?) als 'Widerstand der Mächte dieser Welt gegen das von Gott her sich ereignende Geschehen' (S. 269) gedeutet werden darf. Das Lösegeld-Logion Mk 10,45par und die beim Abschieds(passa-)mahl gesprochenen Stiftungsworte Mk 14,22.24par qualifizieren eben nicht nur das Wirken Jesu, sondern auch den Tod Jesu als von Gott her sich ereignendes Heilsgeschehen, das als stellvertretendes Sühnopfer den schuldbeladenen Vielen Rechtfertigung und Heil schaffen will (vgl. jüngst P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*, Göttingen 1992, 125ff).

Notwendig ist zweitens eine ekklesiologische Präzisierung. Der Ort der *Erfahrbarkeit* der Königsherrschaft Gottes ist sicherlich 'die Welt': nachvollziehbar ist die Feststellung, daß Jesus keinen grundsätzlichen Trennungsstrich zwischen Israel und den Heiden gezogen hat (S. 169). Aber die von der Königsherrschaft Gottes Erfassten sind nicht einfach identisch mit der Menschheit; Jesus spricht von der Notwendigkeit, in die Basilea *hineinzugehen* (Mk 10,23–23; Lk 16,16; Mt 23,13), er unterschied Menschen, die 'draußen' sind von denen, die 'drinnen' sind (Mk 4,11f; Lk 13,22ff) und erhob mit der Berufung der Zwölf nicht nur symbolisch Anspruch auf ganz Israel (S. 166), sondern konstituierte eine Versammlung des neuen Gottesvolkes, in der Bindung an Jesus erkennbare Konturen hat.

Die Literaturverwendung ist in diesem ersten Teil einseitig, nicht nur in der Bevorzugung katholischer Veröffentlichungen (auf protestantischer Seite vermißt man mindestens Leonhard Goppelt), sondern auch in der Ausblendung englischsprachiger Literatur (bes. Bruce Chilton). An die Mißachtung evangelikaler Beiträge hat man sich zwar gewöhnt, ein Ärgernis bleibt es trotzdem, wenn Namen wie Herman Ridderbos, George Ladd oder George Beasley-Murray nicht einmal erwähnt werden.

Im zweiten Teil (S. 271–498) referiert Knapp das Verständnis der Botschaft vom Kommen der Gottesherrschaft in der Theologiegeschichte, angefangen von Irenäus, Origenes und Augustinus über Luthers Zwei-Reiche-Lehre (S. 361–383) bis Karl Barth, Paul Tillich, neueren politisch-theologischen Entwürfen und der Neufassung des Reich-Gottes-Verständnisses in der römisch-

katholischen Theologie auf dem 2. vatikanischen Konzil. Die unterschiedlichen Akzentuierungen will Knapp möglichst komplementär als je authentischen Ausdruck des im NT bezeugten Basileiahandelns Gottes verstehen. So ist zum Beispiel die bei Augustin einsetzende Tendenz zur Verinnerlichung für ihn nicht nur problematisch, sondern im Kontext des Zusammenbruchs der antiken Welt ein notwendiger Aspekt, wenn die Gottesherrschaft in ihrem umfassenden Charakter verstehbar werden soll.

Im dritten Teil (S. 499–683) soll die Reich-Gottes-Theologie systematisch entfaltet werden. Weil der Begriff der Königsherrschaft Gottes mit der Zukunft zu tun hat, diese aber infolge der bedingungslosen Weltbemächtigung durch das Fortschrittsprojekt der Moderne, die zu globalen Bedrohungen geführt hat, radikal gefährdet ist, knüpft Knapp an Jürgen Habermas an. Dieser schließt sich der Kritik am neuzeitlichen Fortschrittsglauben an, möchte das Projekt der Moderne jedoch nicht aufgeben und—wie zum Beispiel Martin Heidegger—sich einem dunklen Seinsgeschick anvertrauen, oder—wie verschiedenen Vertreter des Postmoderne—einer letztlich irrationalen Beliebigkeit beziehungsloser Sprachspiele und Lebensformen das Wort reden. Habermas schlägt vor, universale Gehalte der Vernunft mit Hilfe des Konzepts einer kommunikativen Vernunft einzuholen. Knapp folgt Habermas mit der Forderung, daß Aussagen mit einem universalen Geltungsanspruch heute nicht mehr metaphysisch begründet werden können. Er widerspricht damit Wolfhart Pannenberg und anderen, die eine Verteidigung der metaphysischen Denkform für unerlässlich halten (vgl. S. 581).

Das nachmetaphysische Denken der Moderne hat ein 'dezentriertes Weltbild', das kein Einheitszentrum mehr besitzt. Die drei Wertspähren Wissenschaft, Moral und Kunst entsprechen den Wertbezügen der objektiven, der sozialen und der subjektiven Welt, die ihrer eigenen Logik folgen, Mittels der Sprache grenzt sich der Mensch gegen diese Welten ab und setzt sich zu ihnen in Beziehung. Nun erhebt jeder Sprechakt den Geltungsanspruch der Wahrheit, der (normativen) Richtigkeit und der Wahrhaftigkeit. Deshalb ist es möglich, im Kontext der Kommunikation eine allgemeine Verbindlichkeit aufzuweisen, auch wenn anzuerkennen bleibt, daß es keine kontextunabhängige Antworten gibt, da (unter anderem) die Vernunft immer geschichtlich und gesellschaftlich bestimmt ist.

Nach Knapp lassen sich theologische Sachverhalte 'weder als Teil der objektiven Welt verstehen noch in soziale Beziehungen auflösen oder auf subjektive Erlebnisse reduzieren' (S. 571). Weil sich das Vernunftpotential der Moderne allein an den Strukturen sprachlicher Verständigung bemißt, und weil die Gottesbeziehung grundlegend im 'Sprechakt des Gebets' zum Ausdruck kommt, versucht Knapp die

These zu begründen, daß mit dem Gebet ein eigener Geltungsanspruch verbunden ist, 'dessen Explikation die Grundlage einer Theologie unter nachmetaphysischen Bedingungen darstellen kann' (S. 571ff). Die Glaubensgewißheit des Beters gründet in einem Vertrauensvorschuß in Anbetracht der mit Gott gemachten Erfahrungen, die den impliziten soteriologischen Geltungsanspruch als berechtigt erscheinen lassen. Dieser Geltungsanspruch wird gestützt von der Erfahrung der Agape Gottes, deren souveräne Initiative im Basileia-Geschehen sich in allen Bereichen der Schöpfung durchsetzt. 'Die Durchsetzung der Gottesherrschaft vollzieht sich, indem die Menschen und die ganze Schöpfung mithineingenommen werden in dieses vollkommene kommunikative Liebesgeschehen, das Gott ist (S. 648).

Erfreulich ist die Forderung Knapps, im Blick auf die Eschatologie die Leiblichkeit der Auferstehung sowie die Konsequenzen der wiederkunft Christi für die gesamte Schöpfung eingehender zu bedenken (S. 645f) und die Betonung, daß die Liebe und somit das von Gott ausgehende Heil 'allein im Wort der christlichen Verkündigung' geoffenbart wird und dieses nur durch vorbehaltloses Vertrauen erlangt werden kann (S. 649).

Man vermißt bei Knapp eine Behandlung von futurisch-eschatologischen Passagen des NT wie Mk 13par, 1Thess 4,13ff; 1Kor 15; 2 Petr 3 oder Offb 6ff: Die Frage nach der Zukunft angesichts der globalen Bedrohungen der Lebensgrundlagen kann im Sinn einer biblischen Eschatologie kaum angemessen behandelt werden, wenn diese Stellen nicht mit bedacht werden.

Die Studie Knapps ist ein konsequenter Versuch, das Evangelium von der mit Jesus Christus gekommenen Königsherrschaft Gottes angesichts der säkularisierten, pluralistischen Moderne kontextadäquat auszusagen. Kontextualisierung steht immer zwischen den beiden Möglichkeiten von Anpassung und Widerspruch, von Dialog und Konfrontation. Vollständige Anpassung und permanenter Dialog bedeutet letztlich Synkretismus, vollständiger Widerspruch und totale Konfrontation bedeutet das Ende missionarischer Verkündigung. Deshalb weist christliche Verkündigung immer Elemente von beidem auf, was sich an Form und Inhalt urchristlicher Verkündigung verifizieren läßt. Die entscheidende Frage ist, an welcher Stelle Konfrontation geboten ist. Dies wird bei Knapp nicht wirklich thematisiert, Müssen wir heute die 'prämissen nachmetaphysischen Denkens' einfach akzeptieren? Paulus konnte sich durchaus der stoischen Denk- und Sprechweise bedienen, hat aber die synkretistischen Prämissen heidnischer Zeitgenossen nicht akzeptiert und sich nicht gescheut, die 'logisch' nicht vermittelbaren Grunddaten des Evangeliums—das Kreuz Jesu Christi, das für die Griechen Torheit

war und in der Verkündigung von Paulus auch blieb—zu proklamieren.

Denkvoraussetzungen der Moderne können nicht einfach als vorgegeben übernommen werden. Dies will auch Knapp nicht, die Grenzen des Dialogs müssen aber deutlicher bestimmt werden. Deshalb ist eine kritischere Auseinandersetzung mit Habermas vonnöten, so mit seiner Apotheose des Diskurses, mit seinem prozeduralen Wahrheitsverständnis und seiner Bewertung von Sprechhandlungen. Die immer wieder aufgeworfenen Fragen nach Wahrheit und Wirklichkeit, nach Offenbarung und Geschichte bleiben weiterhin von zentraler Bedeutung.

Eckhard J. Schnabel
Bergneustadt, Deutschland

EuroJth (1994) 3:2, 183–185

0960–2720

Mission in Quellentexten

Werner Raupp

Geschichte der Deutschen Evangelischen Mission von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910, Verlag der Evang-Luth. Mission, Erlangen—Verlag der Liebenzeller Mission, Bad Liebenzell 1990

SUMMARY

The collection of source material related to missions, selected and briefly introduced by Werner Raupp covers the period from the 16th through the 19th century, and is accordingly divided into four chapters, each related to one century in sequence. The texts illustrate theology, theory and practice of mission, and illuminate the religious, philosophical and historical background against which the mission-related texts have to be interpreted. Special emphasis is given to the 19th century, when a great number of mission societies was founded. The individual societies are introduced separately, and the respective religious background is shown. Certain topics receive special treatment and are documented by carefully selected source material. Werner Raupp's book will certainly prove extremely helpful, both for research work and teaching in the field of missions.

RÉSUMÉ

Cette collection de documents relatifs à diverses missions, sélectionnés et brièvement introduits par Werner Raupp, couvre la période qui va du 16e au 19e siècle. Un chapitre est consacré à chaque siècle de cette période. Les textes choisis sont du domaine

de la théologie, de la théorie et de la pratique de la mission et révèlent l'arrière-plan religieux, philosophique et historique qui permettent de comprendre les textes relatifs à la mission. L'histoire des missions au 19e siècle retient l'attention de façon toute spéciale. C'est alors que de nombreuses sociétés missionnaires ont été fondées. Chacune d'elle reçoit un traitement particulier et l'auteur montre son arrière-plan religieux spécifique. Certains sujets sont abordés de façon plus développée sur la base d'une documentation choisie avec soin. L'ouvrage rendra de grands services tant pour les travaux de recherche que pour l'enseignement sur la mission.

Sollen die Beschäftigung mit Missionsgeschichte und der Unterricht in diesem Fach anschaulich und plastisch sein, so sind Quellentexte unentbehrlich. Sie erst geben der Darstellung Lebendigkeit und Farbe, führen direkt in die Zeit hinein, in der sie entstanden sind und bieten den Studierenden zudem die Möglichkeit, eigene Beobachtungen zu machen. Eine Sammlung gut ausgewählter, aussagekräftiger Texte war deshalb ein Desiderat. Insofern hat der Autor des hier angezeigten Buches eine 'Marktlücke' entdeckt und sie in hervorragender Weise geschlossen.

Raupp hat Quellentexte zur Mission aus dem Zeitraum von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz von Edinburgh (1910) aus größeren Werken oder aus Zeitschriften zusammengetragen. Das ganze Material ist in vier große Kapitel gegliedert, von denen jedes einem Jahrhundert gewidmet ist. Eine Sachgemäße Untergliederung ermöglicht eine schnelle Orientierung in der großen Materialfülle. Den Texten sind knappe, aber sehr hilfreiche Einleitungen vorangestellt, die bereits eine erste Erschließung der Texte vornehmen.

Folgt man den Texten von Jahrhundert zu Jahrhundert, so treten die Veränderungen in der Fragestellung und in der Problemlage und die Verquickung von Mission mit Kirchengeschichte, Frömmigkeitsgeschichte, Profangeschichte (vgl. z.B. den Abschnitt Über 'Mission und Imperialismus', S.412 ff.) und allgemeiner Geistesgeschichte deutlich hervor. Von alledem kann diese Besprechung natürlich nur einen schwachen Eindruck vermitteln.

Die Auswahl der Quellen des 16. Jahrhunderts ist zunächst von der bekannten Diskussion über das angebliche Desinteresse der Reformatoren (besonders Luthers) an der Mission bestimmt. Die aufgeführten Luther-Texte vermitteln ein Bild von Luthers Missions-Auffassung (besonders wichtig scheint mir der Abschnitt aus dem Großen Katechismus, S.16). Wichtiger ist noch, daß die Unterschiede in der Haltung der Reformatoren zur Mission an Quellen veranschaulicht werden, wobei die Texte von Martin Bucer hervorzuheben sind (S.22 ff.), aber auch unbekanntere Autoren vorgestellt werden. Ob der Abschnitt über

'Württembergs Missionsbestrebung' (S.49 ff.; vgl. auch S.104 ff.) unentbehrlich war, mag man fragen. Aber selbst wenn es sich um einen Tribut des Autors an seine Heimat handeln sollte—von Interesse ist der kleine Teil auf jeden Fall.

Zurecht wird im 17. Jahrhundert einerseits den gegen eine organisierte Heidenmission gerichteten Argumenten der altprotestantischen Orthodoxie (S.64 ff.), andererseits den Schriften von Justinian von Welz (S.82 ff.) besonders breiter Raum eingeräumt. Wichtig ist auch der Hinweis auf erste Ansätze einer 'Kolonialmission' im 17. Jahrhundert (S.78 ff.) Der Pietismus—veranschaulicht an Äußerungen von Spener und Gerber—führt gegen Ende dieses Jahrhunderts zu einer Änderung in der Einstellung zur Mission in Deutschland.

Das Kapitel über das 18. Jahrhundert dokumentiert die Missionsunternehmungen der Dänisch-Halleschen Mission und der Herrnhuter Brüdergemeine, veranschaulicht aber auch die Haltung zur Mission an herausragenden Gestalten der Theologie- und Geistesgeschichte. Wie dann auch im Kapitel über das 19. Jahrhundert findet sich ein Abschnitt über das Missionslied. Hier ist die Auswahl natürlich Ermessensfrage. Leipziger Missionare hätten bei den Missionsliedern des 19. Jahrhunderts natürlich gerne Gustav Knaks 'Zieht in Frieden eure Pfade ...' (EKG 464) gesehen. Aber schon die Einfügung von Abschnitten über das Missionslied ist anerkennenswert. Auch in diesen Liedern spricht sich Theologie und Erfahrung der Mission aus, was sie zu wichtigen—aber wenig ausgewerteten—Quellen der Missionswissenschaft macht.

Wie nicht anders zu erwarten, nimmt das 19. Jahrhundert in der hier angezeigten Quellensammlung den breitesten Raum ein. Raupp widmet den wichtigsten deutschen Missionsgesellschaften, die in diesem Jahrhundert entstanden sind, je einen eigenen Abschnitt, wobei er zugleich den theologisch und frommigkeitlichen Hintergrund deutlich macht, dem sie entstammen. Zu fragen wäre, ob in der Überschrift auf S.238 nicht die Bezeichnung 'Missionsgesellschaften' statt 'Missionswerke' vorzuziehen wäre. Ausführlich werden auch die Anfänge der Missionswissenschaft vorgeführt, beginnend mit Karl Graul. Mit Recht werden Stimmen nicht unterdrückt, die man heute mit gemischten Gefühlen oder gar mit Entsetzen zur Kenntnis nimmt (vgl. besonders die Abschnitte über Friedrich Fabri und Carl Heinrich Christian Plath). Hier wird die Frage der Textauswahl natürlich besonders relevant. Läßt sich durch einige kurze Ausschnitte aus seinem literarischen Werk ein Bild vermitteln, das etwa Friedrich Fabri gerecht wird? Mir scheint freilich, daß Raupp im großen und ganzen die Akente richtig gesetzt hat. Besonders hervorzuheben ist der geraffte Überblick über Gustav Warnecks 'Evangelische Missionslehre' (S.364 ff.).

Am Ende jedes Kapitels findet sich ein Abschnitt über 'Mission unter Juden' (im letzten Kapitel gefolgt von Texten der Missionskonferenz von Edinburgh, die den ganzen Band beschließen). Auf die Judenmission und auch die Haltung zu den Juden wird auch sonst gelegentlich Bezug genommen. Den Äußerungen des alten Luther (S.18 f.), an die der Nationalsozialismus nahtlos anknüpfen konnte, stehen glücklicherweise andere gegenüber, die von mehr Sachkenntnis und Verständnis getragen sind. Liest man die Abschnitte über 'Mission unter Juden' hintereinander, so ergibt sich ein Bild von der wechsellvollen Haltung der Mission zu den Juden, den einzigen Anhängern einer nichtchristlichen Religion, zu denen man in der von dem angezeigten Band abgedeckten Zeit in Deutschland unmittelbaren Kontakt haben konnte.

Bedenkt man, daß uns für das 19. Jahrhundert Tausende von Missionsberichten zur Verfügung stehen, teilweise für Fachleute, teilweise für eine breitere Öffentlichkeit bestimmt, denkt man weiter an die Fülle des in den Archiven gesammelten Materials (z.B. Protokolle der Heimatleitung, Arbeitsberichte der Missionare und Missionarinnen), so kann man sich vorstellen, wie schwierig die Aufgabe ist, hieraus einige wenige auszuwählen. Hier ist die Sammlung von Raupp beinahe unbegrenzt erweiterungsfähig. Vieles ließe sich—wie der Autor sicher selbst weiß—umfassender veranschaulichen (etwa die Begegnung mit anderen Religionen, die Auseinandersetzung mit den Sitten der Missionsländer, nicht zuletzt auch das Verhältnis der Missionare zueinander). Zu alledem findet sich in der Sammlung von Raupp wertvolles Material. Der eindringenderen Beschäftigung mit einzelnen Fragen bietet der Band wertvolle Hilfestellung durch die bibliographischen Hinweise am Ende jedes Abschnittes, die teilweise erfreulich umfassend sind (nur als Beispiel seien die Literaturhinweise zum Thema 'Luther und die Juden', S.20, genannt).

Nicht unerwähnt soll bleiben, daß dem Autor bei seinen Nachforschungen auch ein besonderer Fund gelungen ist: das Sendschreiben der London Missionary Society '... an ihre Brüder in Deutschland', das auf S.238 ff. in Auszügen vorgelegt wird.

Aus dem Gesagten dürfte sich schon ergeben haben, daß der Autor mit seiner Sammlung von Quellentexten ein für Forschung und Unterricht überaus wertvolles und nützliches Werk geschaffen hat. Bei weiteren Auflagen, die man dem Buch gerne wünscht, sollten gelegentliche Druckfehler korrigiert werden, 'Mohun' statt 'Motun' (S.248), 'Fabri' statt 'Fabrik' (S.353), 'wiederholt' statt 'wiederholt' (S.374).

Friedrich Huber
Wuppertal, Deutschland

EuroJTh (1994) 3:2, 185–186

0960–2720

Ein Gott in allen Religionen? Wiederkehr der Religiosität—Chance oder Gefahr

Helmut Burkhardt

Brunnen Verlag Gießen/Base12.erw.Aufl. 1993, 112 S., DM

SUMMARY

This book is a good guide for the Christian reader who wants to know how to relate to the resurgence of a 'religious' worldview. The author argues that in a certain sense Christianity can rightly be called a 'religion'; yet while there is knowledge of God in other religions, the power to save is in Christ alone.

The author deals with important biblical texts, and also raises religious-philosophical questions, aligning himself with Lütgert and Schlatter over against Barth. The book is strongly recommended for use in seminaries as well as by pastors and others.

RÉSUMÉ

L'ouvrage oriente le lecteur chrétien qui se demande quelle attitude il doit adopter face à la résurgence de l'intérêt religieux. L'auteur montre que dans un certain sens le christianisme peut être considéré comme une religion, mais il maintient qu'en dépit d'une certaine connaissance sur Dieu qui se rencontre dans les diverses religions du monde, le Christ seul peut sauver.

L'auteur commente divers textes bibliques et soulève des questions philosophiques et religieuses, dans la ligne de Lütgert et Schlatter, et contre Barth. A recommander aux étudiants en théologie, aux pasteurs et à d'autres.

Daß die Schrift, die erstmals 1990 unter dem Titel 'Wiederkehr der Religiosität?' erschien, nun nach knapp 3 Jahren in erweiterter Auflage herauskommt, spricht dafür, daß sie einem breitem Bedürfnis entgegenkommt. Die religiöse Welle scheint weiter anzuhalten, und Christen suchen Orientierung. Die allgemeinverständlich abgefaßte, die neuere Diskussion aufgreifende Schrift ist ein gutes Hilfsmittel.

Zunächst konstatiert der Autor den Stimmungsumschwung weg vom Rationalismus und der Verkopfung der Innenwelt hin zur Welt des Gefühls, der Erfahrung, der Religion. Dann führt er aus, was Religion eigentlich ist. Er kommt zu dem Schluß, daß 'die in der Theologie üblich gewordene pauschale Ablehnung des Begriffs "Religion" für den christlichen Glauben keineswegs zu bejahen ist. So wahr der Glaube im Leben des Christen konkrete Gestalt annimmt, so wahr ist christliche Religion da: in

einer von Glaube, Hoffnung und Liebe geprägten Spiritualität, die ihren Ausdruck findet im Gebet, im gottesdienstlichen und missionarischen Bekenntnis und im Gehorsam bis zum Opfer—Gott zur Ehre. . . . Ein Christsein ohne Religion in diesem Sinne wäre ein Widerspruch in sich selbst.' (31f). Während dem Autor diesbezüglich zuzustimmen ist, fragt sich, ob man wirklich aus dem neutestamentlichen Gebrauch von *threskos*, *threskeia* und *eusebeia* etc ableiten kann, daß der Glaube an Jesus Christus einfach als Religion zu qualifizieren ist, denn indem das Neue Testament an einigen Stellen diese Begriffe aufnimmt, modifiziert es sie sogleich inhaltlich (so auch Burkhardt S.26)

Auf jeden Fall ist der christliche Glaube in die Arena des Vergleichs und der Auseinandersetzung mit den Religionen gefordert. Angesichts der vielfältigen Bemühungen, die Unterschiede zwischen Evangelium und Religionen einzuebenen und den einen Gott in vielen Religionen (so ein Buchtitel von Paul Knitter) zu finden, zeigt Burkhardt, daß trotz manchen Wissens um Gott in den Religionen Rettung vor dem Gericht des Schöpfers Himmels und der Erde nur in Jesus Christus zu finden ist. Schließlich führt der Autor aus, wie das Gespräch bzw. der Dialog zwischen den Religionen nicht geführt werden darf und wie er zuführen ist.

Burkhardt arbeitet zu den verschiedenen Fragen den biblischen Befund heraus und weicht auch schwierigen Bibelstellen nicht aus. Zudem erweist er sich auch in religionsphilosophischen Fragen bewandert. Das zeigt, in Auseinandersetzung mit W. Pannenberg, auch sein neuerlicher Beitrag in

Theologische Beiträge (August 1993): zu der Frage: 'Haben alle Religionen mit einem und demselben Gott zu tun?' (S.212–217). Immer wieder spürt man seine starke Prägung vom schöpfungstheologischen Ansatz Lütgerts und Schlatters. Gegenpole sind für ihn das auf K. Barth zurückgehende, zwischen Evangelium und Religionen eine radikale Kluft setzende Religionsverständnis, sowie die sich um Paul Knitter sammelnde Bewegung, der mit seinem Plädoyer für die 'relationale Einzigartigkeit' Jesu die Einzigartigkeit der Offenbarung Gottes in dem Messias Jesus geradezu verneint. Zu bedauern ist, daß der Autor frühere Arbeiten zu einer 'evangelischen Religionskunde', vor allem aus der Feder von Gerhard Rosenkranz und Martin Schlunk, nicht zur Sprache bringt.

Im Anhang finden sich Anmerkungen, Bibelstellen-, Autoren- und Begriffsverzeichnis. Das Buch eignet sich als Begleittext für Gemeindegemeinschaften zu diesem weithin interessierenden Thema, aber auch zur persönlichen Orientierung von Pfarrern und Religionslehrern. Was 1988 in Treffen/Kärnten bei der Jahrestagung der österreichischen Pfarrer-Gebets-Bunderschaft begann, als der Autor kurzfristig für den erkrankten Referenten einsprang und dessen Thema übernahm, ist zu einem empfehlenswerten Wegweiser geworden, den man auch fragenden gebildeten Gemeindegliedern in die Hand drücken kann.

Helmuth Egelkraut
Weissach, Deutschland

MAJOR SERIES FROM THE PATERNOSTER PRESS

Calvin's Old Testament Commentaries The Rutherford House Translation

General Editors: *D. F. Wright, D. F. Kelly and N. M. de S. Cameron*

Consultant Editors: *T. H. L. Parker, J. H. Leith, J. I. Packer and R. S. Wallace*

Contributing Editors: *R. C. Gamble, D. C. Lachman, A. N. S. Lane and J. G. McConville*

Based, significantly, on the last editions for which Calvin himself was responsible, this translation effectively supersedes the nineteenth-century Calvin Translation Society version. 'Here we see Calvin who, as Barth once said, struggled with the text until the wall of the dividing centuries became transparent.'

— **A. I. C. HERON**

*Institut für Systematische Theologie
Universität Erlangen-Nürnberg*

The second volume available is:

EZEKIEL CHAPTERS 1-12 (COTC VOL. 18)

Translators: *David Foxgrover and Donald Martin*

HB ISBN 0 85364 598 1 – viii + 326 pp. – £21.99 net

PB ISBN 0 85364 599 X – viii + 326 pp. – £14.99 net

The Book of Acts in Its First Century Setting

Series Editor: *Bruce W. Winter* Consulting Editors: *I. Howard Marshall*
and *David W. J. Gill*

This prodigious new six-volume series presents the results of interdisciplinary research between New Testament, Jewish, and classical scholarship. Working to place the Book of Acts within its first-century setting, respected historians and biblical scholars from Australia, the United States, Canada, Russia, and the United Kingdom have collaborated here to provide a stimulating new study that complements *The Beginnings of Christianity* and other studies on Acts.

The second volume available is:

THE BOOK OF ACTS IN ITS GRAECO-ROMAN SETTING

Editors: *David W. J. Gill and Conrad Gempf*

HB ISBN 0 85364 564 7 – xiii + 627 pp. – £29.99 net

For a free brochure, write to the address below.



THE PATERNOSTER PRESS

**PO Box 300 Carlisle
Cumbria CA3 0QS UK**



NEW TITLES FROM THE PATERNOSTER PRESS

THE FIRE THAT CONSUMES

The Biblical Case for Conditional Immortality

Edward William Fudge

Foreword by John Wenham

REVISED EDITION

'While this subject is one on which there is no unanimity among evangelical Christians, it is at the same time one on which they have often engaged in fierce polemic. What is called for, rather, is the fellowship of patient Bible study, the fruit of which Mr Fudge presents here.'

— **F. F. BRUCE**

Late of the University of Manchester

ISBN 0 85364 587 6 – xiv + 226 pp. – £9.99 net

HOLY SCRIPTURE

Revelation, Inspiration and Interpretation

Donald G. Bloesch

Striving to 'defend the orthodox evangelical faith from its friends as well as its enemies', the author provocatively argues against both evangelical rationalism and liberal experientialism. The second volume of Bloesch's seven-part systematic theology.

ISBN 0 85364 589 2 – 384 pp. – £19.99 net

SOLVING THE MYSTERIES OF THE DEAD SEA SCROLLS

New Light on the Bible

Edward M. Cook

The book provides to students and lay Christians an overview of the scrolls' controversial history and the various theories scholars hold about them.

ISBN 0 85364 542 6 – 191 pp. – £6.99 net



THE PATERNOSTER PRESS

PO Box 300 Carlisle
Cumbria CA3 0QS UK



Instructions to Authors of Articles

The following are brief instructions but intending authors are encouraged to write to the 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. We are grateful for information regarding books which readers consider should be reviewed in the journal.

Directives pour les auteurs d'articles

Les remarques suivantes sont de brèves directives et il est conseillé aux auteurs intéressés d'écrire au rédacteur Dr. J. Gordon McConville, Wycliffe Hall, 54 Banbury Road, Oxford, OX2 6PW, U.K. Les articles soumis pour être publiés en tant que rapports, recensions 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 textes en français, allemand ou anglais sont acceptés; des contributions en 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'une longueur 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 en fin de 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 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. Anregungen von Lesern hinsichtlich Büchern, für die sie eine Besprechung als wichtig erachten, werden dankbar angenommen.

CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES / INHALT

Editorial / Editorial / Leitartikel

William Tyndale, 1494–1994 Gordon McConville 99

Report from Croatia	101	News From Portugal	113
Nouvelles de Croatie		Nouvelles du Portugal	
Bericht aus Kroatien		Nachrichten aus Portugal	
<i>Davorin Peterlin</i>		<i>Alan Pallister</i>	
(Croatia/Croatie/Kroatien)		(Portugal/Portugal/Portugal)	
Again About The Ecumene	105	Master of Theology at London	171
A propos de l'Oecuménisme		Bible College	
Noch einmal zur Ökumene		<i>Maîtrise en Théologie au L.B.C.</i>	
<i>Károly Tóth</i>		<i>Master of Theology am L.B.C.</i>	
(Hungary/Hongrie/Ungarn)		<i>Gillian Preece</i>	
		(U.K./Royaume Uni/Großbritannien)	

Articles / Articles / Artikel

James M. Houston: Pioneering	117	Rechtfertigung und Befreiung in	145
Spiritual Director To Evangelicals		Lateinamerika	
James M. Houston: pionnier de la		Justification and Liberation in Latin	
direction spirituelle parmi les		America	
Evangeliques		Justification et Libération en Amérique	
James M. Houston, ein Pionier		Latine	
als geistlicher Ratgeber		<i>Eberhard Hahn</i>	
und Seelsorger		(Germany/Allemagne/Deutschland)	
für Evangelikale		Freedom and Sin: Some Systematic	153
<i>Arthur D. Thomas</i>		Observations	
(U.S.A./États-Unis/Vereinigte Staaten		Liberté et Péché	
von Amerika)		Freiheit und Sünde	
Die Einzigartigkeit Jesu Christi	137	<i>Eef Dekker and Henri Veldhuis</i>	
The Uniqueness of Christ		(Netherlands/Nederland/Nederland)	
L'unicité du Christ		Die Tischgemeinschaften Jesu	163
<i>Eberhard Hahn</i>		The Fellowship Meals of Jesus	
(Germany/Allemagne/Deutschland)		Les Repas communautaires de Jésus	
		<i>János Bolyki</i>	
		(Hungary/Hongrie/Ungarn)	

Book Reviews / Recensions / Buchbesprechungen

Hans Küng and Karl-Josef Kuschel (eds): <i>A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions</i>	173	Markus Knapp: <i>Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt</i>	180
DAVID ATTWOOD		ECKHARD J. SCHNABEL	
George Hunsinger: <i>How to Read Karl Barth: The Shape of His Theology</i>	174	Werner Raupp: <i>Mission in Quellentexten</i>	183
TREVOR HART		FRIEDRICH HUBER	
I. John Hesselink: <i>Calvin's Concept of the Law</i>	175	Helmuth Burkhardt: <i>Ein Gott in allen Religionen?</i>	185
ALAN SELL		HELMUTH EGELKRAUT	
Ian G. Barbour: <i>Ethics in an Age of Technology: The Gifford Lectures 1989–91, Volume 2.</i>	176		
NIGEL BIGGAR			
R. van Woudenberg: <i>Gelovend denken: Inleiding tot een Christelijke Filosofie (Verantwoording, no. 7)</i>	178		
JONATHAN CHAPLIN			



0960-2720(1994)3:2;1-0